

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15.2

Segundo semestre 2013



ANALES DE TEOLOGÍA

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

ISSN 0717-4152

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

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

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

DIRECTOR

Mg. Claudio Soto Helfmann

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

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

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

Dr. Eberhard Bons

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

Dr. Arturo Bravo Retamal

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

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

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

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

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

Dr. Ricardo Ferrara

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

Dr. José-Román Flecha Andrés

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

Dr. Mario de França Miranda

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

Dr. Kamel Harire Seda

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

Dr. Víctor Martínez Morales

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

Dr. Diego Melo

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

Dr. Patricio Merino Beas

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

Dra. Lorena Miralles Maciá

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

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

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

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

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

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

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

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15.2

Segundo semestre 2013



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 15.2

Segundo semestre 2013

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Anales de Teología* en sus quince años: *An.teol.* 1998-2013
Anales de Teología in her fifteen years: *An.teol.* 1998-2013
 PABLO URIBE ULLOA..... 259-298
- “¿Comprendes lo que lees?” (Hch 8,26-40). Una interpretación
 praxeológica
 Do you understand what you read? “(Acts 8:26-40). A praxeological
 interpretation
 JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ..... 299-326
- Bach dialoga con Mozart. La teología estética de Joseph Ratzinger
 Bach speaks with Mozart. The aesthetic theology of Joseph Ratzinger
 PABLO BLANCO SARTO 327-359
- El dogma de la Inmaculada Concepción. Breve recorrido histórico-
 teológico
 The dogma of the Immaculate Conception. Brief historical and
 theological journey
 JUAN LUIS BASTERO DE ELEIZALDE 361-397
- La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio
 The question of the mediation of María. Analysis in context egyptian
 ASHRAF N. I. ABDELMALAK..... 399-431
- ¿Qué es el Corazón de María? Objeto de esta devoción en la obra del
 P. Joaquín María Alonso (1913-1981)
 What is Heart of Mary? Aim of this devotion in the work of P. Joaquín
 María
 MIGUEL RUIZ TINTORÉ..... 433-479
- NOTAS
- Acerca del *Diccionario General de Derecho Canónico*
 About the *General Dictionary of Canon Law*
 JAVIER OTADUY 481-494

Antonio Moreno Casamitjana: profeta de nuestro tiempo Antonio Moreno Casamitjana: prophet of our time ARTURO BRAVO	495-515
--	---------

RESEÑAS

Alfonso Riobó, <i>La libertad religiosa en el Pontificado de Benedicto XVI</i> ; La Santa Sede en la ONU, Palabra, Madrid 2013, 119 pp. ISBN 978-84-9840-817-1 CLAUDIO SOTO HELFMANN.....	517-519
A. Bentúe, <i>Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?</i> (Teología de los tiempos 7), Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2012, 198 pp. ISBN 978-956-8421-66-3. PÍA AINARDI LAGOS	521-522

ANALES DE TEOLOGÍA EN SUS QUINCE AÑOS: AN.TEOL. 1998-2013

ANALES DE TEOLOGÍA IN HER FIFTEEN YEARS: AN.TEOL. 1998-2013

Pablo Uribe Ulloa¹

Universidad Católica de la Sma. Concepción. Concepción, Chile

Resumen

Anales de Teología, es la revista del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Sma. Concepción, que ha llegado a sus quince años de historia editándose de forma ininterrumpida. Los trabajos publicados provienen de Chile y de otros países, abordando temáticas de Sagrada Escritura, teología sistemática, patrología, historia eclesiástica, religión, diálogo fe y razón y un largo elenco de reseñas bibliográficas. Todo el desarrollo publicado a lo largo de estos quince años, está aquí reunido en un índice completo como un servicio a la investigación teológica.

Palabras clave: Anales de Teología, revista, artículos, temas.

Abstract

Anales de Teología, is the journal of the Institute of Theology Department of Theology at the Universidad Católica de la Sma. Concepción, which has reached its fifteen year history being published continuously. Papers published from Chile and other countries, addressing themes of Scripture, systematic theology, patristics, church history, religion, reason and faith dialogue and a long list of book reviews. All development published over fifteen years, are here brought together in a comprehensive index as a service to theological research.

Key words: Anales de Teología, review, articles, topics.

¹ Licenciado en Teología Bíblica y candidato a doctor. Profesor en el Instituto de Teología de la Universidad Católica Sma. Concepción. Correo: puribe@ucsc.cl

Nota introductoria previa

Presentamos en estas páginas un índice completo de la revista *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Sma. Concepción* (*An.teol.*) con el objetivo de servir como instrumento para la investigación teológica y como referencia para los lectores no especializados. Este índice se nutre del que ya hicieramos el año 2010, manteniendo mucho material de aquél², con pequeños cambios redaccionales y añadidos propios que complementan los cinco años de vida transcurridos. Es así como hemos mantenido casi intacto el recuento histórico y la estructura general del índice, con el fin de tener actualizado en un solo texto toda la historia de *Anales de Teología* en sus quince años.

1. Recuento histórico

En el año 1998 –a dos años del gran jubileo que la Iglesia se preparaba a celebrar– nació la revista *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Sma. Concepción*, incrementando la escasa lista de las publicaciones teológicas científicas chilenas que circulaban por las bibliotecas de universidades y seminarios³. Su objetivo fue doble –como se expresa en la presentación del primer número–: “quiere responder a una necesidad de nuestra Región y de todo el sur de Chile, de contar con un medio de difusión de la Teología y disciplinas afines para toda persona con intereses intelectuales profundo”⁴. Y “quiere también ser un instrumento de comunicación de la fe y de nuestro quehacer teológico, con otras universidades y centros de estudio y toda persona vinculada a estos círculos e intereses. Con esta perspectiva más amplia, nuestra publicación se abre también a la colaboración de teólogos de otras regiones e instituciones católicas afines”⁵. Ambos obje-

² Cf. P. URIBE ULLOA, “Diez años de Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción: ATUCS 1998-2008”, *An.teol.* 11.1 (2009) 145-167.

³ Las revistas de teología anteriores a *An. teol.* son: “La revista Católica” de 1843, “Anales de la Facultad de Teología” de 1940, “Teología y Vida” de 1960 y “Veritas” de 1994. Cf. M. BARRIOS, “Revistas teológicas chilenas” (S.XX), *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (2000) 349-357.

⁴ “Presentación”, *An. teol.* 0.1 (1998) 9.

⁵ “Presentación”... 9.

tivos se conciben siempre desde una concepción de ser no una publicación de divulgación, sino científica. Así lo refiere el mismo primer número: “Se trata de una publicación científica. Avalada por especialistas en estas ciencias, que quieren cooperar a la difusión de ellas, para así entregar bases sólidas a la formación intelectual cristiana de nuestra sociedad e iniciar a la vez un diálogo teológico fructífero sobre las cuestiones de nuestro tiempo”⁶.

El devenir de nuestra revista lo podemos clasificar en cuatro etapas que han marcado su historia. Así tenemos:

El nacimiento (1998-2001). Caracterizado por su formato de 25 por 18 cm, cambiando el color de su portada en cada nueva entrega. Se publicaban dos fascículos al año⁷ con un volumen anual de unas 170 páginas. Se aboca principalmente a publicar las conferencias de las distintas jornadas y seminarios organizados por el entonces Centro Teológico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, siendo su director el mismo director del Centro Teológico, Presbítero Renato Cárdenas.

Una segunda etapa será la del mantenimiento (2002-2005). Se produce un cambio de director, asumiendo el Dr. Juan Carlos Inostroza. Este cambio llevó consigo un cambio de formato, pasando a 23 por 15 cm su presentación, con dos colores en la portada (azul y púrpura) y con una tabla de contenidos en la contraportada, diseño que se ha mantenido sustancialmente hasta la actualidad. Hubo ciertas dificultades para mantenerla en pie, no por falta de artículos, sino por el retraso en su periodicidad. Los contenidos de este periodo fueron misceláneos, manteniendo siempre artículos bíblicos, sistemáticos, litúrgicos y de historia eclesiástica. Desde comienzos del 2004 hasta el primer semestre de 2006, su directora fue la profesora Eva Reyes.

La tercera etapa se caracterizó por su apertura internacional, desde el segundo semestre de 2006 hasta el 2008 –superando las dificultades de periodicidad– dirige la Revista el Dr. Arturo Bravo. Bajo su dirección se aumenta la colaboración internacional, se conforma un comité editorial con profesores del Instituto de Teología y de facultades teológicas internacionales, así como también se aumenta el canje con otras importantes revistas

⁶ “Presentación”... 9.

⁷ Con excepción del volumen 0 de 1998 que abre la publicación con un solo fascículo.

teológicas. Los contenidos van articulando los diferentes saberes teológicos junto al aumento de publicaciones con temática bioética. En este periodo se destaca un número monográfico –el 9.1 (2007)– cuyo título fue “Anunciaré tu fidelidad” y se dedicó como homenaje a Mons. Antonio Moreno Casamijtjana, Arzobispo Emérito de Concepción y Gran Canciller de la Universidad Católica de la Ssma. Concepción.

La cuarta etapa –que es la del presente- será recordada como la de afianzamiento científico al ser sometida la Revista a distintas instancias internacionales de medición de calidad formal y de contenido. Este proceso ha concluido satisfactoriamente al ser indexada en: ATLA (American Theological Library Association, USA), CPLI (Catholic Periodical and Literature Index, USA) Latindex, (Sistema regional de información en línea para revistas científicas, de América Latina, el Caribe, España y Portugal, México), Dialnet (Servicio de alertas informativas y acceso a los contenidos de la literatura científica hispana, España), a360^o (plataforma de difusión de revistas del ámbito histórico-cultural Iberoamericano, España) y BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics, Canadá). En esta etapa, se ha cambiado el formato interno, con una presentación más amigable, se ha intensificado el canje con otras revistas, teniendo presencia en las principales facultades de teología y centros académicos internacionales. Desde principios de 2009 hasta julio del 2013, *An. teol.* fue dirigida por el Dr. Patricio Merino y a partir de este número ha asumido la tarea el profesor Claudio Soto.

2. ÍNDICE GENERAL

Volumen 0.1/1998

Agradecimientos, 7.

Presentación, 9.

Prólogo, 11-12.

Artículos:

ANTONIO MORENO, “El Espíritu Santo en el Antiguo Testamento”, 13-21.

FELIPE BACARREZA, “El Espíritu Santo en San Lucas”, 23-43.

SERGIO ZAÑARTU, “El Espíritu y el Hijo. Breve reflexión teológica y ecuménica”, 45-54.

ANNELISE MEIS, “El Espíritu, un aporte patrístico a Occidente”, 55-72.

TOMÁS SCHERZ, “Razón y esperanza”, 73-86.

JUAN NOEMI, “La esperanza como virtud del Espíritu”, 87-98.

Volumen 1.1/1999

Artículos:

ANDRÉ HUBERT, “El argumento ontológico en la teología de san Anselmo”, 7- 21.

FRANCISCO JAVIER STEGMEIER, “Principios y orientaciones para el uso de la doctrina y del método de Tomás de Aquino según la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI”, 23-46.

LUIS RIFO, “El principio petrino en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar”, 47- 84.

Libros:

GRANJEAN, M., *Laïcs dans l'Eglise. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres* (A. Hubert), 85-87.

URREA VIERA, J. C., “*New Age*”. *Visión Histórico-Doctrinal y Principales desafíos* (R. Cárdenas), 87-88.

Volumen 1.2/1999

Artículos:

FELIPE BACARREZA, “El Padre en el Evangelio de san Juan”, 97-113.

SERGIO ZAÑARTU, “La monarquía del Padre”, 115-131.

JUAN NOEMI, “Dios Padre Creador”, 133-144.

ANDRÉS ARTEAGA, “*Ad Patrem*’, el verdadero retorno a la fuente. Dios Padre en los textos del Concilio Vaticano II”, 145-155.

JUAN CARLOS INOSTROZA, “La libertad del Evangelio. Interpretación de 1 Co 9,3”, 157-160.

Libros:

W. H. SHANNON, *Anselm. The joy of faith* (A. Hubert), 161-162.

I. MIRALBELL, *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad* (C. Soto), 163.

C. DE FRANCISCO VEGA, *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y Patrimonio* (C. Soto), 164-165.

MARÍA CELESTINA DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*⁸, 166-170.

Volumen 2.1/ 2000

Artículos:

AGUSTÍN ANTOLA, “La verdad como punto de encuentro entre la fe y la filosofía”, 5 -15.

JUAN CARLOS INOSTROZA, “La mentalidad apocalíptica”, 17-22.

FELIPE BACARREZA, “El apocalipsis de san Juan”, 23-44.

ANDRÉ HUBERT, “Teología monástica y teología escolástica. El aporte de san Anselmo de canterbury”, 45-59.

JOSÉ MANUEL ARENAS, “El retorno de la compañía de Jesús a Chile”, 61-68.

CARLOS IGNACIO CASALE, “La economía de salvación como vía de acceso al misterio de la intimidad de Dios. Posibilidades y límites del axioma de K. Rahner sobre la identificación entre la Trinidad inmanente y la económica”, 69-81.

Libros:

E. FORMENT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás* (C. Soto), 83.

Volumen 2.2/ 2000

Artículos:

JUAN CARLOS INOSTROZA, “‘Imagen’ en el Evangelio de Tomás copto”, 89-100.

EVA REYES, “La figura de la esposa en el Cantar de los Cantares, en las Homilias I a IV de Gregorio de Nisa”, 101-127.

LUIS RIFO, “Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia en la teología del Padre Juan González Arintero”, 129-137.

FRANCISCO JAVIER STEGMEIER, “El hombre *capax Dei*. Fundamento de la dignidad humana”, 139-152.

FRANCISCO CORREA, “Una aproximación al tema de la ‘resurrección de la carne’ en la obra de Karl Rahner”, 153-176.

⁸ No hay mención de quién hizo la reseña del libro.

Volumen 3.1/ 2001

Artículos:

ANDRÉ HUBERT, “La creación en el *Monologion* de Anselmo de Canterbury”, 5-43.

RENATO CÁRDENAS, “Una visión escatológica del *Monologion* de Anselmo de Canterbury”, 45-67.

ANDRÉ HUBERT, “Algunas cartas y oraciones de Anselmo de Canterbury”, 69-83.

Volumen 3.2/ 2001

Artículos:

FELIPE BACARREZA, “La Eucaristía en el Evangelio de Juan”, 91-108.

ANNELISE MEIS, “El Espíritu Santo y la Eucaristía”, 109-122.

SERGIO ZAÑARTU, “Algunas consideraciones sobre el misterio Trinitario ante la unidad y pluralidad”, 123-131.

IGNACIO MIRALBELL, “Ideas para un realismo gnoseológico en la actualidad”, 133-156.

RAMÓN RAMÍREZ, “Los dominicos en Concepción”, 157-170.

Volumen 4.1/abril 2002

Artículos:

JUAN CARLOS INOSTROZA, “El rostro glorioso de Moisés. Interpretación de 2 Co 2,14-3,11”, 3-30.

MIGUEL ALVARADO BORGONO, “Notas sobre el itinerario de la comprensión del sincretismo religioso por parte de las etnias católicas latinoamericanas”, 31-58.

JUAN CARLOS MARÍN, “La Palabra de Dios en la celebración litúrgica (I)”, 59-90.

Volumen 4.2/octubre 2002

Volumen 5.1/abril 2003

Volumen 5.2/octubre 2003

Artículos:

PEDRO ESPINOSA, “Prisciliano de Ávila”, 3-29.

RAMÓN RAMÍREZ, “Detalles de documentación histórica dominicana de Chile”, 31-46.

AGOSTINO MOLteni, “‘La gente nueva y las súbitas ganancias’ en la Divina Comendia”, 47-61.

ARTURO BRAVO, “Entre Jonás y Jesús. Aportes desde la Biblia para la transformación social en Chile”, 63-80.

MARIO FARIÁS, “La llamada a la vida divina. El sobrenatural en Henri de Lubac”, 81-113.

EVA REYES, “‘Si no te conoces, ¡Oh la más bella de las mujeres...’ Una reflexión a partir del comentario del Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa”, 115-124.

Volumen 6.1/abril 2004

Artículos:

FELIPE BACARREZA, “La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación ‘Dei Verbum’”, 3-24.

JUAN ESCOBAR, “La Teología de las Religiones y el Diálogo Interreligioso. Antes y después del Concilio Vaticano II”, 25-35.

JUAN CARLOS MARÍN, “La Palabra de Dios en la celebración Litúrgica (II)”, 37-63.

JORGE MEDINA ESTÉVEZ, “Presentación del Opúsculo de la Castidad”, 65-73.

EDUARDO ARENS K., “La alegría como actitud básica del Discípulo ‘estén siempre alegres’ (1Tes 5,16)”, 75-91.

RAMÓN RAMÍREZ, “Archivos parroquiales de la Arquidiócesis de Concepción”, 129-132.

Recensión:

M. TOSCANO LIRA – G. ANCOCHEA SOTO, *¿Qué decimos cuando decimos Dios?. El Dios que el hombre ha pensado*, (F. J. Stegmeier), 129-132.

Volumen 6.2/octubre 2004

Volumen 7.1/abril 2005

Volumen 7.2/abril 2005

ANNELIESE MEIS, “Los presupuestos antropológicos del dogma de la inmaculada Concepción”, 5-23.

FELIPE BACARREZA, “María, Virgen y Esposa”, 25-54.

RAMÓN RAMÍREZ, “Un teólogo chileno, Fr. Domingo Aracena, O. P. y la Inmaculada Concepción de María”, 55-70.

EVA REYES, "La confluencia del dogma mariano: valoraciones y perspectivas, 71-82.

FERNANDO BERRÍOS, "Una aproximación al ritual, de la dedicación de la iglesia en el pontifical romano-germánico del siglo X", 83-96.

PEDRO ESPINOSA, "¿Es Chile un país católico? Hacia un nuevo catolicismo chileno", 147-171.

ARTURO BRAVO, "Quien no sea como un principito, no entrará... Reflexiones sobre 'El Principito' y la Biblia", 173-182.

CLAUDIO PIERANTONI, "La creación y conversión de los ángeles en el De Civitate Dei. La aporía de la Sabiduría creada como paradigma de la metafísica agustiniana", 183-197.

JOSÉ LUIS DE MIGUEL, "Culturas y anuncio del Evangelio. Un acercamiento antropológico", 199-224.

Volumen 8.1/abril 2006

NICETO BLÁZQUEZ, "Bioética y teología", 3-22.

CATALINA CERDA, "La defensa de la antropología cristiana en el *Adversus Haereses*", 23-50.

EVA REYES, "Reflexiones desde los padres de la iglesia y de la teología mística en Guillermo de Saint-Thierry", 51-63.

PATRICIO MERINO, "La categoría 'Signos de los tiempos'. Sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica", 65-178.

Volumen 8.2/octubre 2006

Artículos:

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", 5-21.

ARTURO BRAVO, "Yahveh: El Dios-con-nosotros", 23-30.

PATRICIO MERINO, "La escatología y la teología de la historia como contexto para la comprensión de los signos de los tiempos", 31-43.

DIEGO MELO, "Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán", 45-58.

VÍCTOR PAJARES, "Análisis de los parámetros de la calidad de vida", 59-78.

ÁNGELA ARENAS, "Pastoral de la Salud y Calidad de Vida en Adultos Mayores", 79-92.

JUAN CORNEJO, "De la fe hacia la bioética", 93-100.

MAURICIO OTAIZA, "Vida y muerte en la filosofía de Frankl", 101-113.

Reseñas:

L. ORELLANA U., *El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932* (Patricio Merino), 117.

C. A. ZINDER, *De semilla Anabautista* (Patricio Merino), 118.

J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *La 'regla de la comunidad de Qumrán'* (Pablo Uribe Ulloa), 119-120.

M. ABUMALHAM, *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana* (Diego Melo), 121-124.

Volumen 9.1/abril 2007

ARTURO BRAVO, "Presentación", 5-6.

Artículos:

ARTURO BRAVO, "Anunciaré tu fidelidad", 7-40.

JORGE A. CARDENAL MEDINA ESTÉVEZ, "Consideraciones sobre la autoridad episcopal en la Iglesia", 41-51.

JOSÉ-ROMÁN FLECHA, "Mística y ética", 53-67.

CARLOS CASALE, "El dilema fe y razón en Ricardo de San Víctor a partir de la lectura del *De Trinitate*", 69-117.

SAMUEL FERNÁNDEZ, "La cristología implícita en el martirio de Esteban", 119-132.

KAMEL HARIRE, "Explicación Francesa del micro-relato: 'El ciego de nacimiento convertido en vidente'", 133-168.

JUAN NOEMI, "Espiritualidad del laico", 169-172.

AGOSTINO MOLteni, "Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano", 173-230.

Volumen 9.2/ocubre 2007

Artículos:

THOMAS SCHREIJÄCK, "Kirche und Theologie im Dialog der Religionen und Kulturen. 40 Jahre Nostra Aetate – 20 Jahre Theologie interkulturell", 235-252.

HERNÁN CARDONA, "Jesús de Nazaret, manantial perenne del discipulado según el evangelio 'Q'", 253-271.

FIDEL OÑORO, "Entrar en el reino: La dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias", 273-285.

EMILIO GARCÍA, "Del morir y de la muerte en las Coplas de Jorge Manrique", 287-306.

LUIS SANTAMARÍA, "Internet como nuevo lugar de las sectas", 307-327.

JUAN ESCOBAR, "Términos clave para un auténtico diálogo ecuménico en Chile", 329-351.

Reseñas:

E. BONS (ed.), "*Car c'est l'amour qui me plait, non le sacrifice...*" *Recherches sur Osée 6:6 et son interpretation juive et chrétienne* (Arturo Bravo) 353-355.

Volumen 10.1/abril 2008

Artículos:

CRISTIÁN BORGÑO, "Bioética y Magisterio de la Iglesia", 5-19.

BEATRIZ SCHAND, "Mujer y medicina: aportes específicos de una realidad", 21-30.

FRANCISCO J. LEÓN CORREA, "El diálogo bioético en las Técnicas de Reproducción Asistida", 31-42.

GERARDO PERAZZO – LILIAN GARGIULO, "Cuestiones éticas sobre los 'bebés medicamento'", 43-51.

CRISTIÁN BORGÑO, "Proyectos de ley sobre las uniones homosexuales en Italia", 67-83.

AGOSTINO MOLteni, "Fe cristiana y problemáticas morales", 85-92.

CARMEN GLORIA FRAILE, "Educación sexual: deuda y desafío cultural", 93-104.

BELÉN TELL, "El 'No matarás' y su fundamentación antropológica", 105-112.

GERARDO PERAZZO – LILIAN GARGIULO, "Encuesta en dos centros educativos católicos de Buenos Aires sobre aborto y fecundación artificial", 113-122.

Volumen 10.2/octubre 2008

Artículos:

PABLO URIBE ULLOA, "Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares", 129-151.

DANIEL GAMARRA, "Tomás de Aquino: creación y vida espiritual", 153-188.

ANNELIESE MEIS, "La Antropología Teológica en el documento de Aparecida", 189-211.

HERNÁN CARDONA, "El anuncio de la palabra de Dios en la universidad", 213-226.

DIEGO MELO CARRASCO, "Notas sobre la imagen del patriarca Abraham en el Islam", 227-233.

Volumen 11.1/primer semestre 2009

Artículos:

MARCO BUVINIC M., "La mariología a la luz de Aparecida", 7-22.

CESAR CARBULLANCA N., "Palabra de Dios y Aparecida. Reflexiones entre exégesis y teología de la Palabra de Dios", 23-43.

DIEGO IRARRÁZAVAL, "Cristianismo del pueblo y su misión", 45-63.

SERGIO ZAÑARTU, "Ignacio de Antioquía treinta años después", 65-79.

AGOSTINO MOLteni, "Sugerencias de San Ireneo para la teología fundamental", 81-105.

MARIO FARÍAS GUTIÉRREZ, "Pascal y la otra modernidad: Apología del corazón", 107-121.

EDITH GONZÁLEZ BERNAL, "La didáctica en los métodos de la teología", 123-143.

PABLO URIBE ULLOA, "Diez años de Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción: ATUCSC 1998-2008", 145-167.

Volumen 11.2/segundo semestre 2009

Artículos:

ALBERTO SUTIL, "Caridad pastoral y alegría apostólica desde Trento hasta el Vaticano II", 183-240.

JUAN CARLOS CORTEZ CARRASCO, "Del desencanto existencial a la indiferencia religiosa", 241-275.

CRISTINA SILVA MÉMOLI, "Discípulas en el tiempo de Jesús", 277-311.

PATRICIO MERINO BEAS, "Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas", 313-332.

NELSON JARA ADASME, "La religiosidad popular en la zona central de Chile, elementos para la reflexión teológica y su orientación pastoral", 333-383.

Reseñas:

S. SILVA RETAMALES, *Jesús de Nazaret y sus discípulos. Aproximación bíblica al discipulado desde los discípulos* (Arturo Bravo) 385-389.

- D. CHIQUETE Y L. ORELLANA (Eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II-III. Identidad, teología, historia* (Patricio Merino Beas) 391-393.
- JUAN CARLOS INOSTROZA (Ed.), *Evangelización, diálogo y compromiso social en camino hacia el Bicentenario* (Claudia Pedreros Silva) 395-396.
- FR. RAFAEL ALBORNOZ, *Una página olvidada de la historia del arte* (Ramón Ramírez) 397-411.

Volumen 12.1/primer semestre 2010

Artículos:

- AGOSTINO MOLteni, “1 Pedro 3,15 y la teología fundamental”, 7-55.
- JOSÉ LUIS DE MIGUEL FERNÁNDEZ, “La relación temporal-espacial del ser humano con lo sagrado: una nueva forma de existir”, 57-74.
- RAFAEL ÁNGEL GARCÍA LOZANO, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, 75-90.
- BERNARDETH CARMEN CAERO BUSTILLOS, “¿La mano de una mujer? Aspecto histórico, género literario y teología del libro de Rut”, 91-103.
- PABLO URIBE ULLOA, “ ‘Os conjuro hijas de Jerusalén...’. Acercamiento textual a Ct 2,7; 3,5; 5,8; 8,4, 105-122.
- PAMELA PEDREROS SILVA, “Educación, política y eugenesia. XV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida 2009”, 123-141.
- DIETRICH LORENZ DAIBER, “Hacia un concepto de vida en las palabras, en el pensamiento y en las intervenciones del Cardenal Raúl Silva Henríquez”, 143-170.

Reseñas:

- P. URIBE ULLOA - J.C. INOSTROZA (Coods.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana* (Diego Melo Carrasco) 171-172.
- AGOSTINO MOLteni, *Studium et Curiositas. El estudio y la curiosidad según Santo Tomás de Aquino (S th II-II, qq. 166-167)* (Juan Carlos Inostroza) 173-174.
- MARCIAL SÁNCHEZ GAETE (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual* (Ramón Ramírez) 175-177.
- MIGUEL ÁNGEL MANSILLA, *La Cruz y la Esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* (Patricio Merino Beas) 179-181.

Volumen 12.2/segundo semestre 2010

Artículos:

- DIETRICH LORENZ DAIBER, “Hacia una comprensión del contexto eclesial de la figura ética del Cardenal Raúl Silva Henríquez (1961-1983)”, 195-231.
- PATRICIO FUENTES BENAVIDES, “Introducir a la celebración del Misterio. La dimensión mistagógica del ministerio de la Presidencia litúrgica”, 233-264.
- HERNANDO BARRIOS TAO, “La teología del hecho religioso en el contexto del exilio: Un acercamiento a partir de los profetas”, 265-285.
- JOSÉ ALFREDO NORATTO GUTIÉRREZ - GABRIEL SUÁREZ MEDINA, “Los caminos de la hermenéutica teológica. Naturaleza - Proceso – Componentes”, 287-325.
- CARLOS ARBOLEDA MORA, “Renovación del Cristianismo: Deus Caritas Est y Documento de Aparecida”, 327-352.
- CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ, “Jesús, pseudoprofeta y corruptor del pueblo: Una lectura pragmática de Dt 21, 20-23 en el dicho de Q 7,34”, 353-373.

Notas⁹:

- LUIS RIFO FELIÚ, “Bioética médica en régimen de integración básico-clínico, un modo nuevo de formar médicos”, 375-391.
- ANTONIO MORENO CASAMITJANA, “Anunciaré de generación en generación tu verdad (Sal 89,2b)”, 393-400.

Reseñas:

- JOSÉ GRANADOS GARCÍA, *Teología de los Misterios de la Vida de Jesús* (Patricio Merino Beas) 401-403.
- SANTIAGO MARTÍN, *El evangelio secreto de la Virgen María* (Cecilio De Miguel) 405-407.
- SEMINARIO PONTIFICIO MAYOR, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile, vol. 27* (Ramón Ramírez) 409-410.

⁹ A partir de este número, la Revista ha incorporado la sección “notas” donde se publican artículos cortos, ensayos u otros textos que informan sobre el quehacer del Instituto de Teología de la Universidad Católica Sma. Concepción.

Volumen 13.1/primer semestre 2011

Artículos:

- AGOSTINO MOLTENI, "La Iglesia en el mundo según el De civitate Dei de San Agustín", 7-39.
- CÉSAR IZQUIERDO, "Palabra de verdad y evangelio de salvación. A propósito de la vuelta a la conversión", 41-59.
- LUIS SANTAMARÍA DEL RÍO, "La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick", 61-118.
- PATRICIO MERINO BEAS, "El diálogo ecuménico como ejercicio de la fraternidad cristiana. Bases para una pastoral ecuménica", 119-142.
- ALEXANDRA AINZ, "Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición", 143-171.
- FRANCISCO MENA OREAMUNO, "Santiago: estructura y retórica de la integridad", 173-222.
- EDITH GONZÁLEZ BERNAL, "La espiritualidad en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez", 223-254.

Notas:

- ARTURO BRAVO RETAMAL, "Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración", 255-270.
- CARDENAL JORGE A. MEDINA ESTÉVEZ, "Reflexiones acerca de la purificación espiritual", 271-283.

Reseñas:

- J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico teológica* (Claudio Soto H.) 285-288.
- A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico teológico sobre el misterio eucarístico* (José Manuel Fidalgo Alaiz) 289-292.
- M. SÁNCHEZ GAETE (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile, Tomo II: La Iglesia en tiempos de independencia* (Ramón Ramírez) 293-294.

Volumen 13.2 / Segundo Semestre de 2011

Artículos:

- CESAR CARBULLANCA, "El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la Cristología del Hijo del hombre Joánico", 307-334.

- HERNÁN CARDONA RAMÍREZ, “El vino sobreabundante y de excelente calidad. Matices bíblicos en Juan 2,1-12”, 335-372.
- PABLO URIBE ULLOA, “Pasado y presente de los estudios bíblicos en Chile”, 373-395.
- PABLO BLANCO, “«Servidores de vuestra alegría» (2 Co 1,24). La teología del ministerio en Joseph Ratzinger”, 397-423.
- JOSÉ PÉREZ GUADALUPE, “El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente?”, 425-455.
- RICARDO ANTONCICH, “La caridad en la verdad del trabajo desde la fenomenología de la persona. Aproximación al magisterio social de Juan Pablo II y Benedicto XVI”, 457-490.
- DIEGO MARULANDA DÍAZ, “Crítica al sujeto moderno desde Heidegger y apertura al problema de Dios”, 491-513.

Notas:

- JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, “Retos de la sociedad contemporánea a la universidad católica”, 515-535.
- MARÍA BELÉN TELL – PATRICIO MERINO BEAS, “Ciencia y religión: Hacia una propuesta de integración de saberes”, 537-549.

Reseñas:

- G. H. BAUDRY, *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, (Javier del Ángel de los Santos) 551-553.
- E. R. MOROS, *La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, (Martín Montoya Camacho) 555-556.

Volumen 14.1 / Primer Semestre de 2012

Artículos:

- GUILLERMO ROSAS, “La fuerza positiva de la Liturgia del Vaticano II. A casi 50 años de Sacrosanctum Concilium”, 7-26.
- OLGA CONSUELO VÉLEZ CARO, “Espiritualidad laical para el siglo XXI”, 27-52.
- JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, “Gabriela Mistral y la Biblia”, 53-98.
- CÉSAR IZQUIERDO, “La simbología eclesial en las Homilias sobre el Cantar de los Cantares, de Gregorio de Nisa”, 99-114.
- ALEX VIGUERAS CHERRES, “Dios como “futuro absoluto” en Karl Rahner”, 115-139.
- JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS, “Panorama ético de la encíclica Caritas in veritate”, 141-161.

Notas:

GERMÁN ROBERTO MAHECHA CLAVIJO, "Ecología y religiones. Aportes para el diálogo", 163-210.

JOSÉ MANUEL FIDALGO, "Mundo global y responsabilidad cristiana. Apuntes teológicos en el pensamiento de R. Guardini", 211-227.

Reseñas:

G. K. CHESTERTON, *Por qué soy católico, El buey mudo*, (Claudio Soto), 224-234.

BENEDICTO XVI, *Los Apóstoles y los primeros discípulos de Cristo*, (Benny Suwito), 235-236.

D. CHIQUETE - L. ORELLANA (Eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV. Identidad, teología, historia*, (Patricio Merino Beas) 237-238.

D. CHIQUETE - L. ORELLANA (Eds.), *La religión en Chile del Bicentenario. Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos*, (Patricio Merino Beas), 238-239.

Volumen 14.2 / Segundo Semestre de 2012

Artículos:

MARCOS BUVINIC MARTINIC, "Desafíos de la nueva evangelización", 253-277.

PABLO BLANCO SARTO, "Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph", 279-329.

TARCISIO GAITÁN BRICEÑO, "Función de Is 7,17 en su contexto inmediato y el ambiguo signo del Emmanuel", 331-347.

VÍCTOR M. MARTÍNEZ MORALES, "Vida de humanidad, vida de Dios. Elementos para una antropología teológica latinoamericana", 349-369.

LUIS SANTAMARÍA DEL RÍO, "Gavin D'Costa: del inclusivismo a la teología trinitaria de las religiones", 371-433.

BAYRON OSORIO, "Jesús de Nazaret: un modelo antropológico para el diálogo", 435-462.

CARLOS ISLER SOTO, "La deshelenización del cristianismo en Thomas Hobbes", 463-492.

Notas:

PEDRO OSSANDÓN BULJEVIC, "Aparecida como una Animación de la Vida en el Espíritu. A cinco años de su promulgación", 493-502.

CARLOS A. CASANOVA – JUAN EDUARDO CARREÑO – ALEJANDRO SERANI, "¿Cuándo se inicia la vida humana en los procedimientos artificiales de su generación? Una respuesta al artículo: 'Urgencia de la bioética ante la biotecnología: ¿Cómo identificar al ser humano unicelular?'" , 503-521.

Reseñas:

CARLOS MARÍA GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, (Patricio Merino Beas) 523-525.

RODRIGO VIDAL ROJAS, *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*, (Patricio Merino Beas) 527-529.

CHARLES PÉGUY, *Clío: Diálogo entre la historia y el alma pagana*, (Agostino Molteni), 531-532.

PAUL RICOEUR, *La logica di Gesù. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose*, (Agostino Molteni) 533-536.

Volumen 15.1 / Primer Semestre de 2013

Artículos:

JOSÉ LUIS BARRIOCANAL GÓMEZ, “Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez”, 7-32.

MARIO DE FRANCA MIRANDA, “A ação de deus no mundo segundo Karl Rahner”, 33-57.

CÉSAR CARBULLANCA GÓMEZ, “Arrebato al Cielo y justicia de Dios. Estudio del imaginario del ascenso”, 59-87.

DIEGO IRARRÁZAVAL, “Espiritualidad de la gente común: ¿un signo de los tiempos?”, 89-101.

ALEXANDRA AINZ GALENDE, “El emerger de los Hermanos Musulmanes, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses: ¿cuestiones comunes?”, 103-128.

LUIS NAHUELANCA MUÑOZ, “La Iglesia Chilena postconciliar a la luz de sus Orientaciones Pastorales. Hitos del camino de una Iglesia Sinodal”, 129-179.

JORGE MENDOZA VALDEBENITO, “Evangelización y cultura de la Gaudium et Spes a los desafíos actuales”, 181-195.

Notas:

SERGIO SILVA, “La fe”, 197-215.

CRISTIAN RONCAGLILO, “La fe en ‘alguien’, fundamento del discípulo y de su acción a la luz de Aparecida”, 217-237.

Reseñas:

M. GONZÁLEZ CRUZ, *Teología de la misericordia, implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/1478-1565)*, (Diego Mundaca) 239-241.

F. GARCÍA LÓPEZ, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, (Pablo Uribe Ulloa) 243-246.

3. TEMAS

Sagrada Escritura

- ARENS K., EDUARDO, “La alegría como actitud básica del Discípulo ‘estén siempre alegres’ (1Tes 5,16)”, *An.teol.* 6.1 (2004) 75-91.
- BACARREZA, FELIPE, “El apocalipsis de san Juan”, *An.teol.* 2.1 (2000) 23-44.
- BACARREZA, FELIPE, “El Espíritu Santo en San Lucas”, *An.teol.* 0 (1998) 23-43.
- BACARREZA, FELIPE, “El Padre en el Evangelio de san Juan”, *An.teol.* 1.2 (1999) 97-113.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, JOSÉ LUIS, “Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez”, *An.teol.* 15.1 (2013) 7-32.
- BARRIOS TAO, HERNANDO, “La teología del hecho religioso en el contexto del exilio: Un acercamiento a partir de los profetas”, *An.teol.* 12.2 (2010) 265-285.
- BRAVO, ARTURO, “Entre Jonás y Jesús. Aportes desde la Biblia para la transformación social en Chile”, *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 63-80.
- BRAVO, ARTURO, “Quien no sea como un principito, no entrará... Reflexiones sobre ‘El Principito’ y la Biblia”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 173-182.
- BRAVO, ARTURO, “Yahveh: El Dios-con-nosotros”, *An.teol.* 8.2 (2006) 23-30.
- CAERO BUSTILLOS, BERNARDETH CARMEN, “¿La mano de una mujer? Aspecto histórico, género literario y teología del libro de Rut”, *An.teol.* 12.1 (2010) 91-103.
- CARBULLANCA GÓMEZ, CÉSAR, “Arrebato al Cielo y justicia de Dios. Estudio del imaginario del ascenso”, *An.teol.* 15.1 (2013) 59-87.
- CARBULLANCA N., CESAR, “Palabra de Dios y Aparecida. Reflexiones entre exégesis y teología de la Palabra de Dios”, *An.teol.* 11.1 (2009) 23-43.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, CÉSAR, “Jesús, pseudoprofeta y corruptor del pueblo: Una lectura pragmática de Dt 21, 20-23 en el dicho de Q 7,34”, *An.teol.* 12.2 (2010) 353-373.
- CARBULLANCA, CESAR, “El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la Cristología del Hijo del hombre Joánico”, *An.teol.* 13.2 (2011) 307-334.
- CARDONA RAMÍREZ, HERNÁN, “El vino sobreabundante y de excelente calidad. Matrices bíblicas en Juan 2,1-12”, *An.teol.* 13.2 (2011) 335-372.
- CARDONA, HERNÁN, “Jesús de Nazaret, manantial perenne del discipulado según el evangelio ‘Q’”, *An.teol.* 9.2 (2007) 253-271.
- GAITÁN BRICEÑO, TARCISIO, “Función de Is 7,17 en su contexto inmediato y el ambiguo signo del Emmanuel”, *An.teol.* 14.2 (2012) 331-347.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, “Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios”, *An.teol.* 8.2 (2006) 5-21.

- HARIRE, KAMEL, "Explicación Francesa del micro-relato: 'El ciego de nacimiento convertido en vidente'", *An.teol.* 9.1 (2007) 133-168.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "'Imagen' en el Evangelio de Tomás copto", *An.teol.* 2.2 (2000) 89-100.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "El rostro glorioso de Moisés. Interpretación de 2 Co 2,14-3,11", *An.teol.* 4.1 (2002) 3-30.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "La libertad del Evangelio. Interpretación de 1 Co 9,3", *An.teol.* 1.2 (1999) 157-160.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "La mentalidad apocalíptica", *An.teol.* 2.1 (2000) 17-22.
- MENA OREAMUNO, FRANCISCO, "Santiago: estructura y retórica de la integridad", *An.teol.* 13.1 (2011) 173-222.
- MOLTENI, AGOSTINO, "1 Pedro 3,15 y la teología fundamental", *An.teol.* 12.1 (2010) 7-55.
- MORENO, ANTONIO, "El Espíritu Santo en el Antiguo Testamento", *An.teol.* 0 (1998) 13-21.
- ONORO, FIDEL, "Entrar en el reino: La dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias", *An.teol.* 9.2 (2007) 273-285.
- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, "Gabriela Mistral y la Biblia", *An.teol.* 14.1 (2012) 53-98.
- URIBE ULLOA, PABLO, "'Os conjuro hijas de Jerusalén...'. Acercamiento textual a Ct 2,7; 3,5; 5,8; 8,4", *An.teol.* 12.1 (2010) 105-122.
- URIBE ULLOA, PABLO, "Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares", *An.teol.* 10.2 (2008) 129-151.
- URIBE ULLOA, PABLO, "Pasado y presente de los estudios bíblicos en Chile", *An.teol.* 13.2 (2011) 373-395.

Patrología

- CERDA, CATALINA, "La defensa de la antropología cristiana en el *Adversus Haereses*", *An.teol.* 8.1 (2006) 23-50.
- IZQUIERDO, CÉSAR, "La simbología eclesial en las Homilias sobre el Cantar de los Cantares, de Gregorio de Nisa", *An.teol.* 14.1 (2012) 99-114.
- MOLTENI, AGOSTINO, "La Iglesia en el mundo según el De civitate Dei de San Agustín", *An.teol.* 13.1 (2011) 7-39.
- MOLTENI, AGOSTINO, "Sugerencias de San Ireneo para la teología fundamental", *An.teol.* 11.1 (2009) 81-105.
- PIERANTONI, CLAUDIO, "'La creación y conversión de los ángeles en el De Civita-

- te Dei. La aporía de la Sabiduría creada como paradigma de la metafísica agustiniana”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 183-197.
- REYES, EVA, “‘Si no te conoces, ¡oh la más bella de las mujeres...’ Una reflexión a partir del comentario del Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa”, *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 115-124.
- REYES, EVA, “La figura de la esposa en el Cantar de los Cantares, en las Homilías I a IV de Gregorio de Nisa”, *An.teol.* 2.2 (2000) 101-127.
- REYES, EVA, “Reflexiones desde los padres de la iglesia y de la teología mística en Guillermo de Saint-Thierry”, *An.teol.* 8.1 (2006) 51-63.
- ZAÑARTU, SERGIO, “Ignacio de Antioquía treinta años después”, *An.teol.* 11.1 (2009) 65-79.

Teología sistemática

- ANTONCICH, RICARDO, “La caridad en la verdad del trabajo desde la fenomenología de la persona. Aproximación al magisterio social de Juan Pablo II y Benedicto XVI”, *An.teol.* 13.2 (2011) 457-490.
- ARBOLEDA MORA, CARLOS, “Renovación del Cristianismo: Deus Caritas Est y Documento de Aparecida”, *An.teol.* 12.2 (2010) 327-352.
- ARTEAGA, ANDRÉS, “‘Ad Patrem’, el verdadero retorno a la fuente. Dios Padre en los textos del Concilio Vaticano II”, *An.teol.* 1.2 (1999) 145-155.
- BACARREZA, FELIPE, “La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación ‘Dei Verbum’, *An.teol.* 6.1 (2004) 3-24.
- BACARREZA, FELIPE, “María, Virgen y Esposa”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 25-54.
- BLANCO SARTO, PABLO, “Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph”, *An.teol.* 14.2 (2012) 279-329.
- BLANCO, PABLO, “«Servidores de vuestra alegría» (2 Co 1,24). La teología del ministerio en Joseph Ratzinger”, *An.teol.* 13.2 (2011) 397-423.
- BUVINIC M, MARCO, “La mariología a la luz de Aparecida”, *An.teol.* 11.1 (2009) 7-22.
- BUVINIC MARTINIC, MARCOS, “Desafíos de la nueva evangelización”, *An.teol.* 14.2 (2012) 253-277.
- CÁRDENAS, RENATO, “Una visión escatológica del *Monologion* de Anselmo de Canterbury”, *An.teol.* 3.1 (2001) 45-67.
- CARDONA, HERNÁN, “El anuncio de la palabra de Dios en la universidad”, *An.teol.* 10.2 (2008) 213-226.
- CASALE, CARLOS, “El dilema fe y razón en Ricardo de San Victor a partir de la lectura del *De Trinitate*”, *An.teol.* 9.1 (2007) 69-117.

- CASALE, CARLOS, "El dilema fe y razón en Ricardo de San Víctor a partir de la lectura del *De Trinitate*", *An.teol.* 9.1 (2007) 69-117.
- CORREA, FRANCISCO, "Una aproximación al tema de la 'resurrección de la carne' en la obra de Karl Rahner", *An.teol.* 2.2 (2000) 153-176.
- DE FRANCA MIRANDA, MARIO, "A ação de deus no mundo segundo Karl Rahner", *An.teol.* 15.1 (2013) 33-57.
- FARIAS, MARIO, "La llamada a la vida divina. El sobrenatural en henri de Lubac", *An.teol.* 4.2 (2002);5.1 (2003);5.2 (2003) 81-113.
- FERNÁNDEZ, SAMUEL, "La cristología implícita en el martirio de Esteban", *An.teol.* 9.1 (2007)119-132.
- FIDALGO, JOSÉ MANUEL, "Mundo global y responsabilidad cristiana. Apuntes teológicos en el pensamiento de R. Guardini", *An.teol.* 14.1 (2012) 211-227.
- FLECHA ANDRÉS, JOSÉ-ROMÁN, "Panorama ético de la encíclica Caritas in veritate", *An.teol.* 14.1 (2012) 141-161.
- FLECHA, JOSÉ-ROMÁN, "Mística y ética", *An.teol.* 9.1 (2007) 53-67.
- FUENTES BENAVIDES, PATRICIO, "Introducir a la celebración del Misterio. La dimensión mistagógica del ministerio de la Presidencia litúrgica", *An.teol.* 12.2 (2010) 233-264.
- GAMARRA, DANIEL, "Tomás de Aquino: creación y vida espiritual", *An.teol.* 10.2 (2008).
- GARCÍA LOZANO, RAFAEL ÁNGEL, "La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea", *An.teol.* 12.1 (2010) 75-90.
- GARCÍA, EMILIO, "Del morir y de la muerte en las Coplas de Jorge Manrique", *An.teol.* 9.2 (2007) 287-306.
- GONZÁLEZ BERNAL, EDITH, "La espiritualidad en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez", *An.teol.* 13.1 (2011) 223-254.
- HUBERT, ANDRÉ, "La creación en el *Monologion* de Anselmo de Canterbury", *An.teol.* 3.1 (2001) 5-43.
- IRARRÁZVAL, DIEGO, "Espiritualidad de la gente común: ¿un signo de los tiempos?", *An.teol.* 15.1 (2013) 89-101.
- IZQUIERDO, CÉSAR, "Palabra de verdad y evangelio de salvación. A propósito de la vuelta a la conversión", *An.teol.* 13.1 (2011) 41-59.
- JARA ADASME, NELSON, "La religiosidad popular en la zona central de Chile, elementos para la reflexión teológica y su orientación pastoral", *An.teol.* 11.2 (2009) 333-383.
- LORENZ DAIBER, DIETRICH, "Hacia una comprensión del contexto eclesial de la figura ética del Cardenal Raúl Silva Henríquez (1961-1983)", *An.teol.* 12.2 (2010) 195-231.

- MARÍN JARA, JUAN CARLOS, “La Palabra de Dios en la celebración litúrgica (I)”, *An.teol.* 4.1 (2002) 59-90.
- MARÍN JARA, JUAN CARLOS, “La Palabra de Dios en la celebración Litúrgica (II)”, *An.teol.* 6.1 (2004) 37-63.
- MARTÍNEZ MORALES, VÍCTOR M., “Vida de humanidad, vida de Dios. Elementos para una antropología teológica latinoamericana”, *An.teol.* 14.2 (2012) 349-369.
- MEDINA ESTÉVEZ, CARDENAL JORGE A, “Reflexiones acerca de la purificación espiritual”, *An.teol.* 13.1 (2011) 271-283.
- MEDINA ESTÉVEZ, JORGE, “Consideraciones sobre la autoridad episcopal en la Iglesia”, *An.teol.* 9.1 (2007) 41-51.
- MEDINA ESTÉVEZ, JORGE, “Presentación del Opúsculo de la Castidad”, *An.teol.* 6.1 (2004) 65-73.
- MEIS, ANNELIESE, “La Antropología Teológica en el documento de Aparecida”, *An.teol.* 10.2 (2008) 189-211.
- MEIS, ANNELIESE, “Los presupuestos antropológicos del dogma de la inmaculada Concepción”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 5-23.
- MEIS, ANNELIESE, “El Espíritu Santo y la Eucaristía”, *An.teol.* 3.1 (2001) 109-122.
- MEIS, ANNELIESE, “El Espíritu, un aporte patrístico a Occidente”, *An.teol.* 0 (1998) 55-72.
- MENDOZA VALDEBENITO, JORGE, “Evangelización y cultura de la Gaudium et Spes a los desafíos actuales”, *An.teol.* 15.1 (2013) 181-195.
- MERINO BEAS, PATRICIO, “El diálogo ecuménico como ejercicio de la fraternidad cristiana. Bases para una pastoral ecuménica”, *An.teol.* 13.1 (2011) 119-142.
- MERINO BEAS, PATRICIO, “Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas”, *An.teol.* 11.2 (2009) 313-332.
- MERINO, PATRICIO, “La categoría ‘Signos de los tiempos’. Sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *An.teol.* 8.1 (2006) 65-178.
- MERINO, PATRICIO, “La escatología y la teología de la historia como contexto para la comprensión de los signos de los tiempos”, *An.teol.* 8.2 (2006) 31-43.
- MOLTENI, AGOSTINO, “Fe cristiana y problemáticas morales”, *An.teol.* 10.1 (2008) 85-92.
- NOEMI, JUAN, “Dios Padre Creador”, *An.teol.* 1.2 (1999) 133-144.
- NOEMI, JUAN, “Espiritualidad del laico”, *An.teol.* 9.1 (2007) 169-172.
- NOEMI, JUAN, “La esperanza como virtud del Espíritu”, *An.teol.* 0 (1998) 87-98.
- NORATTO GUTIÉRREZ, JOSÉ ALFREDO - SUÁREZ MEDINA, GABRIEL, “Los caminos de la hermenéutica teológica. Naturaleza - Proceso - Componentes”, *An.teol.* 12.2 (2010) 287-325.
- OSORIO, BAYRON, “Jesús de Nazaret: un modelo antropológico para el diálogo”, *An.teol.* 14.2 (2012) 435-462.

- OSSANDÓN BULJEVIC, PEDRO, "Aparecida como una Animación de la Vida en el Espíritu. A cinco años de su promulgación", *An.teol.* 14.2 (2012) 493-502.
- REYES, EVA, "La confluencia del dogma mariano: valoraciones y perspectivas", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 71-82.
- RIFO, LUIS, "Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia en la teología del Padre Juan González Arintero", *An.teol.* 2.2 (2000) 129-137.
- RIFO, LUIS, "El principio petrino en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar", *An.teol.* 1.1 (1999) 47- 84.
- RONCAGLIOLO, CRISTIAN, "La fe en 'alguien', fundamento del discípulo y de su acción a la luz de Aparecida", *An.teol.* 15.1 (2013) 217-237.
- ROSAS, GUILLERMO, "La fuerza positiva de la Liturgia del Vaticano II. A casi 50 años de Sacrosanctum Concilium", *An.teol.* 14.1 (2012) 7-26.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, "Gavin D'Costa: del inclusivismo a la teología trinitaria de las religiones", *An.teol.* 14.2 (2012) 371-433.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, "La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick", *An.teol.* 13.1 (2011) 61-118.
- SILVA MÉMOLI, CRISTINA, "Discípulas en el tiempo de Jesús", *An.teol.* 11.2 (2009) 277-311.
- SILVA, SERGIO, "La fe", *An.teol.* 15.1 (2013) 197-215.
- STEGMEIER, FRANCISCO JAVIER, "El hombre *capax Dei*. Fundamento de la dignidad humana", *An.teol.* 2.2 (2000) 139-152.
- STEGMEIER, FRANCISCO JAVIER, "Principios y orientaciones para el uso de la doctrina y del método de Tomás de Aquino según la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI", *An.teol.* 1.1 (1999) 23-46.
- SUTIL, ALBERTO, "Caridad pastoral y alegría apostólica desde Trento hasta el Vaticano II", *An.teol.* 11.2 (2009) 183-240.
- VÉLEZ CARO, OLGA CONSUELO, "Espiritualidad laical para el siglo XXI", *An.teol.* 14.1 (2012) 27-52.
- VIGUERAS CHERRES, ALEX, "Dios como "futuro absoluto" en Karl Rahner", *An.teol.* 14.1 (2012) 115-139.
- ZAÑARTU, SERGIO, "Algunas consideraciones sobre el misterio Trinitario ante la unidad y pluralidad", *An.teol.* 3.1 (2001) 123-131.
- ZAÑARTU, SERGIO, "El Espíritu y el Hijo. Breve reflexión teológica y ecuménica", *An.teol.* 0 (1998) 45-54.
- ZAÑARTU, SERGIO, "La monarquía del Padre", *An.teol.* 1.2 (1999) 115-131.

Historia de la Iglesia

- PÉREZ GUADALUPE, JOSÉ, “El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente?”, *An.teol.* 13.2 (2011) 425-455.
- NAHUELANCA MUÑOZ, LUIS, “La Iglesia Chilena postconciliar a la luz de sus Orientaciones Pastorales. Hitos del camino de una Iglesia Sinodal”, *An.teol.* 15.1 (2013) 129-179.
- ARENAS, JOSÉ MANUEL, “El retorno de la compañía de Jesús a Chile”, *An.teol.* 2.1 (2000) 61-68.
- BERRÍOS, FERNANDO, “Una aproximación al ritual, de la dedicación de la iglesia en el pontifical romano-germánico del siglo X”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 83-96.
- ESPINOSA, PEDRO, “Prisciliano de Ávila”, *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 3-29.
- HUBERT, ANDRÉ, “Algunas cartas y oraciones de Anselmo de Canterbury”, *An.teol.* 3.1 (2001) 69-83.
- HUBERT, ANDRÉ, “El argumento ontológico en la teología de san Anselmo”, *An.teol.* 1.1 (1999) 7- 21.
- HUBERT, ANDRÉ, “Teología monástica y teología escolástica. El aporte de san Anselmo de canterbury”, *An.teol.* 2.1 (2000) 45-59.
- RAMÍREZ, RAMÓN, “Archivos parroquiales de la Arquidiócesis de Concepción”, *An.teol.* 6.1 (2004) 129-132.
- RAMÍREZ, RAMÓN, “Detalles de documentación histórica dominicana de Chile”, *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 31-46.
- RAMÍREZ, RAMÓN, “Los dominicos en Concepción”, *An.teol.* 3.1 (2001) 157-170.
- RAMÍREZ, RAMÓN, “Un teólogo chileno, Fr. Domingo Aracena, O. P. y la Inmaculada Concepción de María”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 55-70.

Religión

- MAHECHA CLAVIJO, GERMÁN ROBERTO, “Ecología y religiones. Aportes para el diálogo”, *An.teol.* 14.1 (2012) 163-210.
- BELÉN TELL, MARÍA – MERINO BEAS, PATRICIO, “Ciencia y religión: Hacia una propuesta de integración de saberes”, *An.teol.* 13.2 (2011) 537-549.

- AINZ GALENDE, ALEXANDRA, “El emerger de los Hermanos Musulmanes, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses: ¿cuestiones comunes?”, *An.teol.* 15.1 (2013) 103-128.
- CORTEZ CARRASCO, JUAN CARLOS, “Del desencanto existencial a la indiferencia religiosa”, *An.teol.* 11.2 (2009) 241-275.
- DE MIGUEL FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS, “La relación temporal-espacial del ser humano con lo sagrado: una nueva forma de existir”, *An.teol.* 12.1 (2010) 57-74.
- ALVARADO BORGÑO, MIGUEL, “Notas sobre el itinerario de la comprensión del sincretismo religioso por parte de las elites católicas latinoamericanas”, *An.teol.* 4.1 (2002) 31-58.
- DE MIGUEL, JOSÉ LUIS, “Culturas y anuncio del Evangelio. Un acercamiento antropológico”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 199-224.
- ESCOBAR, JUAN, “La Teología de las Religiones y el Diálogo Interreligioso. Antes y después del Concilio Vaticano II”, *An.teol.* 6.1 (2004) 25-35.
- ESCOBAR, JUAN, “Términos clave para un auténtico diálogo ecuménico en Chile”, *An.teol.* 9.2 (2007) 329-351.
- ESPINOSA, PEDRO, “¿Es Chile un país católico? Hacia un nuevo catolicismo chileno”, *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 147-171.
- IRARRÁZAVAL, DIEGO, “Cristianismo del pueblo y su misión”, *An.teol.* 11.1 (2009) 45-63.
- MELO CARRASCO, DIEGO, “Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán”, *An.teol.* 8.2 (2006) 45-58.
- MELO CARRASCO, DIEGO, “Notas sobre la imagen del patriarca Abraham en el Islam”, *An.teol.* 10.2 (2008) 227-233.
- SANTAMARÍA, LUIS, “Internet como nuevo lugar de las sectas”, *An.teol.* 9.2 (2007) 307-327.
- SCHREIJÄCK, THOMAS, “Kirche und Theologie im Dialog der Religionen und Kulturen. 40 Jahre Nostra Aetate – 20 Jahre Theologie interkulturell”, *An.teol.* 9.2 (2007) 235-252.

Bioética

- CASANOVA, CARLOS A. –CARREÑO, JUAN EDUARDO –SERANI, ALEJANDRO, “¿Cuándo se inicia la vida humana en los procedimientos artificiales de su generación? Una respuesta al artículo: ‘Urgencia de la bioética ante la biotecnología: ¿Cómo identificar al ser humano unicelular?’”, *An.teol.* 14.2 (2012) 503-521.
- RIFO FELIÚ, LUIS, “Bioética médica en régimen de integración básico-clínico, un modo nuevo de formar médicos”, *An.teol.* 12.2 (2010) 375-391.

- ARENAS, ÁNGELA, “Pastoral de la Salud y Calidad de Vida en Adultos Mayores”, *An.teol.* 8.2 (2006) 79-92.
- BLÁZQUEZ, NICETO, “Bioética y teología”, *An.teol.* 8.1 (2006) 3-22.
- BORGOÑO, CRISTIÁN, “Bioética y Magisterio de la Iglesia”, *An.teol.* 10.1 (2008) 5-19.
- BORGOÑO, CRISTIÁN, “Proyectos de ley sobre las uniones homosexuales en Italia”, *An.teol.* 10.1 (2008) 67-83.
- CORNEJO, JUAN, “De la fe hacia la bioética”, *An.teol.* 8.2 (2006) 93-100.
- FRAILE, CARMEN GLORIA, “Educación sexual: deuda y desafío cultural”, *An.teol.* 10.1 (2008) 93-104.
- LEÓN CORREA, FRANCISCO J., “El diálogo bioético en las Técnicas de Reproducción Asistida”, *An.teol.* 10.1 (2008) 31-42.
- PAJARES, VÍCTOR, “Análisis de los parámetros de la calidad de vida”, *An.teol.* 8.2 (2006) 59-78.
- PERAZZO, GERARDO – LILIAN GARGIULO, “Cuestiones éticas sobre los ‘bebés medicamento’”, *An.teol.* 10.1 (2008) 43-51.
- PERAZZO, GERARDO – LILIAN GARGIULO, “Encuesta en dos centros educativos católicos de Buenos Aires sobre aborto y fecundación artificial”, *An.teol.* 10.1 (2008) 113-122.
- SCHAND, BEATRIZ, “Mujer y medicina: aportes específicos de una realidad”, *An.teol.* 10.1 (2008) 21-30.
- PEDREROS SILVA, PAMELA, “Educación, política y eugenesia. XV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida 2009”, *An.teol.* 12.1 (2010) 123-141.
- LORENZ DAIBER, DIETRICH, “Hacia un concepto de vida en las palabras, en el pensamiento y en las intervenciones del Cardenal Raúl Silva Henríquez”, *An.teol.* 12.1 (2010) 143-170.

Fe y razón

- MARULANDA DÍAZ, DIEGO, “Crítica al sujeto moderno desde Heidegger y apertura al problema de Dios”, *An.teol.* 13.2 (2011) 491-513.
- AINZ, ALEXANDRA, “Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición”, *An.teol.* 13.1 (2011) 143-171.
- ISLER SOTO, CARLOS, “La deshelenización del cristianismo en Thomas Hobbes”, *An.teol.* 14.2 (2012) 463-492.
- ANTOLA, AGUSTÍN, “La verdad como punto de encuentro entre la fe y la filosofía”, *An.teol.* 2.1 (2000) 5 -15.

- FARIÁS GUTIÉRREZ, MARIO, "Pascal y la otra modernidad: Apología del corazón", *An.teol.* 11.1 (2009) 107-121.
- MIRALBELL, IGNACIO, "Ideas para un realismo gnoseológico en la actualidad", *An.teol.* 3.1 (2001) 133-156.
- MOLTENI, AGOSTINO, "'La gente nueva y las súbitas ganancias' en la Divina Comedia", *An.teol.* 4.2 (2002);5.1 (2003);5.2 (2003) 47-61.
- MOLTENI, AGOSTINO, "Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano", *An.teol.* 9.1 (2007) 173-230.
- OTAIZA, MAURICIO, "Vida y muerte en la filosofía de Frankl", *An.teol.* 8.2 (2006) 101-113.
- SCHERZ, TOMÁS, "Razón y esperanza", *An.teol.* 0 (1998) 73-86.
- TELL, BELÉN, "El 'No matarás' y su fundamentación antropológica", *An.teol.* 10.1 (2008) 105-112.

Reseñas de libros

- A. García Ibáñez, *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico teológico sobre el misterio eucarístico* (José Manuel Fidalgo Alaiz), *An.teol.* 13.1 (2011) 289-292.
- A. Molteni, *Studium et Curiositas. El estudio y la curiosidad según Santo Tomás de Aquino (S th II-II, qq. 166-167)* (Juan Carlos Inostroza), *An.teol.* 12.1 (2010) 173-174.
- Benedicto XVI, *Los Apóstoles y los primeros discípulos de Cristo*, (Benny Suwito), *An.teol.* 14.1 (2012) 235-236.
- C. A. Zinder, *De semilla Anabautista* (Patricio Merino), *An.teol.* 8.2 (2006) 118.
- C. de Francisco Vega, *Las Iglesias Orientales Católicas. Identidad y Patrimonio* (C. Soto), *An.teol.* 1.2 (1999) 164-165.
- C.M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, (Patricio Merino Beas), 523-525.
- Ch. Péguy, *Clío: Diálogo entre la historia y el alma pagana*, (Agostino Molteni), *An.teol.* 14.2 (2012) 531-532.
- D. Chiquete - L. Orellana (Eds.), *La religión en Chile del Bicentenario. Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos*, (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 14.1 (2012) 238-239.
- D. Chiquete - L. Orellana (Eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II-III. Identidad, teología, historia* (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 11.2 (2009) 391-393.

- D. Chiquete - L. Orellana (Eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV. Identidad, teología, historia*, (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 14.1(2012) 237-238.
- E. Bons (ed.), “*Car c’est l’amour qui me plait, non le sacrifice...*” *Recherches sur Osée 6:6 et son interpretation juive et chrétienne* (Arturo Bravo) *An.teol.* 9.2 (2007) 353-355.
- E. Forment, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás* (C. Soto), *An.teol.* 2.1 (2000) 83.
- E. R. Moros, *La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, (Martín Montoya Camacho), *An.teol.* 13.2 (2011) 555-556.
- F. García López, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, (Pablo Uribe Ulloa), *An.teol.* 15.1 (2013) 243-246.
- Fr. R. Albornoz, *Una página olvidada de la historia del arte* (Ramón Ramírez), *An.teol.* 11.2 (2009) 397-411.
- G. H. Baudry, *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, (Javier del Ángel de los Santos), *An.teol.* 13.2 (2011) 551-553.
- G. K. Chesterton, *Por qué soy católico, El buey mudo*, (Claudio Soto), *An.teol.* 14.1 (2012) 224-234.
- Granjean, M., *Laïcs dans l’Eglise. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres* (A. Hubert), *An.teol.* 1.1 (1999) 85-87.
- I. Miralbell, *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad* (C. Soto), *An.teol.* 1.2 (1999) 163.
- J. C. Inostroza (Ed.), *Evangelización, diálogo y compromiso social en camino hacia el Bicentenario* (Claudia Pedreros Silva), *An.teol.* 11.2 (2009) 395-396.
- J. C. Urrea Viera, “*New Age*”. *Visión Histórico-Doctrinal y Principales desafíos* (R. Cárdenas), *ATUCSC* 1.1 (1999) 87-88.
- J. Granados García, *Teología de los Misterios de la Vida de Jesús* (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 12.2 (2010) 401-403.
- J. L. Bastero De Eleizalde, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico teológica* (Claudio Soto H.), *An.teol.* 13.1 (2011) 285-288.
- J. Vázquez Allegue, *La ‘regla de la comunidad de Qumrán’* *An.teol.* 8.2 (2006) (Pablo Uribe Ulloa), 119 – 120.
- L. Orellana U, *El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932* (Patricio Merino), *An.teol.* 8.2 (2006) 117.
- M. Á. Mansilla, *La Cruz y la Esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 12.1 (2010) 179-181.

- M. Abumalham, *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana* (Diego Melo), *An.teol.* 8.2 (2006) 121-124.
- M. González Cruz, *Teología de la misericordia, implícita en los escritos y en la praxis de Vasco de Quiroga (1470/1478-1565)*, (Diego Mundaca), *An.teol.* 15.1 (2013) 239-241.
- M. Sánchez Gaete (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile, Tomo II: La Iglesia en tiempos de independencia* (Ramón Ramírez), *An.teol.* 13.1 (2011) 293-294.
- M. Sánchez Gaete (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual* (Ramón Ramírez), *An.teol.* 12.1 (2010) 175-177.
- M. Toscano Lira – G. Ancochea Soto, *¿Qué decimos cuando decimos Dios?. El Dios que el hombre ha pensado*, (F. J. Stegmeier), *An.teol.* 6.1 (2004) 129-132.
- María Celestina Donadio Maggi de Gandolfi, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, *An.teol.* 1.2 (1999) 166-170.
- P. Ricoeur, *La logica di Gesù. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose*, (Agostino Molteni), *An.teol.* 14.2 (2012) 533-536.
- P. Uribe Ulloa - J.C. Inostroza (Coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana* (Diego Melo Carrasco), *An.teol.* 12.1 (2010) 171-172.
- R. Vidal Rojas, *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*, (Patricio Merino Beas), *An.teol.* 14.2 (2012) 527-529.
- S. Martín, *El evangelio secreto de la Virgen María* (Cecilio De Miguel), *An.teol.* 12.2 (2010) 405-407.
- S. Silva Retamales, *Jesús de Nazaret y sus discípulos. Aproximación bíblica al discipulado desde los discípulos* (Arturo Bravo), *An.teol.* 11.2 (2009) 385-389.
- Seminario Pontificio Mayor, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile, vol. 27* (Ramón Ramírez), *An.teol.* 12.2 (2010) 409-410.
- W. H. Shannon, *Anselm, The joy of faith* (A. Hubert), *An.teol.* 1.2 (1999) 161-162.

Varios

- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, “Retos de la sociedad contemporánea a la universidad católica”, *An.teol.* 13.2 (2011) 515-535.
- BRAVO RETAMAL, ARTURO, “Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración”, *An.teol.* 13.1 (2011) 255-270.
- BRAVO, ARTURO, “Anunciaré tu fidelidad”, *An.teol.* 9.1 (2007) 7-40.

- BRavo, ARTURO, "Presentación", *An.teol.* 9.1 (2007) 5-6.
- GONZÁLEZ BERNAL, EDITH, "La didáctica en los métodos de la teología", *An.teol.* 11.1 (2009) 123-143.
- URIBE ULLOA, PABLO, "Diez años de Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción: ATUCSC 1998-2008", *An.teol.* 11.1 (2009) 145-167.
- MORENO CASAMITJANA, ANTONIO, "Anunciaré de generación en generación tu verdad (Sal 89,2b)", *An.teol.* 12.2 (2010) 393-400.

4. AUTORES

- AINZ GALENDE, ALEXANDRA, "El emerger de los Hermanos Musulmanes, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses: ¿cuestiones comunes?", *An.teol.* 15.1 (2012) 103-128.
- AINZ, ALEXANDRA, "Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición", *An.teol.* 13.1 (2011) 143-171.
- ALVARADO BORGÑO, MIGUEL, "Notas sobre el itinerario de la comprensión del sincretismo religioso por parte de las elites católicas latinoamericanas", *An.teol.* 4.1 (2002) 31-58.
- ANTOLA, AGUSTÍN, "La verdad como punto de encuentro entre la fe y la filosofía", *An.teol.* 2.1 (2000) 5 -15.
- ANTONCICH, RICARDO, "La caridad en la verdad del trabajo desde la fenomenología de la persona. Aproximación al magisterio social de Juan Pablo II y Benedicto XVI", *An.teol.* 13.2 (2011) 457-490.
- ARBOLEDA MORA, CARLOS, "Renovación del Cristianismo: Deus Caritas Est y Documento de Aparecida", *An.teol.* 12.2 (2010) 327-352.
- ARENAS, ÁNGELA, "Pastoral de la Salud y Calidad de Vida en Adultos Mayores", *An.teol.* 8.2 (2006) 79-92.
- ARENAS, JOSÉ MANUEL, "El retorno de la compañía de Jesús a Chile", *An.teol.* 2.1 (2000) 61-68.
- ARENS K., EDUARDO, "La alegría como actitud básica del Discípulo 'estén siempre alegres' (1Tes 5,16)", *An.teol.* 6.1 (2004) 75-91.
- ARTEAGA, ANDRÉS, "'Ad Patrem', el verdadero retorno a la fuente. Dios Padre en los textos del Concilio Vaticano II", *An.teol.* 1.2 (1999) 145-155.
- BACARREZA, FELIPE, "El apocalipsis de san Juan", *An.teol.* 2.1 (2000) 23-44.
- BACARREZA, FELIPE, "El Espíritu Santo en San Lucas", *An.teol.* 0 (1998) 23-43.
- BACARREZA, FELIPE, "El Padre en el Evangelio de san Juan", *An.teol.* 1.2 (1999) 97-113.

- BACARREZA, FELIPE, "La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación 'Dei Verbum'", *An.teol.* 6.1 (2004) 3-24.
- BACARREZA, FELIPE, "La Eucaristía en el Evangelio de Juan", *An.teol.* 3.1 (2001) 91-108.
- BACARREZA, FELIPE, "María, Virgen y Esposa", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 25-54.
- BARRIOCANAL GÓMEZ, JOSÉ LUIS, "Violencia divina e imagen de Dios como rey y juez", *An.teol.* 15.1 (2012)7-32.
- BARRIOS TAO, HERNANDO, "La teología del hecho religioso en el contexto del exilio: Un acercamiento a partir de los profetas", *An.teol.* 12.2 (2010) 265-285.
- BELÉN TELL, MARÍA- MERINO BEAS, PATRICIO, "Ciencia y religión: Hacia una propuesta de integración de saberes", *An.teol.* 13.2 (2011) 537-549.
- BERRÍOS, FERNANDO, "Una aproximación al ritual, de la dedicación de la iglesia en el pontifical romano-germánico del siglo X", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 83-96.
- BLANCO, PABLO, "«Servidores de vuestra alegría» (2 Co 1,24). La teología del ministerio en Joseph Ratzinger", *An.teol.* 13.2 (2011) 397-423.
- BLÁZQUEZ, NICETO, "Bioética y teología", *An.teol.* 8.1 (2006) 3-22.
- BORGONO, CRISTIÁN, "Bioética y Magisterio de la Iglesia", *An.teol.* 10.1 (2008) 5-19.
- BORGONO, CRISTIÁN, "Proyectos de ley sobre las uniones homosexuales en Italia", *An.teol.* 10.1 (2008) 67-83.
- BRAVO RETAMAL, ARTURO, "Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración", *An.teol.* 13.1 (2011) 255-270.
- BRAVO, ARTURO, "Anunciaré tu fidelidad", *An.teol.* 9.1 (2007) 7-40.
- BRAVO, ARTURO, "Entre Jonás y Jesús. Aportes desde la Biblia para la transformación social en Chile", *An.teol.* 4.2 (2002);5.1 (2003);5.2 (2003) 63-80.
- BRAVO, ARTURO, "Presentación", *An.teol.* 9.1 (2007) 5-6.
- BRAVO, ARTURO, "Quien no sea como un principito, no entrará... Reflexiones sobre 'El Principito' y la Biblia", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 173-182.
- BRAVO, ARTURO, "Yahveh: El Dios-con-nosotros", *An.teol.* 8.2 (2006) 23-30.
- BUVINIC M, MARCO, "La mariología a la luz de Aparecida", *An.teol.* 11.1 (2009) 7-22.
- BUVINIC MARTINIC, MARCOS, "Desafíos de la nueva evangelización", *An.teol.* 14.2 (2012) 253-277.
- CAERO BUSTILLOS, BERNARDETH CARMEN, "¿La mano de una mujer? Aspecto histórico, género literario y teología del libro de Rut", *An.teol.* 12.1 (2010) 91-103.

- CARBULLANCA GÓMEZ, CÉSAR, “Arrebato al Cielo y justicia de Dios. Estudio del imaginario del ascenso”, *An.teol.* 15.1 (2012) 59-87.
- CARBULLANCA N., CESAR, “Palabra de Dios y Aparecida. Reflexiones entre exégesis y teología de la Palabra de Dios”, *An.teol.* 11.1 (2009) 23-43.
- CARBULLANCA NÚÑEZ, CÉSAR, “Jesús, pseudoprofeta y corruptor del pueblo: Una lectura pragmática de Dt 21, 20-23 en el dicho de Q 7,34”, *An.teol.* 12.2 (2010) 353-373.
- CARBULLANCA, CESAR, “El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la Cristología del Hijo del hombre Joánico”, *An.teol.* 13.2 (2011) 307-334.
- CÁRDENAS, RENATO, “Una visión escatológica del *Monologion* de Anselmo de Canterbury”, *An.teol.* 3.1 (2001) 45-67.
- CARDONA RAMÍREZ, HERNÁN, “El vino sobreabundante y de excelente calidad. Matices bíblicos en Juan 2,1-12”, *An.teol.* 13.2 (2011) 335-372.
- CARDONA, HERNÁN, “El anuncio de la palabra de Dios en la universidad”, *An.teol.* 10.2 (2008) 213-226.
- CARDONA, HERNÁN, “Jesús de Nazaret, manantial perenne del discipulado según el evangelio ‘Q’”, *An.teol.* 9.2 (2007) 253-271.
- CASALE, CARLOS, “El dilema fe y razón en Ricardo de San Victor a partir de la lectura del *De Trinitate*”, *An.teol.* 9.1 (2007) 69-117.
- CASALE, CARLOS, “La economía de salvación como vía de acceso al misterio de la intimidad de Dios. Posibilidades y límites del axioma de K. Rahner sobre la identificación entre la Trinidad inmanente y la económica”, *An.teol.* 2.1 (2000) 69-81.
- CASANOVA, CARLOS A. –CARREÑO, JUAN EDUARDO – SERANI, ALEJANDRO, “¿Cuándo se inicia la vida humana en los procedimientos artificiales de su generación? Una respuesta al artículo: ‘Urgencia de la bioética ante la biotecnología: ¿Cómo identificar al ser humano unicelular?’”, *An.teol.* 14.2 (2012) 503-521.
- CERDA, CATALINA, “La defensa de la antropología cristiana en el *Adversus Haereses*”, *An.teol.* 8.1 (2006) 23-50.
- CORNEJO, JUAN, “De la fe hacia la bioética”, *An.teol.* 8.2 (2006) 93-100.
- CORREA, FRANCISCO, “Una aproximación al tema de la ‘resurrección de la carne’ en la obra de Karl Rahner”, *ATUCSC* 2.2 (2000) 153-176.
- CORTEZ CARRASCO, JUAN CARLOS, “Del desencanto existencial a la indiferencia religiosa”, *An.teol.* 11.2 (2009) 241-275.
- DE FRANCA MIRANDA, MARIO, “A ação de deus no mundo segundo Karl Rahner”, *An.teol.* 15.1 (2012) 33-57.
- DE MIGUEL FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS, “La relación temporal-espacial del ser humano con lo sagrado: una nueva forma de existir”, *An.teol.* 12.1 (2010) 57-74.

- DE MIGUEL, JOSÉ LUIS, "Culturas y anuncio del Evangelio. Un acercamiento antropológico", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 199-224.
- ESCOBAR, JUAN, "La Teología de las Religiones y el Diálogo Interreligioso. Antes y después del Concilio Vaticano II", *An.teol.* 6.1 (2004) 25-35.
- ESCOBAR, JUAN, "Términos clave para un auténtico diálogo ecuménico en Chile", *An.teol.* 9.2 (2007) 329-351.
- ESPINOSA, PEDRO, "¿Es Chile un país católico? Hacia un nuevo catolicismo chileno", *ATUCSC* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 147-171.
- ESPINOSA, PEDRO, "Prisciliano de Ávila", *ATUCSC* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 3-29.
- FARIAS GUTIÉRREZ, MARIO, "Pascal y la otra modernidad: Apología del corazón", *An.teol.* 11.1 (2009) 107-121.
- FARIAS, MARIO, "La llamada a la vida divina. El sobrenatural en henri de Lubac", *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 81-113.
- FERNÁNDEZ, SAMUEL, "La cristología implícita en el martirio de Esteban", *An.teol.* 9.1 (2007) 119-132.
- FIDALGO, JOSÉ MANUEL, "Mundo global y responsabilidad cristiana. Apuntes teológicos en el pensamiento de R. Guardini", *An.teol.* 14.1 (2012) 211-227.
- FLECHA ANDRÉS, JOSÉ-ROMÁN, "Panorama ético de la encíclica Caritas in veritate", *An.teol.* 14.1 (2012) 141-161.
- FLECHA, JOSÉ-ROMÁN, "Mística y ética", *An.teol.* 9.1 (2007) 53-67.
- FRAILE, CARMEN GLORIA, "Educación sexual: deuda y desafío cultural", *An.teol.* 10.1 (2008) 93-104.
- FUENTES BENAVIDES, PATRICIO, "Introducir a la celebración del Misterio. La dimensión mistagógica del ministerio de la Presidencia litúrgica", *An.teol.* 12.2 (2010) 233-264.
- GAITÁN BRICEÑO, TARCISIO, "Función de Is 7,17 en su contexto inmediato y el ambiguo signo del Emmanuel", *An.teol.* 14.2 (2012) 331-347.
- GAMARRA, DANIEL, "Tomás de Aquino: creación y vida espiritual", *An.teol.* 10.2 (2008).
- GARCÍA LOZANO, RAFAEL ÁNGEL, "La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea", *An.teol.* 12.1 (2010) 75-90.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *An.teol.* 8.2 (2006) 5-21.
- GARCÍA, EMILIO, "Del morir y de la muerte en las Coplas de Jorge Manrique", *An.teol.* 9.2 (2007) 287-306.
- GONZÁLEZ BERNAL, EDITH, "La didáctica en los métodos de la teología", *An.teol.* 11.1 (2009) 123-143.

- GONZÁLEZ BERNAL, EDITH, "La espiritualidad en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez", *An.teol.* 13.1 (2011) 223-254.
- HARIRE, KAMEL, "Explicación Francesa del micro-relato: 'El ciego de nacimiento convertido en vidente'", *An.teol.* 9.1 (2007) 133-168.
- HUBERT, ANDRÉ, "Algunas cartas y oraciones de Anselmo de Canterbury", *An.teol.* 3.1 (2001) 69-83.
- HUBERT, ANDRÉ, "El argumento ontológico en la teología de san Anselmo", *An.teol.* 1.1 (1999) 7- 21.
- HUBERT, ANDRÉ, "La creación en el *Monologion* de Anselmo de Canterbury", *An.teol.* 3.1 (2001) 5-43.
- HUBERT, ANDRÉ, "Teología monástica y teología escolástica. El aporte de san Anselmo de canterbury", *An.teol.* 2.1 (2000) 45-59.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "'Imagen' en el Evangelio de Tomás copto", *An.teol.* 2.2 (2000) 89-100.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "El rostro glorioso de Moisés. Interpretación de 2 Co 2,14-3,11", *An.teol.* 4.1 (2002) 3-30.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "La libertad del Evangelio. Interpretación de 1 Co 9,3", *An.teol.* 1.2 (1999)157-160.
- INOSTROZA, JUAN CARLOS, "La mentalidad apocalíptica", *An.teol.* 2.1 (2000)17-22.
- IRARRÁZAVAL, DIEGO, "Cristianismo del pueblo y su misión", *An.teol.* 11.1 (2009) 45-63.
- IRARRÁZAVAL, DIEGO, "Espiritualidad de la gente común: ¿un signo de los tiempos?", *An.teol.* 15.1 (2012) 89-101.
- ISLER SOTO, CARLOS, "La deshelenización del cristianismo en Thomas Hobbes", *An.teol.* 14.2 (2012) 463-492.
- IZQUIERDO, CÉSAR, "La simbología eclesial en las Homilias sobre el Cantar de los Cantares, de Gregorio de Nisa", *An.teol.* 14.1 (2012) 99-114.
- IZQUIERDO, CÉSAR, "Palabra de verdad y evangelio de salvación. A propósito de la vuelta a la conversión", *An.teol.* 13.1 (2011) 41-59.
- JARA ADASME, NELSON, "La religiosidad popular en la zona central de Chile, elementos para la reflexión teológica y su orientación pastoral", *An.teol.* 11.2 (2009) 333-383.
- LEÓN CORREA, FRANCISCO J., "El diálogo bioético en las Técnicas de Reproducción Asistida", *An.teol.* 10.1 (2008) 31-42.
- LORENZ DAIBER, DIETRICH, "Hacia un concepto de vida en las palabras, en el pensamiento y en las intervenciones del Cardenal Raúl Silva Henríquez", *An.teol.* 12.1 (2010) 143-170.
- LORENZ DAIBER, DIETRICH, "Hacia una comprensión del contexto eclesial de la

- figura ética del Cardenal Raúl Silva Henríquez (1961-1983)", *An.teol.* 12.2 (2010)195-231.
- MAHECHA CLAVIJO, GERMÁN ROBERTO, "Ecología y religiones. Aportes para el diálogo", *An.teol.* 14.1 (2012) 163-210.
- MARÍN JARA, JUAN CARLOS, "La Palabra de Dios en la celebración litúrgica (I)", *An.teol.* 4.1 (2002) 59-90.
- MARÍN JARA, JUAN CARLOS, "La Palabra de Dios en la celebración Litúrgica (II)", *An.teol.* 6.1 (2004) 37-63.
- MARTÍNEZ MORALES, VÍCTOR M., "Vida de humanidad, vida de Dios. Elementos para una antropología teológica latinoamericana", *An.teol.* 14.2 (2012) 349-369.
- MARULANDA DÍAZ, DIEGO, "Crítica al sujeto moderno desde Heidegger y apertura al problema de Dios", *An.teol.* 13.2 (2011) 491-513.
- MEDINA ESTÉVEZ, CARDENAL JORGE A., "Reflexiones acerca de la purificación espiritual", *An.teol.* 13.1 (2011) 271-283.
- MEDINA ESTÉVEZ, JORGE, "Consideraciones sobre la autoridad episcopal en la Iglesia", *An.teol.* 9.1 (2007) 41-51.
- MEDINA ESTÉVEZ, JORGE, "Presentación del Opúsculo de la Castidad", *An.teol.* 6.1 (2004) 65-73.
- MEIS, ANNELIESE, "La Antropología Teológica en el documento de Aparecida", *An.teol.* 10.2 (2008) 189-211.
- MEIS, ANNELIESE, "Los presupuestos antropológicos del dogma de la inmaculada Concepción", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 5-23.
- MEIS, ANNELIESE, "El Espíritu Santo y la Eucaristía", *An.teol.* 3.1 (2001) 109-122.
- MEIS, ANNELIESE, "El Espíritu, un aporte patrístico a Occidente", *An.teol.* 0 (1998) 55-72.
- MELO CARRASCO, DIEGO, "Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán", *An.teol.* 8.2 (2006) 45-58.
- MELO CARRASCO, DIEGO, "Notas sobre la imagen del patriarca Abraham en el Islam", *ATUCSC*10.2 (2008) 227-233.
- MENA OREAMUNO, FRANCISCO, "Santiago: estructura y retórica de la integridad", *An.teol.* 13.1 (2011) 173-222.
- MENDOZA VALDEBENITO, JORGE, "Evangelización y cultura de la Gaudium et Spes a los desafíos actuales", *An.teol.* 15.1 (2012) 181-195.
- MERINO BEAS, PATRICIO, "El diálogo ecuménico como ejercicio de la fraternidad cristiana. Bases para una pastoral ecuménica", *An.teol.* 13.1 (2011) 119-142.
- MERINO BEAS, PATRICIO, "Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas", *An.teol.* 11.2 (2009) 313-332.
- MERINO, PATRICIO, "La categoría 'Signos de los tiempos'. Sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica", *An.teol.* 8.1 (2006) 65-178.

- MERINO, PATRICIO, "La escatología y la teología de la historia como contexto para la comprensión de los signos de los tiempos", *An.teol.* 8.2 (2006) 31-43.
- MIRALBELL, IGNACIO, "Ideas para un realismo gnoseológico en la actualidad", *An.teol.* 3.1 (2001) 133-156.
- MOLTENI, AGOSTINO, "'La gente nueva y las súbitas ganancias' en la Divina Comedia", *An.teol.* 4.2 (2002);5.1 (2003);5.2 (2003) 47-61.
- MOLTENI, AGOSTINO, "1 Pedro 3,15 y la teología fundamental", *An.teol.* 12.1 (2010) 7-55.
- MOLTENI, AGOSTINO, "Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano", *An.teol.* 9.1 (2007) 173-230.
- MOLTENI, AGOSTINO, "Fe cristiana y problemáticas morales", *An.teol.* 10.1 (2008) 85-92.
- MOLTENI, AGOSTINO, "La Iglesia en el mundo según el De civitate Dei de San Agustín", *An.teol.* 13.1 (2011) 7-39.
- MOLTENI, AGOSTINO, "Sugerencias de San Ireneo para la teología fundamental", *An.teol.* 11.1 (2009) 81-105.
- MORENO CASAMITJANA, ANTONIO, "Anunciaré de generación en generación tu verdad (Sal 89,2b)", *An.teol.* 12.2 (2010) 393-400.
- MORENO CASAMITJANA, ANTONIO, "El Espíritu Santo en el Antiguo Testamento", *An.teol.* 0 (1998) 13-21.
- NAHUELANCA MUÑOZ, LUIS, "La Iglesia Chilena postconciliar a la luz de sus Orientaciones Pastorales. Hitos del camino de una Iglesia Sinodal", *An.teol.* 15.1 (2012) 129-179.
- NOEMI, JUAN, "Dios Padre Creador", *An.teol.* 1.2 (1999) 133-144.
- NOEMI, JUAN, "Espiritualidad del laico", *An.teol.* 9.1 (2007) 169-172.
- NOEMI, JUAN, "La esperanza como virtud del Espíritu", *An.teol.* 0 (1998) 87-98.
- NORATTO GUTIÉRREZ, JOSÉ ALFREDO-SUÁREZ MEDINA, GABRIEL, "Los caminos de la hermenéutica teológica. Naturaleza - Proceso - Componentes", *An.teol.* 12.2 (2010) 287-325.
- OÑORO, FIDEL, "Entrar en el reino: La dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias", *An.teol.* 9.2 (2007) 273-285.
- OSORIO, BAYRON, "Jesús de Nazaret: un modelo antropológico para el diálogo", *An.teol.* 14.2 (2012) 435-462.
- OSSANDÓN BULJEVIC, PEDRO, "Aparecida como una Animación de la Vida en el Espíritu. A cinco años de su promulgación", *An.teol.* 14.2 (2012) 493-502.
- OTAIZA, MAURICIO, "Vida y muerte en la filosofía de Frankl", *An.teol.* 8.2 (2006) 101-113.
- PAJARES, VICTOR, "Análisis de los parámetros de la calidad de vida", *An.teol.* 8.2 (2006) 59-78.

- PEDREROS SILVA, PAMELA, "Educación, política y eugenesia. XV Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida 2009", *An.teol.* 12.1 (2010) 123-141.
- PERAZZO, GERARDO – LILIAN GARGIULO, "Cuestiones éticas sobre los 'bebés medicamento'", *An.teol.* 10.1 (2008) 43-51.
- PERAZZO, GERARDO – LILIAN GARGIULO, "Encuesta en dos centros educativos católicos de Buenos Aires sobre aborto y fecundación artificial", *An.teol.* 10.1 (2008) 113-122.
- PÉREZ GUADALUPE, JOSÉ, "El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente?", *An.teol.* 13.2 (2011) 425-455.
- PIERANTONI, CLAUDIO, "La creación y conversión de los ángeles en el De Civitate Dei. La aporía de la Sabiduría creada como paradigma de la metafísica agustiniana", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 183-197.
- RAMÍREZ, RAMÓN, "Archivos parroquiales de la Arquidiócesis de Concepción", *An.teol.* 6.1 (2004) 129-132.
- RAMÍREZ, RAMÓN, "Detalles de documentación histórica dominicana de Chile", *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 31-46.
- RAMÍREZ, RAMÓN, "Los dominicos en Concepción", *An.teol.* 3.1 (2001) 157-170.
- RAMÍREZ, RAMÓN, "Un teólogo chileno, Fr. Domingo Aracena, O. P. y la Inmaculada Concepción de María", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 55-70.
- REYES, EVA, "'Si no te conoces, ¡oh la más bella de las mujeres...!' Una reflexión a partir del comentario del Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa", *An.teol.* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 115-124.
- REYES, EVA, "La confluencia del dogma mariano: valoraciones y perspectivas", *An.teol.* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 71-82.
- REYES, EVA, "La figura de la esposa en el Cantar de los Cantares, en las Homilías I a IV de Gregorio de Nisa", *An.teol.* 2.2 (2000) 101-127.
- REYES, EVA, "Reflexiones desde los padres de la iglesia y de la teología mística en Guillermo de Saint-Thierry", *An.teol.* 8.1 (2006) 51-63.
- RIFO FELIÚ, LUIS, "Bioética médica en régimen de integración básico-clínico, un modo nuevo de formar médicos", *An.teol.* 12.2 (2010) 375-391.
- RIFO, LUIS, "Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia en la teología del Padre Juan González Arintero", *An.teol.* 2.2 (2000) 129-137.
- RIFO, LUIS, "El principio petrino en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar", *An.teol.* 1.1 (1999) 47- 84.
- RONCAGLIOLO, CRISTIAN, "La fe en 'alguien', fundamento del discípulo y de su acción a la luz de Aparecida", 217-237.
- ROSAS, GUILLERMO, "La fuerza positiva de la Liturgia del Vaticano II. A casi 50 años de Sacrosanctum Concilium", *An.teol.* 14.1 (2012) 7-26.

- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, “Gabriela Mistral y la Biblia”, *An.teol.* 14.1 (2012) 53-98.
- SÁNCHEZ CARO, JOSÉ MANUEL, “Retos de la sociedad contemporánea a la universidad católica”, *An.teol.* 13.2 (2011) 515-535.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, “Gavin D’Costa: del inclusivismo a la teología trinitaria de las religiones”, *An.teol.* 14.2 (2012) 371-433.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, “La crítica de Gavin D’Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick”, *An.teol.* 13.1 (2011) 61-118.
- SANTAMARÍA, LUIS, “Internet como nuevo lugar de las sectas”, *An.teol.* 9.2 (2007) 307-327.
- SARTO, PABLO BLANCO, “Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph”, *An.teol.* 14.2 (2012) 279-329.
- SCHAND, BEATRIZ, “Mujer y medicina: aportes específicos de una realidad”, *An.teol.* 10.1 (2008) 21-30.
- SCHERZ, TOMÁS, “Razón y esperanza”, *An.teol.* 0 (1998) 73-86.
- SCHREIJÄCK, THOMAS, “Kirche und Theologie im Dialog der Religionen und Kulturen. 40 Jahre Nostra Aetate – 20 Jahre Theologie interkulturell”, *An.teol.* 9.2 (2007) 235-252.
- SILVA MÉMOLI, CRISTINA, “Discípulas en el tiempo de Jesús”, *An.teol.* 11.2 (2009) 277-311.
- SILVA, SERGIO, “La fe”, *An.teol.* 15.1 (2012) 197-215.
- STEGMEIER, FRANCISCO JAVIER, “El hombre *capax Dei*. Fundamento de la dignidad humana”, *An.teol.* 2.2 (2000) 139-152.
- STEGMEIER, FRANCISCO JAVIER, “Principios y orientaciones para el uso de la doctrina y del método de Tomás de Aquino según la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI”, *An.teol.* 1.1 (1999) 23-46.
- SUTIL, ALBERTO, “Caridad pastoral y alegría apostólica desde Trento hasta el Vaticano II”, *An.teol.* 11.2 (2009) 183-240.
- TELL, BELÉN, “El ‘No matarás’ y su fundamentación antropológica”, *An.teol.* 10.1 (2008) 105-112.
- URIBE ULLOA, PABLO, “‘Os conjuro hijas de Jerusalén...’. Acercamiento textual a Ct 2,7; 3,5; 5,8; 8,4”, *An.teol.* 12.1 (2010) 105-122.
- URIBE ULLOA, PABLO, “Diez años de Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción: ATUCSC 1998-2008”, *An.teol.* 11.1 (2009) 145-167.
- URIBE ULLOA, PABLO, “Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares”, *An.teol.* 10.2 (2008) 129-151.
- URIBE ULLOA, PABLO, “Pasado y presente de los estudios bíblicos en Chile”, *An.teol.* 13.2 (2011) 373-395.

- VÉLEZ CARO, OLGA CONSUELO, "Espiritualidad laical para el siglo XXI", *An.teol.* 14.1 (2012) 27-52.
- VIGUERAS CHERRES, ALEX, "Dios como "futuro absoluto" en Karl Rahner", *An.teol.* 14.1 (2012) 115-139.
- ZAÑARTU, SERGIO, "Algunas consideraciones sobre el misterio Trinitario ante la unidad y pluralidad", *An.teol.* 3.1 (2001) 123-131.
- ZAÑARTU, SERGIO, "El Espíritu y el Hijo. Breve reflexión teológica y ecuménica", *An.teol.* 0 (1998) 45-54.
- ZAÑARTU, SERGIO, "Ignacio de Antioquía treinta años después", *An.teol.* 11.1 (2009) 65-79.
- ZAÑARTU, SERGIO, "La monarquía del Padre", *An.teol.* 1.2 (1999) 115-131.

Artículo recibido el 03 de noviembre de 2013

Artículo aceptado el 15 de diciembre de 2013

**“¿COMPRENDES LO QUE LEES?” (Hch 8,26-40).
UNA INTERPRETACIÓN PRAXEOLÓGICA**

DO YOU UNDERSTAND WHAT YOU READ? “(Acts 8:26-40).
A PRAXEOLOGICAL INTERPRETATION

Jorge Yecid Triana Rodríguez¹

Universidades de la Salle. Bogotá, Colombia

Resumen

El estudio de la perícopa de Felipe y el Eunuco, Hch 8,26-40, titulada “¿Comprendes lo que lees?”, proporciona una serie de elementos que sirven de base para elaborar una metodología de la enseñanza bíblica aplicable a la catequesis. Los aportes de los diversos métodos exegéticos, tanto diacrónicos como sincrónicos, se emplean para brindar una visión más amplia del texto sagrado y se articulan siguiendo los pasos metodológicos de la praxeología del ver, juzgar, actuar y devolución creativa.

El primer paso del *ver* se comprende como el análisis del contexto –remoto e inmediato– de la perícopa y los diversos elementos narrativos que los componen: personajes, situaciones y lugares. El momento del *juzgar* se realiza estableciendo la estructura de la perícopa, un análisis semántico-literario de la misma y enfatizando los paralelos con el AT, en los que se parte de un breve análisis del texto hebreo. El momento del *actuar* lleva a proponer los aportes metodológicos que el texto contiene en clave de enseñanza bíblica aplicada en la catequesis. Por último, se proponen unas conclusiones a modo de *devolución creativa* que pueden enriquecer la praxis catequética desde los textos bíblicos.

Palabras clave: Biblia, enseñanza, catequesis, metodología, praxeología.

¹ Licenciado en Ciencias Bíblicas y Arqueología, Magister en Teología. Docente del área de Sagrada Escritura en las Universidades de la Salle y UNIMINUTO, en Bogotá, Colombia. Este artículo es fruto del proyecto de investigación “Aplicación exegética del enfoque praxeológico al proceso de formación bíblica de los catequistas de la diócesis de Engativá (Bogotá, Colombia); código: UNIMINUTO C112-41, registrado en COLCIENCIAS. E-mail: joyetro@hotmail.com

Abstract

The study of the Felipe and Eunuch pericope, Acts 8,26-40, entitled: *understand that you read?*, element provides series underlying to make a methodology from the biblical teaching applicable to catechesis. The contributions of the various exegetical methods, both diachronic and synchronic, are used for a broader view of the sacred text and following steps are articulated of the praxeological methodology of the look, judge, act and creative return.

The first step of seeing understood as context analysis –remote and immediate- of the pericope and the various narrative elements that compose: Characters, situations and places. The step of judge is done by setting the structure of the pericope, literary-semantic analysis and emphasizing the parallels with the Old Testament, in which begins by a brief analysis of the Hebrew text. The time of action leads to propose methodological contributions that are containing in the text in key biblical teaching catechesis applied. Last, are proposed contributions as return to creative mode that can enrich the catechetical praxis from the biblical texts.

Key words: Bible, teaching, catechesis, methodology, praxeology.

Texto

²⁶ El Ángel del Señor habló a Felipe diciendo: «Levántate y marcha hacia el mediodía por el camino que baja de Jerusalén a Gaza. Es desierto». ²⁷ Se levantó y partió. Y he aquí que un etíope eunuco, alto funcionario de Candace, reina de los etíopes, que estaba a cargo de todos sus tesoros, y había venido a adorar en Jerusalén, ²⁸ regresaba sentado en su carro, leyendo al profeta Isaías. ²⁹ El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y ponte junto a ese carro.»

³⁰ Felipe corrió hasta él y le oyó leer al profeta Isaías; y le dijo: «¿Entiendes lo que vas leyendo?» ³¹ El contestó: «¿Cómo lo puedo entender si nadie me hace de guía?» Y rogó a Felipe que subiese y se sentase con él. ³² El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste: «*Fue llevado como una oveja al matadero; y como cordero, mudo delante del que lo trasquila, así él no abre la boca.*» ³³ En su humillación le fue negada la justicia; ¿quién podrá contar su descendencia? Porque su vida fue arrancada de la tierra». ³⁴ El eunuco preguntó a Felipe: «Te ruego me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de otro?» ³⁵ Felipe entonces, partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús. ³⁶ Siguiendo el camino llegaron a un sitio donde había agua. ³⁷ El eunuco dijo: «Aquí hay agua; ¿qué impide que yo sea bautizado?» ³⁸ Y mandó detener

el carro. Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco; y lo bautizó,³⁹ y en saliendo del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y ya no le vio más el eunuco, que siguió gozoso su camino.⁴⁰ Felipe se encontró en Azoto y recorría evangelizando todas las ciudades hasta llegar a Cesarea."²

1. Contexto (ver)

En este primer momento se trata de articular y comprender el texto a partir de todos los elementos de análisis contextual que sean posibles. El texto no se asume de manera aislada sino en relación con el 'antes' y el 'después' del mismo, enmarcándolo así en una *macroestructura* narrativa. En este análisis detallado saltan a la vista personajes, situaciones y lugares, elementos significativos y determinantes en la comprensión del texto en estudio. Para ello se tomarán frases duplicadas, palabras-gancho, inclusiones (repetición de nombres que abren y cierran perícopas, unidades, bloques narrativos).

Un avance en la narración de los acontecimientos se explicita a modo de comentario en Hch 6,7 donde se indica que "la Palabra de Dios iba creciendo". Esta afirmación se verifica con el aumento de los discípulos y una multitud de sacerdotes que respondieron (aceptaron) la fe *πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*. En 9,31, la afirmación incluye "la iglesia de Judea como toda la de Galilea y de Samaría", lo cual significa un crecimiento y expansión geográfica. En medio de este marco narrativo señalado por las dos afirmaciones, comprendidas por los estudiosos como sumarios³, se ubica la perícopa en estudio.

² *Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.

³ J. FITZMYER, apoyándose en la propuesta de Benoit, elabora una lista de fuentes indicando que Lucas ha impuesto su propio estilo y lenguaje sobre todas las que usó en la redacción de Hechos. Dentro de éstas ubica los grandes resúmenes (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16; 12,24-25) como composición lucana. Además, este autor clasifica los resúmenes en tres categorías: mayores (los arriba mencionados), menores (1,14; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30-31) y numéricos (2,41; 4,4; 5,14; 6,1,7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1; 19,20), que están ligados a las narraciones: "Hay declaraciones generalizadoras sobre las circunstancias, que crean una cadena de acontecimientos que salpican la narración de los detalles, esas frases generalizadoras sirven de señal a los lectores, recordándoles el progreso que la palabra de Dios está haciendo. Por consiguiente, constituyen en los Hechos una categoría crítico-formal diferenciada". J. FITZMYER, *Los Hechos de los apóstoles* (Vol. I), Sígueme, Salamanca 2003, 138-153.

Personajes

Como indica D. Marguerat, "los personajes son el rostro visible de la trama; la suscitan, la alimentan, la visten..."⁴ El relato de Hechos 8,26-40 presenta a Felipe como personaje principal o protagonista de varias acciones que vienen sucediéndose desde 8,5. La primera mención que se hace de él está en 6,5, donde se encuentra junto con Esteban y otros cinco compañeros elegidos por la comunidad para ejercer el servicio –diaconía– de la mesa para la comunidad helenista (de origen griego); de estos siete diáconos, el libro de Hechos sólo narrará las situaciones de Esteban, de quien indica su prisión, defensa ante el sumo sacerdote y las autoridades judías en Jerusalén y lapidación por parte de los testigos (6,8-7,60), conformándose así una primera unidad literaria que amplía la perícopa de la institución de los siete diáconos griegos, 6,1-6, para explicar cuál es su acción en relación con el anuncio de la Buena Nueva, entendido como *Kerigma*. Tanto Esteban como Felipe comparten en común la descripción del narrador quien dice que estaban llenos de gracia y poder y obraban grandes signos y prodigios (confrontar Hch 6,8 y 8,6-7); ellos son hombres de Espíritu y de Palabra. La praxis de estos dos personajes se caracteriza entonces por ser la de personas de Dios que obran signos de Dios y hablan con propiedad de Él, son concedores de la Palabra.

¿Qué representan Esteban y Felipe para la comunidad? Cada uno demuestra dos modos de ser discípulos; uno, con el testimonio de vida (el término griego es martirio), aproximando así el destino final del seguidor con el del Siervo⁵ Jesús, (Lc 24,25-27), anunciado en la Ley y los profetas. Se evidencia el fenómeno de modelización⁶ o repetición (Jesús = Juan Bautista, Apóstoles, Esteban, Santiago = creyentes). El segundo, abre paso

⁴ D. MARGUERAT- Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Sal Terrae, Santander 2000, 96.

⁵ En Isaías se encuentran los denominados Cánticos del Siervo, Is 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12 que han sido asumidos por la tradición neotestamentaria con significado cristológico. Se hará mención a estos en relación con la cita expresa a uno de ellos.

⁶ D. Marguerat define este proceso de lectura, ya reconocido como la técnica retórica de la *syncretis*, como un proceso de modelización de un personaje a partir de otro para compararlos o establecer una correlación entre ellos. D. MARGUERAT, "Luc-Actes: une unité à construire", en: J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luc-Acts*, Leuven University Press, Lovaina 1999, 71. Incluso menciona como ejemplos el martirio de Jesús y el de Esteban, y el escenario narrativo de Emaús y la conversión del Etíope.

a la configuración de un nuevo modo de evangelizar, también a modo del Maestro, el del profeta itinerante⁷, como indica Lc 4,14, movido por el Espíritu, reconocido por sus obras y palabras. Un último detalle sobre Felipe lo encontramos en Hch 21,8, donde Lucas lo define como evangelista τοῦ εὐαγγελιστοῦ, *que era uno de los siete*. Este título, según Fitzmyer, es poco empleado en el NT, apenas en este pasaje, en Ef 4,11 y 2 Tm 4,5; pero lo más importante es que el rol de evangelista se cataloga "entre los dones con los que Cristo exaltado ha dotado a la Iglesia, junto con el de apóstoles, profetas, pastores y maestros"⁸, tratándose, en efecto del don de la predicación del evangelio. Si bien no se especifican los modos como se predica, el texto en estudio puede ser una presentación de la metodología y los contenidos, por tanto, una reflexión y teoría de la praxis evangelizadora⁹. En la comunidad eclesial de Antioquía, Hch 13,1, se mencionan *profetas y maestros*, como Bernabé y Saulo, los grandes protagonistas de las secciones siguientes de Hechos de los Apóstoles. Los profetas tenían como función principal explicar, bajo la luz del Espíritu, los oráculos de las Escrituras, especialmente de los antiguos profetas, y descubrir en consecuencia el 'misterio' del plan divino¹⁰.

Es interesante el paralelismo entre la acción de Jesús en Lc 5,1-4 y la de Felipe; el primero se siente apretujado por la gente que quiere oír el mensaje de Dios, y el segundo es conducido a un lugar solitario donde el Etíope va de camino luego de participar en una celebración judía en Jerusalén, por tanto, caracterizadas por su afluencia masiva para oír la Palabra de Dios. Jesús sube a una barca y se sienta para enseñar y Felipe es impelido

⁷ Se trata de profetas cristianos, como se evidencia en Hch 11,27; 13,1 y 1Co 12,28-29; 14,29.32.37; Ef 2,20; 3,5; 4,11. Según Fitzmyer, en parte implica para Lucas la idea de promesa y cumplimiento, aunque también indica que "no es fácil determinar con precisión la función de los profetas en la primera comunidad cristiana; tal vez fueron algo así como predicadores inspirados o especialmente dotados. En este caso pueden haber sido profetas itinerantes que pasaban para una misión..." J. FITZMYER, o. c., 101. Este concepto no se refiere propiamente a la acción profética indicada en el Antiguo Testamento, sino que designa una actividad propia de los primeros evangelizadores que llevaban la Buena Noticia de Jesús; incluso algunos consideran a Jesús como un profeta itinerante, (Cf. J. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007, 83-88).

⁸ J. FITZMYER, o. c., 388.

⁹ Desde esta perspectiva, hay puntos de encuentro entre la metodología bíblica y el concepto de pedagogía, entendido como reflexión y teorización de la praxis educativa.

¹⁰ BJ, comentario a Hch 11,27.

a subir al carruaje y sentarse junto al etíope para enseñarle el sentido de la Escritura.

Seguida la narración de los hechos de Esteban, surge como personaje relevante Saulo, de nombre romano Pablo. El motivo que da pie para que aparezca en la escena es el de su presencia en el momento de la lapidación de Esteban, relato que lo presenta como un joven a cuyos pies los testigos que lo apedrearon colocaron sus mantos (Hch 7,58) y que culmina afirmando que aprobaba el asesinato (8,1^a). Saulo se presenta como un personaje de contraste entre Esteban y Felipe, ya que está caracterizado como el que *hace estragos en la Iglesia*, llegando incluso a llevar a la cárcel a hombres y mujeres (8,3). Saulo es el causante de la dispersión de los discípulos de Jerusalén (8,1c), situación que da pie para comprender los relatos de Felipe que se narran en 8,4-40, para desaparecer luego del escenario misionero. El capítulo 9 cambia de una manera intempestiva la secuencia de relatos que se abren en el capítulo 6 y va a mostrar un rostro totalmente opuesto de Pablo. Fitzmyer analiza este episodio como una ‘dramatización de Lucas’ de la experiencia que tuvo Pablo de Jesús resucitado, y con varios autores enfatiza en cómo el archienemigo de los cristianos ahora se convertirá en evangelizador y apóstol por propio llamado del Señor Jesús¹¹. En Lucas es característica la presentación de los personajes siguiendo un modelo¹² y por tanto Pablo encarna el prototipo de conversión de los primeros cristianos. Incluso su posición y prestigio ante los judíos puede ser indicio de cómo el sumario antes mencionado se ratifica nuevamente en relación con las conversiones de autoridades judías. Independiente del análisis de esta nueva sección de hechos que dará un papel protagónico a Pablo, su figura en relación con la primera evangelización es de contraste y oposición.

Adentrándose en la perícopa en estudio, sobresale como personaje interlocutor de Felipe el funcionario Etíope, un *eunuco*. Sobresale de él su puesto de alto dignatario de la reina –Candace– de Etiopía, y su condición de ‘adorador de Dios’. Este argumento que presenta Lucas en su obra, indica quienes son los destinatarios de su obra literaria: se trata de personajes de renombre en las ciudades y contextos griegos o paganos que simpatizaban con las prácticas judías y estaban en proceso de conversión a esta reli-

¹¹ J. FITZMYER, o. c., 14-18.

¹² Cfr nota 4.

gión. Según datos arqueológicos y literarios, estas personas, denominadas adoradores o temerosos de Dios, eran benefactores de las sinagogas judías de la diáspora y por tanto gozaban de alta estima dentro de las comunidades, como se lee en Lc 7,4-5 y Hch 10,1-2.

Una hipótesis de lectura, presentada por Crossan & Reeds, señala que la acción evangelizadora de Pablo no iba dirigida a los judíos de las sinagogas sino a los temerosos de Dios que asistían a ellas para acercarlos a la fe en Cristo y no al judaísmo¹³. Por tanto, este personaje, mencionado antes del comienzo misionero de Pablo, es una *prolepsis*, un adelanto de lo que va a narrar más adelante Lucas. La descripción del personaje lo muestra como practicante de las fiestas judías, así como se verifica en Hch 2,10, con motivo de la fiesta de las semanas o Pentecostés, donde se encontraba gente reunida de todo el mundo conocido; allí se mencionan los adoradores de Dios (2,5). Tomando la lectura de Is 53,7-8 que seguía el etíope, esta lectura corresponde a uno de los cantos del Siervo de Yahvéh, observamos que este texto no corresponde a ninguna lectura suplementaria ni del shabat ni de ninguna fiesta de peregrinación, pero fue asumida como referente cristológico por la comunidad primitiva.

Otra característica que vemos es la de su actitud de discípulo y su disponibilidad para recibir conocimiento sobre la Escritura, indicando así un proceso catecumenal o de iniciación, diferente a lo que como adorador de Dios ya sabía; se trata entonces de un catecumenado cristiano, que se cierra, luego de conocer y comprender el mensaje, con la recepción del bautismo, que él mismo pide como sujeto adulto en su fe.

La última descripción lo muestra como un hombre alegre que sigue su camino con una nueva vida.

Situaciones

En este apartado del análisis textual nos centraremos en las acciones que se desenvuelven dentro del texto en estudio y en el contexto narrativo en el cual se enmarca. M. A. Powell indica al respecto que "los acontecimien-

¹³ "...la misión pagana o gentil de Pablo no se centró primordialmente en judíos plenos ni en meros paganos, sino en esas personas intermedias conocidas como temerosos de Dios, adoradores de Dios o, más simplemente, simpatizantes". J. D. CROSSAN - J. L. REEDS, *En busca de Pablo*, Verbo Divino, Navarra 2006, 58.

tos corresponden de forma aproximada a los verbos: en ellos se expresa la acción de la historia contada...¹⁴. Tomando como referencia la estrategia narrativa, en Hechos de los Apóstoles se plantea una intencionalidad progresiva y reveladora indicada por los hechos y situaciones que van aconteciendo en la narración. Ya se evidencia una primera transición entre el final de Lucas (24,48-49) y el comienzo de Hechos, "donde lo que ha sido prometido se da a conocer como el Espíritu Santo (1,4-5)"¹⁵.

Esta continuidad se señala en el obrar de Jesús y en la realización de la misma obra de Jesús en los discípulos asistidos por el espíritu Santo. Según Fitzmyer, en el esquema de hechos se relatan siete acontecimientos principales¹⁶, los cuales no llevan un orden ni contenido exhaustivo de la historia de la 'secuencia del evangelio', incluso algunos de estos relatos quedan en puntos suspensivos al no presentarse el desenlace final o las consecuencias últimas del mismo, como lo veremos en este relato de Felipe y el eunuco.

Veamos la secuencia de acciones en este episodio y sus relaciones con el contexto inmediato de Hechos 8. Para este análisis se seguirá la propuesta presentada por Daniel Marguerat de estructurar la trama narrativa mediante un esquema quinario¹⁷: situación inicial, nudo o complicación, acción transformadora, desenlace y situación final.

Situación inicial, 8,26-28. ²⁶ *El Ángel del Señor habló a Felipe diciendo: «Levántate y marcha hacia el mediodía por el camino que baja de Jerusalén a Gaza. Es desierto.»* ²⁷ *Se levantó y partió. Y he aquí que un etíope eunuco, alto funcionario de Candace, reina de los etíopes, que estaba a cargo de todos sus tesoros, y había venido a adorar en Jerusalén,*²⁸ *regresaba sentado en su carro, leyendo al profeta Isaías.*

La situación definida como 'persecución' en relación con los personajes genera un desplazamiento de los discípulos y seguidores del Camino¹⁸ hacia

¹⁴ M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* Fortress Press, Minneapolis 1990, 69.

¹⁵ J. FITZMYER, o. c., 101.

¹⁶ Estos son: la primitiva comunidad cristiana, la misión del testimonio en Jerusalén, la misión del testimonio en Judea y Samaría, la palabra es llevada más allá: el testimonio llega a los gentiles, la decisión de Jerusalén sobre los gentiles cristianos, misión universal de Pablo y testimonio, Pablo encarcelado por el testimonio de la palabra.

¹⁷ D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos*, o. c., 71.

¹⁸ No se trata sólo de una indicación geográfica, sino de una significación teológica propia de la Biblia; ya los pasajes del Éxodo de Egipto indican el efecto negativo del camino del

las regiones de Judea y Samaría (8,1). La dispersión de todos, como lo indica el adjetivo griego πάντες, indica una hecho masivo y de dificultad para quienes se ven forzados al mismo. En esta primera acción es importante resaltar que los apóstoles permanecen en Jerusalén. Esta situación corresponde al programa narrativo de Hch en su primera fase: *Serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría*. Inmediatamente la sepultura de Esteban y la acción demoledora de Saulo (8,3), se indica un cometario que ilustra la acción principal de los dispersos: *Los que se habían dispersado fueron por todas partes anunciando la Buena Nueva de la palabra* (v.4), y menciona a Felipe como uno de ellos que *les proclamaba a Cristo* (v.5). Los procedimientos de esta acción son detallados con profundidad: expulsión de espíritus inmundos, curación de paralíticos y cojos y gran alegría, entendidos como un proceso de oír y ver, ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοῦ καὶ βλέπειν, (en el escuchar –las cosas que decía Felipe– y ver) propio del discipulado cristiano ya presentado en los evangelios que tiene como resultado el creer¹⁹. Esta situación inicial trajo implicaciones concretas para la praxis de la comunidad cristiana; se enteraron los apóstoles en Jerusalén de estas noticias *de que Samaría había aceptado la palabra de Dios* y deciden enviar a Pedro y Juan. Nos encontramos ante un principio inicial de eclesiología: luego de la misión evangelizadora viene la ratificación por parte de la comunidad en cabeza de los apóstoles. Como paso definitivo de esta praxis evangelizadora y catequética se procede a la celebración bautismal, mediante ritos concretos de imposición de manos. Lo que Felipe inició en Samaría lo completaron los apóstoles, quienes de regreso evangelizaban aldeas de la región.

desierto hacia la Tierra prometida, pero los profetas lo asumen como lugar de purificación y renovación del ‘amor primero’; en Hechos es sobresaliente que se hable del Camino, refiriéndose a la nueva propuesta de seguimiento y su doctrina. Así, 16,17, habla del camino de salvación; 18,25-26, del camino del Señor; 9,2; 19,9; 22,4 y 24,14, hacen referencia a los seguidores del Camino (“nombre dado al movimiento cristiano, con el significado de manera de proceder y de vivir”. *Biblia de Estudio Dios habla hoy*, Sociedad Bíblica, 2005).

¹⁹ Este modo de aceptar la fe fundamentado en el ver las obras de Jesús y sus discípulos puede indicar una primera fase evangelizadora del mismo Jesús y sus seguidores, y que puede ser criticada si comprendemos en este sentido la afirmación de Jesús a Tomás en Jn 20,29, porque me has visto has creído. Esta comprensión se complementa con el argumento veterotestamentario del shemá, escuchar, propio de la predicación de las primeras comunidades y que Pablo sintetiza de manera pedagógica en Rm 10,14-15 *¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la palabra de Cristo*.

Este contexto inmediato nos ubica y ayuda a comprender el segundo momento de la acción de Felipe desde la región de Samaría hacia el sur, en Judea, propiamente en la franja costera del mar Mediterráneo, conocida como la Shefela. El motivo de este desplazamiento geográfico es explicado como una revelación del ángel del Señor. Esta expresión *ángel del Señor* se encuentra también en Hechos en 5,19 y 12,7.23, referida a los hechos milagrosos de la liberación de los apóstoles de la cárcel y del castigo a Herodes por no dar gloria a Dios. Ya en Lucas 1,11 y 2,9, se menciona como mensajero a Zacarías y a los pastores respectivamente. Con este apelativo se indica por tanto la importancia del hecho y el carácter divino-revelador del mismo. La respuesta de Felipe es inmediata.

Dos elementos más que se mencionan en esta situación inicial son los del camino (τὴν ὁδὸν) y el desierto (ἔρημος), de amplio significado catequético en el contexto vetero y neotestamentario. Si en el primer momento de la misión de Felipe y los discípulos de Jesús podemos hallar continuidad entre el proceder de Jesús y de éstos, en este segundo momento de iniciación cristiana encontramos otro proceder, se trata de seguir un proceso y de asumirlo como una metáfora del camino²⁰ y del desierto. En este sentido encontramos los dos envíos de Jesús a sus discípulos plasmados en Marcos, (16,17-18), acompañados de signos y prodigios (σημεῖα), y Mateo (28, 19-20), bautizando y enseñando (βαπτίζοντες- διδάσκοντες), que pueden indicar dos modelos catequéticos pertinentes en momentos determinados del cristianismo. Una seria evaluación de nuestras prácticas evangelizadoras nos llevaría a encontrar caminos pertinentes y eficaces para la iniciación cristiana.

La acción se desencadena al presentarse otro personaje en la escena, un etíope eunuco, encargado de las finanzas de la reina de Etiopía, Candace. A partir de la pregunta formulada por Fitzmyer, ¿cómo ha de entenderse este individuo?²¹, las dos posturas tomadas por los especialistas señalan al etíope como el primero de los gentiles (Eusebio de Cesaréa, Conzelmann, Schneider, Tannehill, Barrett y Polhill); por otra parte, siguiendo a Pesh, se trata de un judío o de un prosélito, a quienes se dirige Lucas específicamen-

²⁰ Este concepto ampliamente desarrollado en los estudiosos del Pentateuco, será asumido en el NT como sinónimo de la nueva comunidad que sigue la doctrina o vivencia cristiana.

²¹ J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, o. c., 561.

te (los temerosos o adoradores de Dios). El hecho de ser eunuco (castrado) le impedía hacerse judío (Dt 23,2) y, en consecuencia, no podía ser un prosélito, sino un 'temeroso de Dios' por lo que solamente podía ingresar al atrio de los gentiles; así es comprensible el gesto de Jesús al purificar el templo para posibilitar que el atrio volviera a ser lugar de oración para todos²², narrado en los evangelios.

Siguiendo la macroestructura presentada por Lucas, este personaje tipifica la actitud del creyente en la Biblia que se dirige a la ciudad Santa para rendir culto al Dios altísimo, según la tradición veterotestamentaria de las fiestas de peregrinación judías; según esto, el hecho de haber ido a adorar, indica que sigue otra etapa de su fe, nueva, en progreso, con valor testimonial ya que está de regreso hacia su comunidad y pueblo. También se puede ver un progreso teológico en cuanto las personas mutiladas no tenían acceso al culto según Dt 23,2 pero en Is 56,3-4 son aceptados.

Nudo, 8,29-31. ²⁹*El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y ponte junto a ese carro».*³⁰ *Felipe corrió hasta él y le oyó leer al profeta Isaías; y le dijo: «¿Entiendes lo que vas leyendo?»* ³¹*El contestó: «¿Cómo lo puedo entender si nadie me hace de guía?»* Y rogó a Felipe que subiese y se sentase con él.

No se trata de una complicación de los hechos, sino de la profundización del proceso y la centralidad del encuentro. Se encuentran dos acciones principales, la del desplazamiento de Felipe y la del acto de lectura del etíope. En el primer caso, Felipe no actúa por cuenta propia, sino que es instrumento del agente, que es el Espíritu.

El punto de encuentro entre los dos personajes se da en la acción de 'escuchar' que genera dos preguntas, una por parte de cada personaje: la de Felipe interroga la capacidad de comprensión del etíope y la del segundo, que no es respuesta a la pregunta de Felipe, es un cuestionamiento a la falta de acompañamiento en el proceso de comprensión.

Estas preguntas denotan el proceso mismo de evangelización: es necesaria la proclamación en primer lugar, que garantice la comprensión del mensaje revelado y contenido en las Escrituras. Romanos 10,14-15, indica

²² D. DORMEYER - F. GALINDO, *Comentario a los Hechos de los Apóstoles, modelo de nueva evangelización*, Verbo Divino, Navarra 2007, 221.

a modo de discurso lo que este texto indica de manera narrativa: el Espíritu envía a Felipe, quien anuncia el mensaje al etíope, el cual a su vez lo escucha y cree en él, para luego regresar a su tierra a invocarlo. Paradójicamente, el etíope venía de invocar a Dios en Jerusalén, por lo tanto este desplazamiento indica una ruptura con la tradición judía y marca el acento universalista de la fe cristiana: la proclamación de la fe se hace en el contexto de vida, no en el templo.

Por último, la acción de Felipe de subir y sentarse junto al etíope, es una clara referencia al acompañamiento en el proceso de comprensión de la fe; el evangelizador no sustituye al iniciando, sino que lo acompaña y orienta. La aceptación de la fe entendida como doctrina o amaestramiento queda superada por una adhesión vital, existencial e integral. Ya se indicó el paralelo en estas acciones del texto con Lc 5,1-11, que termina con un nuevo estilo de vida asumido por los discípulos de Jesús.

*Acción transformadora, 8,32-34.*³² *El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste: «Fue llevado como una oveja al matadero; y como cordero, mudo delante del que lo trasquila, así él no abre la boca. ³³ En su humillación le fue negada la justicia; ¿quién podrá contar su descendencia? Porque su vida fue arrancada de la tierra».* ³⁴ *El eunuco preguntó a Felipe: «Te ruego me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de otro?».*

En el análisis narrativo de los evangelios, el momento de la acción transformadora se concentra en una palabra o gesto de Jesús, lo que indica un doble efecto de la lectura del texto: por un lado, se resalta el papel central de Jesús como Maestro y Salvador, y por otro, se invita a asumir una actitud de adhesión vital a su persona. En este caso, la cita textual del profeta Isaías es una clara referencia al mismo Jesús, como fruto de un acto interpretativo de las Escrituras, particularmente las profecías de Isaías.

Los estudios exegéticos asumen una cuestión que era ya evidente en época neotestamentaria: ¿qué figura (profética, real, sacerdotal) emerge de los cánticos y cuál es su valor mesiánico?²³ Al respecto, en relación con el texto citado en Hechos, ante la pregunta por el sentido de los sufrimientos físicos y las afrentas, se indica que "la respuesta satisfactoria consiste en revelar que el sufrimiento causa exaltación para el siervo (52,13), perdón y

²³ B. MARCONCINI et al, *Profetas y Apocalípticos*, Elle di ci, Torino 1995, 276.

justificación para las multitudes (53,4.11b). Advertimos que esta doctrina es nueva y contiene alguna cosa de increíble (53,1), o al menos difícil de aceptar. En el esfuerzo de comprenderla es necesario evitar dos extremos: considerar la enseñanza una exageración o, por el contrario, intentar racionalizarlo hasta el punto de hacerlo obvio en todos sus aspectos. El sufrimiento del inocente contrasta con la doctrina tradicional de la retribución, al par del culpable que permanece impune: lo nuevo está sobre todo en el triunfo del humillado, no detectable en la experiencia"²⁴.

Estos cánticos del Siervo, serán releídos en clave cristológica por los primeros cristianos y proporcionarán una clave de lectura teológica que permita la unidad de la historia de la salvación presentada por los dos Testamentos y articulada por Lucas en sus dos obras (evangelio y Hechos).

*Desenlace, 8,35-38.*³⁵ *Felipe entonces, partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús.*³⁶ *Siguiendo el camino llegaron a un sitio donde había agua.*³⁷ *El eunuco dijo: «Aquí hay agua; ¿qué impide que yo sea bautizado?»*³⁸ *Y mandó detener el carro. Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco; y lo bautizó,*

La trama de la narración se resuelve mediante dos acciones: la primera, que soluciona la pregunta del etíope eunuco y que Felipe encausa hacia el anuncio de la Buena noticia de Jesús; la segunda, consecuencia de la actividad de Felipe, desarrolla una liturgia bautismal que cierra el proceso de comprensión y adhesión por parte del eunuco. Es evidente el uso imprescindible de la Escritura como fundamento de la educación cristiana; se ubica en el comienzo del proceso conocido como 'primer anuncio', y que se centra en el conocimiento de la persona de Jesús, su nacimiento, hechos y enseñanzas, pasión, muerte y resurrección²⁵. También se vuelve a insistir en el aspecto dinámico de este proceso, ya que no hay un lugar fijo, sino que se continúa en el camino, donde los signos de vida se perciben y de manera análoga los signos de la fe se construyen; el agua encontrada a la

²⁴ *IBÍDEM*, 287.

²⁵ "Felipe ya no hace señales y milagros, sino que se pone a caminar con el Eunuco y a escuchar lo que iba leyendo. Felipe anuncia la Buena nueva de Jesús a partir del texto que el etíope iba leyendo. Felipe imita exactamente el método que utilizó Jesús con los discípulos de Emaús (Lc 24)". P. RICHARD, *El movimiento de Jesús, después de su resurrección y antes de la Iglesia*. Centro bíblico Verbo Divino, Quito 2001, 80.

orilla del camino indica el movimiento de la fe que se realiza a la par que el movimiento de la vida humana. Este relato será un soporte de la teología sacramental en el que el bautismo se presenta como el punto de partida de la vida del creyente, que el CEC, numeral 1213, define como "el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el espíritu, y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos"²⁶.

El eunuco etíope toma la iniciativa para recibir el bautismo, así como él mismo interroga a su guía Felipe sobre los impedimentos para acceder al mismo. Siguiendo esta praxis comunitaria, los evaluadores no son conceptuales, sino la misma comunidad.

Situación final, 8,39-40.³⁹ y en saliendo del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe y ya no le vio más el eunuco, que siguió gozoso su camino. ⁴⁰ Felipe se encontró en Azoto y recorría evangelizando todas las ciudades hasta llegar a Cesarea.

El texto griego presenta dos acciones consecutivas: subieron del agua (ellos) y arrebató a Felipe (el Espíritu del Señor). Esta situación final, paralela a la situación inicial, introduce con la expresión Ángel del Señor (v.26); pero en el v.29 se cambia por Espíritu, y se repite en esta última sección narrativa con el indicativo 'del Señor'. Es interesante establecer conexión con el relato siguiente de la persecución de Saulo a los discípulos del Señor y su conversión camino de Damasco (cap.9); al igual que Felipe, Saulo escucha una voz que le reprocha por qué lo persigue (9,4); luego, él pregunta ¿quién eres, señor? Y la respuesta nos aclara que el personaje de la situación inicial 'Ángel del Señor', el Espíritu que habla a Felipe y el Espíritu del Señor referido en esta situación final, se refieren a *Jesús*, quien se revela a Saulo como aquel "a quien tú persigues" (9,5). El eunuco, por su parte, continuó por el camino, pero caracterizado por 'la alegría', por lo tanto, experimentando la presencia de Jesús resucitado²⁷; no hay más indicios de su vida, pero sí la certeza de que en el camino de regreso de Jerusalén (como le sucedió a los dos discípulos de Emaus, Lc 24,32, a quienes Jesús, el Siervo presentado

²⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Editrice Vaticana, Bogotá 1993, 284.

²⁷ La alegría en los discípulos es signo de su experiencia de Jesús resucitado, cuando Él se les manifiesta en la sala alta, donde estaban encerrados por miedo a los judíos (Jn 20,19-20).

por Isaías, les explicaba –literalmente: *abría*– las Escrituras y les ardía el corazón) conoció y adhirió al Camino²⁸. El proceso catequético no termina, sino que comienza, ya que abarca la vida entera de la persona que adhiere a la fe en Cristo resucitado, y se transforma en un continuo proceso de ir y venir sobre la Escritura para descubrir en ella la fuente de alegría y vitalidad.

El camino de Felipe lo llevó hasta Cesarea, luego de un recorrido por las ciudades anunciando la buena noticia; “los Hechos de Felipe los tenemos en 8,5-40 y en 21,8-9 donde se menciona por última vez, como evangelista y uno de los siete, que reside en Cesarea y tiene cuatro hijas vírgenes que profetizaban”²⁹, donde recibe el merecido título de *Evangelista*³⁰.

Lugares

Lucas presenta un ‘programa narrativo’³¹ que se explicita en Hch 1,8, “... Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra”³². El primer lugar que se menciona es Jerusalén, donde se congrega la primera comunidad luego de la Ascensión del Señor desde el monte de los Olivos, según la versión de Lucas 24,50-52/Hechos 1,12. Además de esta indicación, Hechos ubica los relatos siguientes en el lugar de la última cena, la *estancia superior* (Hch 1,13 par Mc 14,15) y presenta

²⁸ La región de Etiopía (posible etimología ‘cara quemada’, corresponde al sur de Egipto, conocida en la Biblia como Cus o la Nubia y que comprendía el reino de Meroé en época bíblica. Allí se consolidó un cristianismo de tipo monofisista hacia el siglo V. tradicionalmente se atribuyó la evangelización de esta región al apóstol Mateo. Según José Luiz Isidoro, el episodio de Felipe y el Eunuco representa el encuentro étnico-cultural entre el judaísmo helénico-cristiano y la Etiopía judaizada. J. L. ISIDORO, “Cristianismo etiope: construcción de un intercambio étnico-cristiano que se evidencia en el relato de hechos de los apóstoles 8,26-40”, RIBLA 54 (2005), en: www.claiweb.org/ribla/ribla54/cristianismo%20etiope.html, citado 09 Octubre 2013.

²⁹ P. RICHARD, *El movimiento de Jesús, después de su resurrección y antes de la Iglesia*, o. c., 80.

³⁰ Es de notar como en los procesos evangelizadores de nuestros campos y veredas, los catequistas animan, sostiene, forman y celebran la fe con la comunidad y además hospedan al sacerdote o los misioneros; este paralelo de vida con la de Felipe nos refleja como en los textos bíblicos hay una praxis eclesial que perdura hasta nuestros días.

³¹ Ya J. Dupont percibía el cumplimiento del programa teológico lucano en la apertura de la salvación a las naciones. Cf. J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD, 118) Cerf, Paris 1984, 457-511.

³² Nota BJ: “Las etapas aquí señaladas dibujan, a grandes rasgos, el esquema geográfico de los Hechos: Jerusalén, que era el punto de llegada del Evangelio, es ahora el punto de partida; ver Lc 2,38. p. 1589.

la condición de la primera comunidad: "Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, y de María la madre de Jesús, y de sus hermanos" (1,16). Allí mismo se sustituye a Judas Iscariote por Matías (1,15-26) y acontece el Espíritu Santo (2,1-11), para desencadenar el anuncio de la Buena nueva de Jesús resucitado (2,14-36).

El movimiento geográfico se presenta debido a la acción perseguidora de Pablo; en las situaciones se analizó la dispersión de todos como un hecho negativo debido al sufrimiento de los discípulos, pero en la estrategia narrativa que presenta el libro aparece como un hecho providencial y benéfico para la propagación del mensaje. Es así como Hechos 8,4 expresa este fenómeno de manera precisa: "los que se habían dispersado fueron por todas partes anunciando el mensaje". El texto griego emplea la conjunción de valor consecutivo, οὕτως, construyendo como acción desencadenante o causa la persecución y como consecuencia final no la dispersión, sino el anuncio. En este punto empieza la acción de Felipe, antes mencionada.

El segundo lugar que menciona el programa narrativo de Hechos es Samaría, preparado en el sumario menor de 8,4, que abre a una nueva sección dentro del libro: "Una vez más la perspectiva geográfica de Lucas entra en juego a medida que la Palabra se propaga bajo la presión de la persecución"³³. De esta manera el proceso evangelizador se realiza con la inclusión de tres factores: personajes, situaciones y lugares. La praxis catequética parte de la observación conjunta de los sujetos, tanto destinatarios como agentes, las situaciones que envuelven la acción catequética y los contextos propios. Surge la pregunta sobre por qué se menciona 'la ciudad' aun cuando el contexto bíblico nos remite a la memoria veterotestamentaria de la capital del reino del Norte luego del cisma de Jeroboam (1Re 12).

2. Juzgar

En este segundo momento praxeológico nos preguntamos ¿qué podemos hacer? Desplegándose una etapa hermenéutica sobre el texto bíblico y la misma praxis catequética. Se trata de apropiarse de manera profunda y detallada la mayor cantidad de elementos de análisis y de aplicación que pro-

³³ J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* (Vol. I), Sígueme, Salamanca 2003, 546.

porciona el texto, descubriendo sentidos, posibilidades de lectura y claves hermenéuticas de comprensión y actualización en las propias prácticas de vida y de fe. Se dividirá en dos momentos: primero, de estructura del texto, explicando sus aportes sintáctico-semánticos, y segundo, el estudio del texto citado del Antiguo testamento en clave de lectura cristológica.

Estructura

Además de la estructura narrativa presentada en el momento del contexto (ver), en este momento del juzgar se propone una estructura sintáctica en la que se detalla la construcción de la perícopa y se resaltan los elementos semánticos más relevantes de la misma, profundizando en sus significados y aplicaciones en la metodología de la catequesis.

Estructuramos el texto en cinco unidades, de manera concéntrica; las dos primeras se refieren a Felipe en su relación con el etíope; en el centro encontramos el período que corresponde al profeta Isaías; el cuarto se refiere al etíope en relación con Felipe y el último al desplazamiento de Felipe hasta su llegada a Cesarea. Las dos primeras unidades se articulan por la fórmula introductoria de discurso directo, que abre con dos imperativos cada una: *levántate y marcha* en el v.26 (ἀνάστηθι καὶ πορεύου), y *acércate y júntate* en el v. 29 (πρόσελθε καὶ κολλήθητι). El campo semántico de las binas de verbos indica movimiento de/hacia, en primer lugar, y aproximación en la segunda bina, se ubican en el campo del paralelismo, donde que el personaje que ejecuta la acción desarrolla una dialéctica de búsqueda y proximidad, de encuentro y acompañamiento, enmarcados en la dinámica del camino.

La segunda y tercera unidades se articulan mediante el contenido temático de la lectura de la Escritura, específicamente del profeta Isaías 53,7-8 y sobre el cual se hará un análisis particular. Si en las dos unidades anteriores el campo semántico es el del movimiento, en estas dos es el de estar sentado y ejercitar la lectura de texto de la Escritura. Los referentes que merecen análisis son: comprensión (expresada en el verbo γινώσκεις), lectura (ἀναγινώσκεις), que se ubican en el mismo campo de significación; guiar o conducir (verbo futuro ὀδηγήσει); estar sentado (verbo infinitivo con función de finalidad καθίσαι), en el que se establece una relación maestro-discípulo, enseñante-aprendiz, catequista-catequizando.

La tercera y cuarta unidades siguen la secuencia anterior de la lectura de la Escritura pero avanzan en la pregunta explicativa sobre su contenido y significado que abre paso a la predicación de la Buena nueva de Jesús y al gesto bautismal como adhesión y culmen final del proceso catequético. En estas unidades se establecen relaciones semánticas entre: Escritura (γραφῆς, v.32), abrir la boca (ἀνοίξας τὸ στόμα, v.35) y proclamación de la Buena noticia (εὐηγγελίσατο, v.35), en referencia explícita a la acción profética veterotestamentaria pero en clave hermenéutica neotestamentaria: tanto la Escritura como la profecía del Antiguo Testamento, se refieren y tienen su cumplimiento en Jesús; tal como Lucas lo muestra en el evangelio en el pasaje de los discípulos de Emaús, 24,27: "comenzando por Moisés y desde todos los profetas, les interpretó (διερμήνευσεν) en todas las Escrituras las cosas referentes a sí mismo" y como Felipe actuó en relación con el Etíope. Es importante resaltar, siguiendo los testimonios más antiguos de la tradición bautismal (Ignacio de Antioquía, Justino), que el bautismo tenía como fundamento la Pasión de Cristo, tal como se demuestra en este pasaje donde el centro escriturístico es el del Siervo sufriente de Yahvéh, imagen de Cristo sufriente³⁴.

Un nuevo aspecto significativo en el texto es el de la relación del camino con el agua; la redacción indica que se construye con una preposición de dirección o ubicación (ἐπὶ) un pronombre indefinido que adquiere un valor específico "cierta" y el sustantivo agua (ὕδωρ); no se trata entonces de agua corriente o encontrada por casualidad, sino del agua bautismal³⁵, hecho que remite a la praxis catecumenal propia de las comunidades cristianas primitivas, asociando así en un campo semántico: camino, agua y ser bautizado (βαπτισθῆναι), y completando un proceso original del cristianismo conocido como *iniciación cristiana*. Además, se presenta un paralelismo entre acompañar-leer-interpretar y verificar-participar-bautizar juntos, es decir, catequista y catequizando para cerrar este proceso catecumenal y testimonial de la fe en Jesús en comunidad eclesial.

Las dos últimas unidades rompen la secuencia de encuentro para indi-

³⁴ R. AGUIRRE (ed), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 436-437.

³⁵ "La *Didajé*...se habla de la importancia del 'agua viva' o corriente (estrechamente contactada con ritos de purificación judíos y paganos). Por tanto era un condición que el agua fuera corriente, de lo contrario se prescribían normas para el bautismo por infusión. *IBÍDEM*, 436.

car separación, siguiendo cada uno su camino por separado. Los efectos de la dinámica del encuentro propuesta a lo largo de la narración y desarrollada por medio de verbos de movimiento y preposiciones del mismo valor (a, hacia, de, desde, sobre, en, acerca de), se bifurcan nuevamente para permitir a cada uno continuar su camino, enfatizando en una nueva perspectiva discipular descrita como: proseguir el camino alegrándose, cuyo sentido del verbo ir (ἔπορευέτο) conjugado en tiempo imperfecto indicativo, voz media, tiene un valor de continuidad y duración indefinida, quizás referido al ámbito de la vida. Así como el Etíope encarna en su vida la adhesión a Jesús con el significado de la alegría, Felipe por su parte la asume como evangelizador, cuyo verbo anunciaba la Buena Nueva (εὐγγελίζετο), presenta las mismas características del verbo ir; la esencia vital y duradera de Felipe es la de anunciar, como lo presentará Hch 21,8.

La estructura interna del texto, siguiendo cada versículo, es la siguiente:

- I. El ángel del Señor habló a Felipe. Vv.26-27a.
 - a. Los imperativos que le llevan a ponerse sobre el *camino* del sur.
 - b. La dirección del mismo de Jerusalén hacia Gaza.
 - c. El referente del camino como *desierto*.
 - d. Obedece la orden.
- II. Se describe un hombre, sin nombre, en contraste con Felipe, a quien se conoce por el contexto y de quien se sabe su nacionalidad, su condición y oficio. vv-27b-28.
 - a. Encargado del tesoro de la reina de Etiopía
 - b. Había ido a *adorar* en Jerusalén. Refiriéndose así a los prosélitos o temerosos de Dios, destinatarios del mensaje lucano.
 - c. Regresaba sentado en su carruaje.
 - d. Leía al profeta Isaías.
- III. El espíritu habla a Felipe. v.29.
 - a. Nueva bina de imperativos de aproximación.
- IV. Encuentro de Felipe con el Etíope. vv.30-31.
 - a. Se acerca.
 - b. Escucha lo que lee el Etíope
 - c. Le pregunta: *¿entiendes lo que lees?*
 - d. Responde el Etíope con otra pregunta: *¿cómo se puede comprender sin un guía.*

e. Ruega a Felipe subir y sentarse junto a él.

V. Período de la Escritura de Isaías 53,7-8. vv.32-33

VI. Pregunta del Etíope. vv.34-35

- a. Doble pregunta ¿a quién se refiere el profeta?
- b. Expresión profética: abriendo la boca y comenzando por el profeta
- c. Anunció la Buena nueva de Jesús

VII. Nuevo contexto del camino. vv.36-38

- a. Llegan hasta cierta agua (corriente)
- b. Pregunta del Etíope: ¿qué me impide ser bautizado?³⁶
- c. Ordena detener el carruaje
- d. Descienden juntos hacia el agua, Felipe y el eunuco
- e. Lo bautizó

VIII. Sucesos posteriores al bautismo. v.39

- a. El Espíritu arrebató a Felipe
- b. El Etíope no lo vio más
- c. Porque continuaba su camino *alegrándose*

IX. Última información sobre Felipe. v.40

- a. Fue encontrado en Azoto
- b. Pasaba anunciando en todas las ciudades
- c. Hasta llegar a Cesarea.

Se evidencia en esta estructura la centralidad del pasaje de Isaías y la dialéctica del movimiento de acercamiento y encuentro; además, son relevantes en este análisis las frases interrogativas, como indicio de la metodología de aprendizaje y adhesión a la fe. En esta dinámica se desenvuelve el proceso catecumenal de iniciación cristiana entendido como catequesis y prolongado en el campo de la experiencia humana; por último, se perfila el modelo discipular tanto del catequizando como del catequista.

Centralidad de la Escritura

El pasaje o período, como indica el texto griego, que leía el etíope, es el de Isaías 53,7-8, citando un aparte del cuarto cántico del Siervo. Esta cita está

³⁶ Cabe anotar que algunas tradiciones manuscritas tardías incluyen el v.37 en el que se desarrolla la dinámica de la profesión de fe, como respuesta a la pregunta del etíope.

tomada de la versión de los LXX con exactitud salvo el adjetivo [αὐτοῦ], de él, que añade la tradición textual koiné y que los manuscritos más antiguos omiten y la supresión de la última cláusula del v 8, *herido por las rebeldías de su pueblo*. Según esta versión, el profeta describe el sufrimiento silencioso del Siervo del Señor, que Lucas entiende como referidas a la crucifixión y muerte de Jesús³⁷. En este sentido, “esta línea corresponde puntualmente a la profesión de fe de la comunidad cristiana, que se tiene en el credo apostólico: nació, sufrió, murió, fue sepultado”³⁸.

La traducción literal que se propone para el estudio interpretativo es la siguiente:

“Como oveja hasta matadero fue llevado, y como cordero delante del esquilador el (permanecía) mudo, así no abre la boca de él. En la humillación (suya) el juicio de él fue quitado. La generación suya, ¿a quién contará? Porque es levantada de la tierra la vida suya”.

Los críticos del texto indican las múltiples dificultades textuales y se llega a la conclusión que se trata de un individuo-mesías, donde la parte central del cántico (53,1-11a) constituye un elogio fúnebre por parte de una asamblea religiosa que toma conciencia de una muerte que se revela no como punición sino como salvación. Específicamente se centra en el comportamiento del Siervo: su silencio elocuente, el sufrimiento que deja ver el paso de la humillación a la exaltación fundada en el valor expiatorio de la vida como ofrenda agradable a Dios, por los pecados de los hombres³⁹.

El silencio del Siervo se actualiza en el silencio de Jesús camino al monte calvario; su silencio es en cierto modo irónico, ya que se convierte en la más grande proclamación sobre su mesianidad; luego Felipe abrirá la boca, indicando una nueva etapa de la comunidad, que muestra a Jesús en sus actitudes.

La humillación se ve, además de las afrentas y maltratos por parte de los soldados, el pueblo y las autoridades, en la omisión de un juicio justo, al cual todo reo tiene derecho. Los evangelistas muestran como la reunión del

³⁷ Añade Fitzmyer: “Lo que resulta digno de mención es que Lucas no cita el versículo sobre el sufrimiento vicario del siervo, que hubiera sido de suma importancia para la interpretación que Felipe daría al eunuco”. J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* (Vol. II), o. c., 566.

³⁸ C. WESTERMANN, “Isaías 40-66”, en: B. MARCONCINI, *Profetas y Apocalípticos*, o. c., 287.

³⁹ B. MARCONCINI, *Profetas y Apocalípticos*, o. c., 290-291.

sanedrín en horas de la noche no es legítima, sino una estrategia inquisidora, traidora de sus mismas tradiciones y leyes.

La pregunta indefinida sobre los destinatarios del mensaje de la muerte sufriente de Jesús dará paso a la perspectiva evangelizadora de los primeros creyentes; ellos, como testigos, anunciarán por todo el mundo conocido esta Buena Noticia considerada *Kerygma*, mensaje de vida y esperanza.

El mayor signo de la entrega de Jesús es su propia exaltación; no se indica su descenso, sino su ascensión. Los verbos pasivos muestran el protagonismo no del Siervo Jesús, sino del Padre quien lo levanta, así como de sus contemporáneos, quienes lo conducen a la cruz.

3. Actuar: aportes metodológicos desde el texto

El estudio praxeológico del texto de Felipe y el etíope, proporciona líneas orientadoras sobre la metodología del catequista. Se toman como puntos de desarrollo seis criterios bíblicos para la formación de los mismos.

-Propia experiencia. El punto de partida de toda acción catequística es el de ubicarse en el contexto y la realidad que se vive. Felipe se acercó al etíope, no interrumpió su caminar, sino que se puso a caminar a su lado. En primer lugar se señalan dos contextos humanos, uno de procedencia religiosa, ubicado en Jerusalén, centro religioso de la fe judía lugar de religiosidad y peregrinación de los 'temerosos' de Dios; el segundo, el ambiente de vida y procedencia del sujeto evangelizado. Pero también se parte del contexto de los textos de la Escritura, que proporcionan al catequista la información suficiente para comprender el trasfondo religioso y teológico que contienen. Por último, se describe el modelo evangelizador, basado en el acompañamiento y en la escucha del otro.

Otro elemento contextual se indica mediante los sentidos del camino y del desierto. La vida del pueblo de Israel está representada en la 'metáfora del camino'⁴⁰ y atravesando el desierto como lugar de prueba, de purifica-

⁴⁰ Esta expresión se desarrolla en la obra de R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella bibbia ebraica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.

ción y de conocimiento⁴¹. El análisis del texto y su estructura narrativa nos ubican en el contexto y realidad que viven los personajes en el acto catequético; pero también se indica el contexto de los textos, particularmente el pasaje del Antiguo testamento leído y actualizado como clave cristológica y el modelo evangelizador que se desarrolla. Se podría decir que el texto parte de la vida y va a la vida misma. La metodología planteada implica no solo el conocimiento sino también el contacto con la realidad de los sujetos de la catequesis, del entorno comunitario donde se desenvuelve, del medio social, económico, religioso y cultural al que pertenece y del mundo, entendido como las posibilidades o los horizontes marco de vida del sujeto.

Los modelos evangelizadores plantean el horizonte de sentido de la catequesis y la manera como se logran adquirir valores, saberes, crecimiento y compromiso en la fe. Un análisis comparativo con el texto indica como un modelo *doctrinal*, que presenta el texto bíblico de manera aislada, memorística, sin explicación ni actualización a la vida; el etíope asistió a una práctica cultural, pero regresaba a su vida cotidiana sin sentir los efectos de esas prácticas y sin comprender el por qué de lo que se le inculcó en Jerusalén. Otro modelo paralelo es el espiritual, centrado en la profundización religiosa de las prácticas y en su interiorización, pero sin repercusiones en la relación con el entorno ni el compromiso con el mismo. La indicación del texto que muestra como el etíope continuó su camino con alegría muestra ese aspecto transformador de la persona y lo hace portador de un mensaje liberador, importante para sus destinatarios. En relación con este aspecto, un tercer modelo se centra en la persona como fin, no en la doctrina, ni en la momentaneidad de unas prácticas religiosas, sino como apoyo al proceso de fe, de autoconocimiento y de sentido comunitario. La ambientación del camino y desierto orientan al respecto e integran las perspectivas de los modelos.

–Encuentro con el Maestro. Felipe es reconocido en primer lugar como un diácono, Hch 6,5, junto a Esteban y posteriormente como un evangelista, Hch21,8-9. Aunque él mismo se presenta como maestro al subir y sen-

⁴¹ La figura del desierto adquiere diversos significados en los dos Testamentos, en una perspectiva de idealización, entendido como período del enamoramiento, Jrr 2,2, de un nuevo comienzo, Os 2,16, de aprendizaje, Dt 8,2-6, y superación de la prueba, Mt 14,13 par, etc. Cfr. P. ROSSANO, "Desierto", en: P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, San Pablo, Madrid 1998, 426-434.

tarse junto al etíope, su tarea como servidor de la Palabra es la de conducir al encuentro con Jesús. No se trata de una experiencia presencial como se describe en la vocación de Pablo, sino de un acercamiento desde el texto de la Escritura que presenta la persona de Jesús como Siervo sufriente en Isaías y como síntesis de la historia de la salvación.

Los evangelios, como se indicó en el análisis textual, presentan una metodología de encuentro personal con Jesús a partir de sus gestos y palabras; sin dejar esta perspectiva, las nuevas generaciones plantean otras experiencias desde el texto sagrado, que se presenta como síntesis de la historia de la salvación, siempre leído en clave cristológica, teniendo a Jesús como referente de explicación y realización de la Escritura.

Siguiendo el paralelo de los discípulos de Emaús, la presencia de Jesús de manera activa en el camino y como centro significativo del pasaje de Isaías, indica su función de hermeneuta de las Escrituras, en cuanto explica, interpreta y actualiza su contenido y significado en Él mismo⁴².

El texto sagrado, en consecuencia, no solamente se repite o se memoriza, también se explica, se interpreta y se actualiza, realizando un proceso hermenéutico que confronte. Esta manera de encuentro con Jesús es, además de cognitiva y vivencial, simbólica, cargada de significados y transformadora.

–Humanización de la catequesis. Propuesta de vida que enriquece la vida humana: se trata de un reconocimiento de la identidad humana con tres características: humano-social, personal-comunitario y religioso-comunitario, que conducen a formar identidad. Tanto la caracterización de Felipe como del etíope eunuco hacen ver el carácter personalizado de la propuesta de fe. No se pierde la identidad ni de uno ni del otro, sino que las dinamiza y posibilita en sus capacidades y características. Felipe será ‘arrebataado’ para continuar con su misión evangelizadora, y el etíope continuará su camino con alegría. El encuentro de los dos es cercano y profundo, pero no limitante. El catequista enriquece su experiencia personal en la medida en que aporta al crecimiento del catequizando. La catequesis es una propuesta de vida que enriquece la vida humana.

⁴² “Jesús es ante todo el verdadero y definitivo *exégeta* del Padre: ‘a Dios nadie le ha visto jamás: solo el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo *ha revelado* (exegésato)’ (Jn 1,18)”, V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998, 255.

La catequesis se convierte en un lugar de encuentro de la palabra y de la vida, expresada en la praxis celebrativa. En este sentido, el primer anuncio tiene como meta el reconocimiento de la persona de Jesús, asumido por iniciativa del catequizando, con implicaciones en la misma experiencia de vida a nivel individual y comunitario y retroalimentado por la misma comunidad.

–Catequesis cristocéntrica. La pedagogía de la pregunta que desarrolla el texto tiene como finalidad mostrar la dinámica central del mismo. En la estructura literaria se ubica como eje la perícopa de Is 53,7-8. Luego de la pregunta y respuesta sobre la comprensión del pasaje veterotestamentario, viene la pregunta sobre el sujeto del mismo, ¿de quién dice esto el profeta, de sí mismo o de algún otro? De esta manera, Felipe toma como referencia el pasaje y desde su contenido anuncia la buena noticia de Jesús. El contenido actualizado de la catequesis es el Misterio pascual, el Kerigma primitivo.

–Catequesis como lugar de encuentro de la palabra y de la vida: la catequesis es una propuesta de integración de la palabra y la vida, tanto a nivel comunitario como personal. La expresión e esta integración se condensa en la praxis celebrativa en tres momentos articulados. En primer lugar se trata de catequesis de iniciación cristiana, donde el primer anuncio tiene como finalidad el reconocimiento de la persona de Jesús; luego del proceso de acompañamiento guiado a la luz de la Palabra, el catequizando toma la iniciativa al ser él mismo quien evalúe su crecimiento personal de adhesión a la persona de Jesús. En tercer lugar, la comunidad se hace testigo del proceso realizado. En este proceso no se miden los conocimientos doctrinales ni las argumentaciones racionales, sino el reconocimiento del paso de Dios por la historia de cada uno y de la misma comunidad. Los criterios antes mencionados son los mismos evaluadores de esta experiencia de vida y fe.

–Coherencia metodológica de la propuesta: más que mostrar un modo particular de hacer la catequesis, el texto estudiado privilegia algunas acciones catequísticas. Se trata de un proceso dinámico de escucha, proclamación y cercanía. La catequesis no se condensa en un momento, sino en la dinámica de la vida; es un camino discipular donde no hay relaciones de superioridad o categorías de valoración cognitivas y cuantitativas: el catequista escucha porque es desde la vida que proclama al Dios de la vida encarnado en Jesucristo y es la propuesta de Jesús viviente, pertinente para

las situaciones humanas, la que comparte con sus catequizandos. En este proceso se destaca la centralidad de la Palabra. Desde el sentido humanizador, se parte de la persona de Jesús, presentado como corazón de la Escritura, clave de comprensión y hermeneuta de la palabra con sus hechos y palabras y de la predicación de los discípulos, entendida como kerygma. Los resultados llevan al catequizando a continuar el camino con otra mirada, ratificada con signos de adhesión y reconocimiento comunitaria con el signo pascual de la alegría y proyectada hacia el compromiso local y ad gentes.

4. Devolución creativa: revisión de la praxis catequística

Los datos que proporciona la narración en la situación inicial, además de la descripción del lugar, la presentación de los personajes y las circunstancias por las que se encuentran, llevan a resaltar la iniciativa del Espíritu y la acción de lectura específica del profeta Isaías por parte del eunuco. En la práctica, esta descripción se actualiza porque pone al catequista en actitud de cercanía con quien lee el texto y luego le mueve a escuchar la lectura; se trata de dos momentos, uno personal y otro comunitario. Sólo después de la fase de lectura, que muchas veces se da por entendida y se omite o no se recalca, surge la pregunta sobre el contenido del texto.

El aprendizaje surge en la interrelación entre catequista y catequizando que parten de las preguntas problematizadoras que se hagan al texto estudiado. Precisamente en este movimiento de preguntas surge el rol del guía o acompañante del proceso. ¿Se trata del mismo catequista? ¿Qué actitudes ha de generar para caracterizarse como tal? ¿Sobre cuáles herramientas pedagógicas y didácticas se ha de apoyar para lograr los resultados esperados? Subir y sentarse implica generar actitudes de proximidad, iniciativa, apertura y a la vez exigencia.

No se trata de una relación en la cual el catequista o guía sabe más que el catequizando, sino que en éste hay potencialidades que es necesario encauzar, orientar y hacer fructificar; se trata también de la noción del Espíritu, quien mueve al creyente a la comprensión de las Escrituras.

Además, las condiciones de vida no son las del catequista, sino las del catequizando, quien, a su vez, hace una invitación a su guía para que asu-

ma sus situaciones y entre a hacer parte de lo que está viviendo. Una de las grandes dificultades metodológicas de la enseñanza catequística es la de la dicotomía entre enseñanza y vida, la articulación entre praxis de fe y de vida.

Pero la catequesis no es solamente un proceso de 'conocimiento' de Jesús el Cristo, entendido como adhesión de vida, sino que tiene una finalidad celebrativa; el signo bautismal del agua implica una liturgia participativa en la que la comunidad acoge al catecúmeno, le apoya y lo deja continuar su camino en alegría, porque adherirse a Jesucristo tiene como efecto una nueva mirada y la celebración lo expresa de manera simbólica y existencial.

Bibliografía

- AGUIRRE, R., (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Verbo Divino, Estella, 2012.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Librería Editrice Vaticana, Bogotá 1993.
- CROSSAN, J. D. - REED, J. L., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Verbo Divino, Navarra, 2006.
- DORMEYER, D. - GALINDO, F., *Comentario a los Hechos de los Apóstoles, modelo de nueva evangelización*. Verbo Divino, Navarra, 2007.
- DUPONT, J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984.
- FITZMYER, J., *Los Hechos de los apóstoles*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- FORNARA, P., *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella bibbia ebraica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.
- ISIDORO, J. L., *Cristianismo etíope: construcción de un intercambio étnico-cristiano que se evidencia en el relato de hechos de los apóstoles 8,26-40*, RIBLA 54 (2005) en: www.claiweb.org/ribla/ribla54/cristianismo%20etiope.html, citado 09 Octubre 2013.
- MARCONCINI, B. ET AL, *Profetas y Apocalípticos*. Elle di ci, Torino, 1995.
- MARGUERAT, D., "Luc-Actes: une unité à construire", en: VERHEYDEN, J. (ed), *The Unity of Luc-Acts*, Leuven University Press, Lovaina 1999.
- MARGUERAT, D. - BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Sal Terrae, Santander, 2000.

- MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998.
- PAGOLA, J., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.
- POWELL, M. A., *What is Narrative Criticism?* Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- RICHARD, P., *El movimiento de Jesús, después de su resurrección y antes de la Iglesia*. Centro bíblico Verbo Divino, Quito, 2001.
- ROSSANO, P., "Desierto", en: ROSSANO, P -RAVASI, G.- GIRLANDA, A. (drs), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, San Pablo, Madrid 1998.
- VERHEYDEN, J., *The unity of Luc-Acts*. Leuven University Press, Lovaina, 1999.
- WESTERMANN, C., "Isaías 40-66", en: MARCONCINI, B. ET AL, *Profetas y Apocalípticos*. Elle di ci, Torino, 1995.

Artículo recibido el 21 de junio de 2013

Artículo aceptado el 08 de septiembre de 2013

BACH DIALOGA CON MOZART. LA TEOLOGÍA ESTÉTICA DE JOSEPH RATZINGER¹

BACH SPEAKS WITH MOZART. THE AESTHETIC THEOLOGY OF JOSEPH RATZINGER

Pablo Blanco Sarto²

Universidad de Navarra. Navarra, España

Resumen

Ratzinger considera la belleza como una dimensión constitutiva de la realidad. Es además una necesidad para el cristianismo, también con vistas a la evangelización. El teólogo alemán aborda así la música sacra y litúrgica, la arquitectura y la iconografía cristianas, así como también el arte profano. Esta belleza artística puede estar unida al bien, aunque a la vez puede existir también una belleza luciferina. Además, en el arte, la razón ha de presentarse unida a los sentidos y los sentimientos. Para el cristiano, la belleza definitiva será la belleza de Cristo, que comprende amor y dolor. Es la Belleza crucificada y resucitada y, por lo tanto, eterna.

Palabras clave: Belleza, arte, Cristo, música sacra, arte cristiano.

¹ Una versión anterior y más incompleta fue publicada con el título “La Iglesia necesita el arte”, P. BLANCO S., “La Iglesia necesita el arte”, en: M. A. LABRADA (ed.), *La belleza que salva. Comentario a la ‘Carta a los artistas’ de Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2006, 119-130. Después de la sesión sobre “Estética y teología”, organizado por la asociación AEDOS en el CEU San Pablo de Madrid el 1 de julio de 2006, el texto varió sustancialmente, gracias a las aportaciones de los allí presentes, a quienes estoy profundamente agradecido por sus valiosas sugerencias: de modo especial a Fernando Fernández, Alfonso López-Quintás, Ricardo Aldana y Víctor Manuel Tirado. Una versión ampliada fue expuesta como “La estética teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI” en la Escuela de arquitectura de la Universidad de Navarra, el 19 de noviembre de 2009, donde recibí también útiles críticas y comentarios de los profesores allí presentes. Quisiera también expresar mi agradecimiento a los profesores María Antonia Labrada y Álvaro de la Rica, de la Cátedra Félix Huarte de la misma universidad.

² Doctor en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra. Pertenece a la *Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI Stiftung* de Ratisbona – Alemania. Correo electrónico: pblanco@unav.es

Abstract

Ratzinger considers beauty as a constitutive dimension of reality. It is also a necessity for the christianism, also in perspective for the evangelization. The german theologian studies then the sacred and liturgical music, the christian architecture and the iconography, as well as the profan art. This artistical beauty can be united to good, but at the same time exists a luciferine beauty. Besides it, in art, the reason must be united to senses and emotions. For christians, the definitive beauty will be the Christ's one, which includes pain and love. Is the crucified and resurrected Beauty and, consequently, eternal.

Key words: Beauty, art, Christ, sacred music, christian art.

Es bien conocida la temprana afición de Joseph Ratzinger a la música, la poesía y la literatura. El arte y la belleza han formado parte de su vida desde su más tierna infancia³. Junto con la razón, ha recordado cómo la belleza del cristianismo constituye un convincente argumento en esta sociedad posmoderna y algo esteticista. Así, por ejemplo, su antiguo doctorando Vincent Twomey describía la diferencia con otros estilos profesoriales por medio de una interesante anécdota: durante los años de Tubinga le preguntaron a un estudiante cuál era la diferencia entre Ratzinger y otro famoso teólogo. La respuesta fue: “Ratzinger tiene todavía tiempo para tocar el piano”⁴. En su teología, la dimensión estética constituirá una instancia irrenunciable, un horizonte de su pensamiento⁵. “Uno de los rasgos agustinianos más intensos de Ratzinger es su preocupación por el transcendental belleza”, afirma Rowland⁶. La belleza evidencia y realza todavía más el atractivo de la verdad y, por eso, la fe cristiana ha sentido siempre la necesidad de apoyarse en el arte, para hacerse todavía más visible y patente. “Para transmitir el mensaje que Cristo le ha confiado –había escrito Juan Pablo II a los artistas–, la Iglesia necesita del arte. En efecto, debe hacer

³ Cf. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Encuentro, Madrid 1997, 38, 42, 49-50, 56-57.

⁴ V. TWOMEY - BENEDIKT XVI. *Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Sankt Ulrich, Augsburg 2006, 13.

⁵ Cf. C. DEL ZOTTO, “La teología como sapienza cristiana. Tratti bonaventuriani nella teologia del cardinale Joseph Ratzinger”, AA.VV., *Alla ricerca della verità*, Cinisello Balsamo San Paolo 1997, 52.

⁶ T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 263.

perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios. Debe por tanto acuñar en fórmulas significativas lo que en sí mismo es inefable”⁷.

1. Música celestial

“Con frecuencia he afirmado mi convicción –recordaba Ratzinger como cardenal– de que la verdadera apología del cristianismo, la demostración más convincente de su verdad contra todo lo que lo niega, lo constituyen, por un lado, los santos y, por otro, la belleza que la fe ha generado”⁸. La Iglesia ha colaborado con el arte a lo largo de toda la historia, y los artistas se han convertido también en importantes evangelizadores y misioneros, hasta el punto de que se ha hablado –por ejemplo– de la música de Bach como de un “quinto evangelio”. Existe además una necesidad más profun-

⁷ JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, Altair, Sevilla 2000, n. 12. Benedicto XVI añadirá por su parte: “En realidad, para mí el arte y los santos son la más grande apología de nuestra fe” (BENEDICTO XVI, “Alocución al clero de la diócesis de Bressanone del 6.8.2008”, *AAS* 9 (2008), Editrice vaticana, Vaticano 2008. Sobre este tema, puede verse también sobre este tema: A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, T&T Clark, Edimburgo 1988, 213-219; IBÍDEM, “Zion and Philistia. The liturgy and theological aesthetics today”, *The Downside review* 115 (1997) 53-73; IBÍDEM, “Benedict XVI on the Holy Images” *Nova et Vetera* 5 (2007/2) 359-374; M.J. MILLER, “Cardinal Ratzinger on liturgical music”, *Homiletic and pastoral review* 100 (2000) 10, 13-22; J. PIQUÉ, *Teología y música. Una contribución dialéctico-transcendental a la sacramentalidad de la percepción estética del misterio*, P.U.G., Roma 2006, 179-180; P. EMMANUEL, “De la musique liturgique selon Joseph Ratzinger”, *Aletheia* (2009/35) 183-191; A. GERHARDS, “Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes”, en: R. VODERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2009, 111-137; J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgie”, en: IBÍDEM, 96-101; F. K. PRASSL, “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, en: IBÍDEM, 278-299; M. CAVAGNINI, “Ut in omnibus glorificetur Deus. Una riflessione sullo stato di fatto della Musica Sacra in Italia e qualche considerazione che ci auguriamo utile anche fuori dell’Italia”, en: IBÍDEM, 332-352.

⁸ J. RARZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 39; cf. M.C. HASTETTER, “Liturgia – puente del misterio”, en: L. JIMÉNEZ (dir.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 193-303; J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgie”, o. c., 96-99, donde ofrece interesantes paralelismos con las ideas musicales de Lutero.

da, más antropológica y teológica. “El arte es fundamental para el hombre –afirmaba en 1996– . La respuesta del hombre a la realidad no puede ser sólo la razón como asegura la ciencia, ni tampoco puede expresar todo lo que el hombre puede y debe expresar. Creo que el arte es algo que Dios ha puesto en el hombre. El arte –junto con la ciencia– es el mayor don que Dios le ha podido dar”⁹. Este arte constituye una dimensión indispensable de la vida humana. Hasta el punto de que Ratzinger emitía un duro juicio al respecto: “Un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y sordera hacia lo bello no es algo secundario; se refleja de modo inmediato en su teología”¹⁰. Por esto el profesor Ratzinger tenía tiempo para tocar el piano...

Dios y la música

“Para mí es inolvidable –contaba el entonces cardenal al hilo de un recuerdo– el concierto de Bach que Leonard Bernstein dirigió en Múnich, tras la repentina muerte de Karl Richter. Yo estaba sentado al lado del obispo luterano Hanselmann. Cuando la última nota de una de las grandes cantatas del gran cantor de la iglesia de santo Tomás en Leipzig se extinguió triunfalmente, nos miramos de modo espontáneo y nos dijimos con gran sencillez uno al otro: el que ha escuchado esto sabe que la fe es verdad”¹¹. Lo bueno si bello, dos veces bueno, dos veces bello, e incluso dos veces verdadero. La verdad y la bondad aliadas con la belleza se hacen más patentes y atractivas, más convincentes y persuasivas, y la música viene a realzar las verdades contenidas en una letra inspirada en la fe. “La Iglesia necesita también de los músicos –seguía más adelante Juan Pablo II, en la citada *Carta a los artistas*– ¡Cuántas piezas sacras han compuesto a lo largo de los siglos personas profundamente imbuidas del sentido del misterio! [...] En el canto, la fe experimenta una exuberancia de alegría, de amor, de la confiada espera en la intervención salvífica de Dios”¹².

⁹ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1990, 52.

¹⁰ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 143.

¹¹ J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 38.

¹² JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, o. c., n. 12; cf. M. CAVAGNINI, “Ut in omnibus glorificetur Deus”, o. c., 350-353. Rowland se atreve a establecer una genealogía de sus ideas estéticas: “La preferencia de Ratzinger por el transcendental belleza –se-

La música ha sido siempre una gran aliada de la liturgia, de la fiesta y de la celebración cristiana: expresa en profundidad la alegría de la fe, fundamentada en la resurrección de Cristo. Para Ratzinger esto constituye toda una evidencia, y por eso la Iglesia siempre ha acudido a los músicos para expresar su mensaje y realzar sus celebraciones: para servirse de ella tanto de las oraciones hechas melodía en el canto gregoriano como en las grandes composiciones para coro y orquesta. Comentaba también a este respecto el entonces cardenal Ratzinger: “Hablar con Dios es algo que sobrepasa los límites del lenguaje humano; por eso ha acudido siempre y por esencia al lenguaje de la música: el canto y las voces de la creación con el sonido de los instrumentos”¹³. La música viene a subrayar e intensificar lo que se reza o, como dijo san Agustín, *qui cantat, bis orat*¹⁴. Arte y liturgia se unen para acercarnos a Dios. Para Ratzinger, la grandeza de la música sacra consiste en que sabe combinar lo espiritual con lo profano, tal como propone la doctrina de la encarnación. Tal vez haya algo de esto en su pensamiento, y es por lo que ha sido llamado “el Mozart de la teología”¹⁵.

Él mismo es un modesto intérprete musical, y su hermano mayor Georg –“Ratzinger el músico”, le llamaban en el seminario– ha dirigido durante años los *Dompätzen*, los “gorrioncillos”, los *pueri cantores* de la catedral de Ratisbona. Es algo que llevaban en la sangre, en los genes. Joseph no ha dejado por eso de expresar su preocupación ante algunos experimentos musicales en el ámbito de la música sacra que le parecían poco acordes con el mismo fin que se proponían. Así, en un artículo de 1974¹⁶ se ocupó del fundamento teológico de la música religiosa, basándose sobre todo en las disposiciones de la Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concii-*

ñala Rowland– es parte de su herencia agustiniana y uno de los muchos puntos de encuentro entre él, Hans Urs von Balthasar y Henry Newman” (T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, o. c., 31).

¹³ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor, Sígueme*, Salamanca 1999, 131. Sobre este tema puede verse también G. RAVASI, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1990.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermones* 336, 1: PL 38, 1472; cf. F.K. PRASSL, “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, o. c., 283-284.

¹⁵ Cf. A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, o. c., 217.

¹⁶ J. RATZINGER, “Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik”, en: F. FLECKENSTEIN (Hrsg) *Gloria Deo - Pax hominibus Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg*, ACV, Bonn 1974, 39-62.

lium (1965) del concilio Vaticano II¹⁷. En este sentido, el profesor bávaro se mostraba crítico con parte de la música sacra compuesta en el primer posconcilio, y manifestaba su “preocupación por la liturgia posconciliar que ha perdido el brillo, o simplemente el aburrimiento que crea con su interés por lo banal o sus escasas pretensiones artísticas”¹⁸. Bajo un supuesto acercamiento de la música al pueblo, opinaba Ratzinger que esa misma música se ha alejado en parte de Dios, y no ha acercado tampoco al pueblo a la divinidad.

Tras el habitual recorrido histórico por la cuestión –Agustín y Tomás de Aquino, sobre todo–, se centraba en ese mismo artículo en la fundamentación teológica y antropológica de la música litúrgica. “La glorificación es el motivo central por el que la liturgia cristiana tiene que ser liturgia cósmica, tiene que entonar el misterio de Cristo junto con las voces de la creación”¹⁹. Nada de lo verdaderamente humano es excluido de la liturgia, pero esta ha de mantener la finalidad principal de remitir a los hombres a Dios y de darle gloria. Bach afirmaba que la música sacra “no debería tener otro objeto que la gloria de Dios y la satisfacción del alma. De otra forma, el resultado no sería música, sino charlatanería insustancial”²⁰. La autorreferencia complaciente debe quedar para otros momentos. Se debe establecer una clara prioridad de lo espiritual, que nos eleva por encima de las cosas de este mundo respecto a lo meramente rítmico y a lo puramente sensorial²¹. Por eso proponía Ratzinger una sencillez que no sea banalidad, sino expresión de la madurez; que no suponga tampoco uniformidad y que promueva la participación activa de todos los que participan en la celebración. Esta incluye lógicamente también tanto el cantar como el escuchar,

¹⁷ En este sentido, Ratzinger encuentra discordancias con lo afirmado en K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg 1972, 48ss.; puede verse también M. CAVAGNINI, “Ut in omnibus glorificetur Deus”, o. c., 338.

¹⁸ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, 135. Sobre este particular, puede verse: H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 42-45; U.M. LANG, “The Crisis of Sacred Art and the Sources for Its Renewal in the Thought Benedict XVI”, *Antiphon* 12 (2008/3) 218-239.

¹⁹ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, o. c., 155.

²⁰ E. MEYNELL, *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach*, Juventud, Barcelona 1997, 120.

²¹ Cf. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, o. c., 158-163.

tal como reivindica la moderna hermenéutica y la estética de la recepción²². Además, “la Iglesia ha de ser exigente; debe seguir siendo morada de la belleza”²³, concluía.

Más adelante, el teólogo alemán realizaba una profundización teórica sobre este tema. Seguía considerando cómo la oración se convierte también enseguida en poesía y canción, y los salmos podrían constituir un buen ejemplo de esta íntima alianza entre la fe y el arte. Si sus cantos –continuaba– fueron considerados en el antiguo testamento cantos de David, los cristianos entendieron que estos cantos habían brotado del corazón del verdadero David, Cristo. La Iglesia primitiva oró con los salmos y los cantó como himnos de Cristo. De hecho, él mismo “se convierte así en el director de un coro que nos enseña el canto nuevo, que da a la Iglesia el tono y le enseña el modo de alabar a Dios correctamente y de unirse a la liturgia celestial”²⁴, que tiene lugar en el paraíso con todos los ángeles y los santos que entonan un canto unánime. “Cantad al Señor un cántico nuevo” (Sal 33/32,3): cantadle con alegría, con arte, con inteligencia (cf. Sal 47/46,6), repite la Iglesia con palabras del salmista. Los salmos son himnos en honor de Cristo, y aquí poesía, oración y la misma teología se unen, potencian y realzan mutuamente. Cuando la oración fluye al exterior y se muestra en público, se convierte en música y en melodías en honor de Dios²⁵.

²² Sobre este tema cfr. P. BLANCO S., *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en L. Pareyson (1918-1991)*, Eunsa, Pamplona 1998; IBÍDEM., *Estética de bolsillo*, Palabra, Madrid 2001, 2007.

²³ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, o. c., 167.

²⁴ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 116; cf. IBÍDEM., *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2002, 160-163.

²⁵ En los primeros años del cristianismo, las iglesias se llenaron de cantos e himnos en honor de Jesucristo. “El desarrollo inicial de la cristología, el conocimiento cada vez más profundo del ser divino de Cristo, se dio principalmente en los cantos de la Iglesia, en la fusión de teología, poesía y música” (IBÍDEM., *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 124). Tal colaboración se había mostrado como fructífera, aunque se interrumpió en un momento dado, por la influencia del mundo griego que hizo también evolucionar a la Iglesia en su música. La posible confusión de la nueva música helenizante con el gnosticismo del siglo II obligó a la Iglesia a limitar los cantos a los salmos y a las palabras de la Escritura (cf. IBÍDEM., *El espíritu de la liturgia*, o. c., 165-167). Nada de experimentos. Esta restricción llevó sin embargo a la Iglesia a una creatividad todavía más fecunda, que dará después lugar al canto gregoriano, a la gran polifonía de la época moderna y a los intemporales cantos que se escuchan en todas las iglesias del mundo. Por eso la Iglesia –seguía argumentando Ratzinger– procura evitar también hoy en día, en lo que a música y cantos se refiere, tanto elitismos esteticistas como pragmatismos populistas. En este tipo de música religiosa hay que tener en cuenta –como resulta evidente– en primer lugar a Dios, además de dirigirse

Todos los artistas –compositores, músicos e intérpretes– han de tener como prioridad absoluta la alabanza a Dios. El artista que pone su arte a disposición del culto se encuentra entonces en un continuo equilibrio inestable, y se introduce en un mundo especialmente complejo. Así lo recordaba Ratzinger: “Siguen vigentes las tres condiciones del verdadero arte mencionadas en el *Éxodo*: el artista debe estar guiado por su corazón; debe saber, es decir, tener dominio técnico; y debe haber entendido lo que el Señor le ha mostrado”²⁶. Para ser un buen artista que canta al Señor no basta con ser un hombre o una mujer religiosos, sino que sus composiciones han de contener una gran calidad técnica. Han de ser artistas en el sentido más radical del término. La primera exigencia ética para un artista (también religioso) es la perfección técnica. Además, el artista debe ser un hombre o una mujer de fe: han de mantener una habitual relación con Dios, para que sea de verdad el mismo Dios quien hable a través del arte. En este sentido, la espiritualidad de los pintores de iconos bizantinos –el ayuno y la oración que preceden a la actividad artística– podría ser significativa y servir de modelo para los artistas occidentales²⁷.

Música sacra y litúrgica

De modo análogo, en un breve texto de 1975²⁸, resumía las condiciones de la música litúrgica, según el número 12 la Constitución conciliar sobre la liturgia. En primer lugar, la función litúrgica de la música sacra, a la vez que supone un acontecimiento artístico y exige una cualificación musical, desarrolla una función pastoral. El músico deberá ser un buen cristiano, un buen “pastor”, a la vez que evidentemente un buen artista. “En tal tarea educativa se combinan lo pastoral y lo musical”, concluía Ratzinger²⁹. En

a la comunidad y a cada una de las personalidades artísticas que entran allí en juego: el compositor, los intérpretes, los músicos y cantores (sobre este tema se muestra de acuerdo J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgia”, o. c., 99-100).

²⁶ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 126-127.

²⁷ Cf. M. CAVAGNINI, “Ut in omnibus glorificetur Deus”, o. c., 346-349.

²⁸ J. RATZINGER, “Kirchenmusikberuf als liturgischer un pastoraler Dienst”, *Theologie der Liturgie, Gesammelte Schriften*, vol. 11, Herder, Freiburg 2008, 607-610.

²⁹ *IBÍDEM*, 610.

una intervención de 1978 titulada *Problemas teológicos de la música sacra*³⁰, sostenía de nuevo que la música sagrada debía ser la “transposición artística de la fe”. Aquella debía pues adecuarse a ésta. Renunciaba así a un funcionalismo puritano y recordaba el principio conciliar de la *actuosa participatio*, que sin embargo no puede implicar una intervención aislada del artista³¹. “La liturgia no es sólo algo que se hace entre todos; su esencia tiene que ver con la fiesta”, añadía³². La música litúrgica ha de evitar por tanto caer tanto en la Escila del pragmatismo pastoral como en el Caribdis del excesivo protagonismo del artista, de “la absolutización por parte del arte (*Absolutritsanspruch der Kunst*)”.

Recordaba ahí la apuesta del arzobispo de Salzburgo al encargarle a Mozart las interminables obras de música sacra, como un acto con mayor valor artístico que pastoral³³. Faltaba allí algo de equilibrio. De esta forma, la cuestión en torno a la música sacra, no será sólo una cuestión estética sino también “una pregunta vital para la Iglesia”³⁴. Para responder a esta cuestión, Ratzinger se remontaba a los orígenes bíblicos e históricos de la celebración litúrgica en la Iglesia primitiva, y concluía que reducir el culto cristiano a una liturgia de la palabra constituía una “sinagogalización de la Iglesia”³⁵. Palabra y actualización del evento pascual se unen en la celebración de la liturgia cristiana. Al mismo tiempo, la reivindicación ratzingeriana de una música sacra de calidad seguía permaneciendo clara: “la música sacra que contiene una aspiración (*Anspruch*) artística no está en contra de la liturgia cristiana, sino que es una forma de expresión de la fe en la divinidad de Jesucristo, que se ha de difundir por toda la tierra”³⁶. La altura artística de la música sacra ha de abrir los cielos a los fieles; debe mantener no sólo un carácter sacro, sino también la humildad de la liturgia, el carácter de servicio al culto. Debe despertar un *desiderium* y producir un *raptus*

³⁰ IBÍDEM, “Die künftlerische Transposition des Glaubens. Theologische probleme der Kirchenmusik”, *Theologie der Liturgie, Gesammelte Schriften*, vol. 11, Herder, Freiburg 2008, 571-585.

³¹ Cf. IBÍDEM, 571-572.

³² IBÍDEM, 573.

³³ Cf. IBÍDEM.

³⁴ IBÍDEM, 575.

³⁵ Cf. IBÍDEM, 576SS.

³⁶ IBÍDEM, 583.

que nos lleve a la armonía celestial de la liturgia que se celebra en los cielos, con una multitud de ángeles y santos cantores³⁷.

Tal vez uno de los problemas del arte religioso –afirmará más adelante ya en 1985– sea precisamente que los buenos artistas han perdido a la Iglesia como mecenas e inspiradora, a la vez que los artistas se han alejado de la Iglesia por distintos motivos. Habría que volver a esta fructífera y valiosa colaboración. Ratzinger se mostraba así crítico –como veíamos– con algunos experimentos estéticos, profundamente bienintencionados, que han tenido lugar también en época reciente; y esta vez no sería tanto por su contenido teológico, como sobre todo por su mediocre nivel estético. Se han abandonado también grandes piezas de gran valor que habíamos heredado de una rica y larga historia de la música. “Lo que en realidad han hecho muchos liturgistas es dejar a un lado este tesoro por declararlo accesible a unos pocos, y abandonarlo en nombre de la comprensibilidad para todos y en todo momento de la liturgia posconciliar. Consecuencia: no más música sacra –que se deja, en el mejor de los casos, en las catedrales–, sino música normal: cancioncillas, melodías fáciles, cosas corrientitas”³⁸.

En este sentido, Ratzinger rechazaba una música meramente pragmática o utilitaria, tan solo pendiente de sus fines pedagógicos o pastorales³⁹. El cardenal alemán insistía además en que “la música sacra es en sí misma liturgia, no un simple embellecimiento accesorio”. La música constituye una necesidad intrínseca de la liturgia, y el adjetivo “sacra” no tendría una función meramente ornamental sino esencial. Aventuraba así otra posible causa del cambio de oro por baratijas que, a su modo de ver, se podría dar en algunas manifestaciones del arte sacro contemporáneo. “También aquí –continuaba– se ha rechazado la incomparable música de la Iglesia en nombre de la participación activa; pero ¿no puede esta participación activa significar escuchar con el espíritu y los sentidos? ¿No hay actividad alguna

³⁷ Cf. IBÍDEM, 584-585.

³⁸ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, o. c., 140; cf. M. C. HASTETTER, “Einheit aller Wirklichkeit. Die Bedeutung des symphonischen Denkens des Mozarts der Theologie für die Pastoral”, en: M. C. HASTETTER. – C. OHLY – G. VLACHONIS (Hgs.), *Symphonie des Glaubens*, Eos, St. Ottilien 2007, 15-50; F.-K. PRASSL, “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, o. c., 278-299; M. CAVAGNINI, “Ut in omnibus glorificetur Deus”, o. c., 338-339, 342-344.

³⁹ Cf. T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, o. c., 233-234.

en el escuchar, en el intuir, en el conmoverse? ¿No supone esto empequeñecer a la persona, reducirla a mera expresión oral, precisamente cuando sabemos que lo que en nosotros hay de racionalmente consciente, lo que emerge de la superficie, es tan solo la punta del *iceberg* respecto a la totalidad de nuestro ser?”⁴⁰.

Las celebraciones litúrgicas requieren pues su propia música y excluyen algunas composiciones –incluso de gran calidad artística–, que también pueden desempeñar una importante función en otros lugares y escenarios, y prestar allí incluso un buen servicio a la fe. No toda música sacra o de inspiración religiosa deberá ser necesariamente música litúrgica. Si el culto a Dios impone sus condiciones para el celebrante y los asistentes, establecerá también alguna exigencia a aquellos artistas que quieran hacer oración y sumarse a la celebración con su arte. También el culto es un arte difícil: todo un arte mayor⁴¹. “Una Iglesia que sólo hace música corriente cae en la ineptitud y se hace inepta ella misma. La Iglesia tiene también el deber de ser ciudad de la gloria, ámbito en el que se recogen y se elevan a Dios las voces más profundas de la humanidad. La Iglesia no puede conformarse con lo ordinario, con lo acostumbrado; debe despertar las voces del cosmos, dando gloria el Creador y descubriendo al mismo cosmos su magnificencia: haciéndolo hermoso, habitable, humano”⁴². No basta con que sea buena música desde el punto de vista técnico, sino que se requiere que colabore con el *pathos* propio de la celebración litúrgica⁴³.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, o. c., 141. No sólo cuenta el hacer arte, sino también el recibirlo y el interpretarlo. Una recepción activa es también una “participación activa”. La escucha es también toda una actitud estética y religiosa, tal como habíamos mencionado ya. Es cierto que a veces algunos artistas cristianos han buscado resultados fáciles e inmediatos al acudir a un arte más sencillo y popular. Lo importante era impresionar y participar, pensaban ellos, y no les faltaba ni razón ni buenas intenciones. A veces, al menos en algunos casos –seguía diciendo Ratzinger–, se ha olvidado que el primer y obligado punto de referencia es la gloria que se ofrece a Dios con esa música. Esta se dirigía sobre todo a las personas y a la comunidad. Por el contrario, Bach firmaba sus partituras tan solo con las siglas S.D.G.: *Soli Deo gloria*. Así, según esta concepción que da prioridad a lo divino, el culto a Dios rehúye pues todo pragmatismo utilitarista que busca el éxito inmediato entre sus oyentes, y exige que esa composición sea –de verdad y en primer lugar– una oración, una plegaria, un canto de alabanza a Dios.

⁴¹ Cf. IBÍDEM, *El espíritu de la liturgia*, o. c., 170-177.

⁴² IBÍDEM, *Informe sobre la fe*, o. c., 142; cf. F. K. PRASSL, “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, o. c., 284-289, 292-294.

⁴³ No servirá así una música dionisiaca o un mero remake de melodías pop-rock,

Todos estos condicionamientos suponen la necesidad de una música difícil pero posible, tal como han demostrado numerosos ejemplos a lo largo de la historia. La Iglesia ha debido mantenerse en el mencionado y constante equilibrio entre el elitismo artístico y la cultura de masas. Habrá que tener sin duda una gran tolerancia con los márgenes –recordaba Ratzinger–, en las dos zonas de transición hacia el elitismo y el populismo de una música litúrgicamente adecuada. “Pero hoy día no es posible una salida sin el coraje para la austeridad y la resistencia. Sólo con el coraje puede brotar una nueva creatividad”⁴⁴. La Iglesia necesita del arte, pero no de cualquier arte. Este requiere coraje, austeridad, resistencia, es decir, una mayor creatividad. La Iglesia es exigente. No todo arte vale para cantar al Señor en las iglesias y en las celebraciones, aunque todo buen arte supone también en cierto modo un cántico a Dios, en un sentido más amplio. Nos encontramos en los distintos niveles que se han llamado de modo habitual música litúrgica, música sacra y –por otra parte– cualquier música, que siempre tiene algo de divino y de eterno.

Acaba esta exposición Joseph Ratzinger comentando un aforismo de Gandhi, en el que explicaba a qué se refiere con esta música que se hace culto y oración a Dios. En el mar viven los peces y callan; los animales de la tierra gritan. Pero las aves, cuyo lugar es el cielo, cantan. Lo propio del mar es el silencio; lo propio de la tierra, el grito; lo propio del cielo, el canto.

sino una armonía que acompañe la dignidad de lo allí celebrado (cf. T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, o. c., 235-236). La música sacra tendrá de este modo una dimensión trinitaria y doxológica, es decir, de alabanza y adoración de la Trinidad (cf. J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgia”, o. c., 103). Debe dar gloria a Dios en la Iglesia, y por eso esta no puede prescindir de la música y el canto. La música sacra que está en la trama de este movimiento, purifica y eleva al hombre. No olvidemos, sin embargo, que esta música no es obra de un instante, sino participación en una historia. No la realiza un individuo aislado, sino en compañía. Así se expresa también en ella el ingreso en la historia de la fe, la unión de todos los miembros en el cuerpo de Cristo. “Esa música produce alegría, un género superior de éxtasis que no disgrega la persona, sino que la unifica y así la libera. Nos hace entrever lo que es la libertad que no destruye, sino que reúne y purifica” (J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 146). La música no sería así para unas individualidades o personalidades geniales, sino para toda la Iglesia y para todos los cristianos. Se podría hablar de este modo de la eclesialidad de la música cristiana.

⁴⁴ IBÍDEM, 129-130; cf. J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgia”, o. c., 100-101.

Pero el hombre participa de las tres cosas: calla, grita y canta. La liturgia rectamente entendida, la liturgia de la comunión de los santos, devuelve la integridad a la persona. Le invita de nuevo a callar y a cantar, abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, que es propio de los ángeles. Al elevar los corazones, hace sonar de nuevo en ellos un canto olvidado. “La liturgia bien entendida se reconoce en que es cósmica, no grupal. Canta con los ángeles. Calla con la profundidad expectante del universo. Y redime así la tierra”⁴⁵. Este cantar con los ángeles –esta “música celestial”– nos ayuda también a entrar en esa liturgia celestial que ángeles y santos celebran ante Dios. La belleza no se constituye así en un lujo burgués, sino un bien divino y, por tanto, plenamente cristiano y humano⁴⁶.

2. Casas de Dios

“La Iglesia tiene necesidad de arquitectos –seguía diciendo a los artistas Juan Pablo II–, porque necesita lugares para reunir al pueblo cristiano y celebrar los misterios de la salvación. [...] En efecto, no pocas veces se han construido templos que son, a la vez, lugares de oración y auténticas obras de arte”⁴⁷. Arquitectura y oración se encuentran fundidos en un solo espacio, y la historia de la Iglesia ha sido en ocasiones afortunada en este tipo de manifestaciones conjuntas, no siempre fáciles de conseguir. El cristianismo ha dejado a la historia, a lo largo de todos los tiempos, edificios de gran calidad y belleza. Ahí están las primeras basílicas constantinianas y las bizantinas en oriente, los templos románicos y las grandes catedrales góticas, para seguir con iglesias renacentistas y barrocas, o con los espacios sagrados –algunos muy logrados– que se han construido en época contemporánea⁴⁸. Todas estas manifestaciones artísticas son dignas de aten-

⁴⁵ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 149; cf. F. K. PRASSL, “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, o. c., 289-292, 294-300.

⁴⁶ Cf. T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, o. c., 236-237.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, o. c., n. 12.

⁴⁸ Como muestra de todo el amplio abanico de manifestaciones artísticas en la Iglesia, puede verse la excelente obra de J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 1996.

ción, no sólo por parte de los especialistas. Dios vive también en templos contruidos por las manos de hombres, por paradójico e increíble que nos pueda parecer⁴⁹.

Morada divina

El fundamento antropológico del templo cristiano nos lo vuelve a develar el teólogo alemán. “El templo es expresión del deseo humano de tener a Dios como cohabitante, de poder habitar junto a Dios y alcanzar así el modo perfecto de habitar, la comunión perfecta que destierra toda soledad y todo miedo de modo definitivo”⁵⁰. Establece así su fundamento bíblico e histórico, antes de sacar conclusiones. Los apóstoles vieron en el Templo de Jerusalén –al igual que Jesús– un lugar para la oración. El Templo es para ellos casa de oración; los primeros cristianos se movían en esa parte del Templo que cabe considerar como embrión de las sinagogas. “El sacrificio iba ligado a Jerusalén, pero la casa de oración podía estar en todas partes. Retienen, pues, del Templo los elementos del futuro: lugar de reunión, lugar del anuncio, lugar de oración”⁵¹. También la iglesia cristiana es lugar de sacrificio, mejor dicho, del memorial del único sacrificio definitivo de Jesucristo en la cruz, actualizado de modo real cada vez que ofrecemos el pan y en el vino en el Espíritu, por el que se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo⁵².

⁴⁹ Puede verse también J. ARNOLD, “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgia”, o. c., 101-103.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 96. Puede verse también algunas de las manifestaciones concretas en M. ALDERMAN, “Heaven Made Manifest. An Architectural Solution for *The Spirit of Liturgy*”, *Antiphon* 12 (2008/3) 240-273; E.M. RADAELLI, “Cómo descubrir en el edificio sacro el rostro del Eterno”, *L'Osservatore romano* (4-5.2.2008).

⁵¹ *IBIDEM*, 104; cf. A. GERHARDS, “Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes”, o. c., 111-137.

⁵² El templo cristiano es por tanto Cenáculo, Gólgota y Sepulcro a la vez: lugar en el que se actualiza no solo la última cena, sino también todo el misterio pascual, también la muerte y la resurrección de Cristo. La iglesia será casa de la Palabra y de la Eucaristía, en la que se resumen y concentran todos los misterios de la fe. Así, para el cristianismo la iglesia queda configurada a la vez como sinagoga (lugar de reunión y oración) y templo (lugar de sacrificio): casa de Dios y casa de hombres y mujeres –“piedras vivas” de la Iglesia (1 Pe 2,4-5)– que quieren ir al encuentro de Dios (cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o. c., 76-77, 85-88). Sin embargo, al mismo

En efecto, el espacio de la iglesia cristiana –al igual que el de la sinagoga– presenta un lugar desde donde habla la Escritura, a la que se añaden ahora los evangelios: el ambón desde el que se proclaman las lecturas. Pero además aparece la novedad que constituye el altar, en torno al cual se reúne precisamente la asamblea, para dirigirse hacia el mismo cielo: ofrecer el Hijo al Padre como el único sacrificio agradable. “El altar es, por así decirlo, el lugar del cielo abierto; no cierra el espacio del templo, sino que lo abre a la liturgia eterna”⁵³ de la que hablábamos antes. Por eso algunos templos tienen decorado el techo con una gloria en la que se representan a ángeles y santos, donde expresa la unión entre la liturgia celestial y la terrena. Allí, en el templo cristiano, los fieles se sitúan frente a Cristo presente en el Pan y en la Palabra, y se unen a la presencia del cielo en la tierra que se da en toda verdadera liturgia. Los fieles se reúnen ante este acontecimiento cósmico y escatológico a la vez. “La celebración de la Eucaristía propiamente dicha tiene lugar en el ábside, junto al altar que es “rodeado” por los fieles que, juntamente con el celebrante, miran hacia el oriente, hacia el Señor que viene”⁵⁴.

Que viene y se queda, porque Dios quiere permanecer de modo constante en los templos e iglesias. El sagrario se convierte entonces en el centro geográfico del templo. La Iglesia del primer milenio no conoció el sagrario y, hasta el segundo milenio, como consecuencia de las necesarias aclaraciones sobre la presencia real y permanente de Jesucristo en la Eucaristía, no se llenaron las iglesias de tabernáculos. Sin embargo, “el Señor ha hecho definitivamente suya esa materia y en ella no se contiene un don material, sino que está presente él mismo, el indivisible, el resucitado, con su carne y su sangre, su cuerpo y su alma, su divinidad y su humanidad. Cristo todo entero está allí”⁵⁵ de modo permanente. Él está presente en la

tiempo, el lugar de culto presenta también sus propias peculiaridades; existen algunas diferencias entre la iglesia y la sinagoga. En primer lugar, “el templo de piedra ya no es expresión de la esperanza de los cristianos; su velo está rasgado para siempre. Ahora se mira hacia el oriente, hacia el sol naciente. No es un culto al sol: es el cosmos que habla de Cristo” (IBÍDEM., 90). El centro de este nuevo templo será Cristo, el Verbo de Dios encarnado, muerto y resucitado.

⁵³ IBÍDEM, 93.

⁵⁴ IBÍDEM, 94.

⁵⁵ IBÍDEM, 110.

forma consagrada y en ella permanece, enseña la doctrina cristiana. Por consiguiente, el tabernáculo ha realizado en su totalidad lo que, en otros tiempos, representaba el arca de la alianza. Es el lugar del “Santísimo”: es la tienda de Dios, el trono que, estando entre nosotros, ya sea en la iglesia del pueblo más pobre o en la catedral más grandiosa. “Aunque el templo definitivo llegará cuando el mundo se haya convertido en la nueva Jerusalén, aquello a lo que apuntaba el templo de Jerusalén se hace presente del modo más sublime. Aquí, en la humildad de la forma del pan, se anticipa la nueva Jerusalén”⁵⁶.

Por eso la Iglesia, a lo largo de todos estos siglos, ha reunido su mejor arte en torno al sagrario. Pintores, orfebres y escultores han realizado auténticas obras-cumbre alrededor de él, pues constituye el verdadero eje del templo: allí permanece la Eucaristía, verdadero centro de la vida de la Iglesia. “Una iglesia sin presencia eucarística está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración. Sin embargo, una iglesia en la que arde sin cesar la lámpara junto al sagrario, está siempre viva: es siempre algo más que un simple edificio de piedra: en ella está siempre el Señor que me espera, que me llama, que quiere hacer eucarística mi propia persona”⁵⁷. Ya unos años antes, el cardenal Ratzinger había formulado la razón teológica que sostenía tal afirmación, con un alcance no meramente estético o sentimental. “Lo más hermoso de las iglesias católicas es justamente que en ellas siempre hay liturgia, porque en ellas siempre permanece la presencia euca-

⁵⁶ IBÍDEM, 112. Sobre la *theologia gloriae* y la dignidad y la necesidad de la materia artística, dirá unos años más tarde: “Hay en esto algo parecido al trabajo del escultor, que debe constantemente medirse con la materia sobre la que trabaja – pensemos en el mármol de la *Pietà* de Miguel Ángel–, y con todo consigue hacer hablar a esa materia, hacer surgir una síntesis singular e irreplicable de pensamiento y de emoción, una expresión artística absolutamente original pero que, al mismo tiempo, está totalmente al servicio de ese preciso contenido de fe, está como dominada por el acontecimiento que representa – en nuestro caso, por las siete palabras y por su contexto. Aquí se esconde una ley universal de la expresión artística: el saber comunicar una belleza, que es también un bien y una verdad, a través de un medio sensible – una pintura, una música, una escultura, un texto escrito, una danza, etc. Bien mirado, es la misma ley que ha seguido Dios para comunicarnos a sí mismo y a su amor: se encarnó en nuestra carne humana y realizó la mayor obra de arte de toda la creación: “el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” – como escribe san Pablo (1Tm 2,5)” Cfr. J. RATZINGER, “Discurso en la solemnidad de san José”, (19.3.2010), AAS 102, Editrice vaticana, Vaticano 2010.

⁵⁷ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o. c., 113.

rística del Señor”⁵⁸. Esa presencia sería una continuación de la celebración litúrgica, verdadero momento central de la vida de toda la Iglesia.

Íconos e imágenes

La adoración ocupa pues también un lugar central también en la actividad del artista. La Iglesia ha llenado las iglesias –casas de Dios– de arte e imágenes, que sirven tanto para dar culto como para acercar a los fieles a los misterios de la fe. Las imágenes nos hablan de Dios sin sustituirlo, evitando toda idolatría, precisamente gracias a la realidad de la encarnación. “En la imagen de culto se prolonga el dogma”⁵⁹, afirmaba un conocido historiador del arte cristiano. Es decir, con las imágenes se explica, se explicita, se concreta de modo particular e imaginativo la fe de todos los cristianos. La Iglesia ha rechazado siempre la iconoclasia y la ausencia de imágenes, y ha afirmado por el contrario que estas nos llevan también a Dios, sin quedarnos por ello en la pura materialidad de la representación⁶⁰. En esto se diferencia claramente del islam y del judaísmo, así como de algunas otras concepciones cristianas nacidas a partir de la Reforma protestante⁶¹. Las

⁵⁸ J. RATZINGER, *La Eucaristía centro de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2003, 114. En torno a ese centro neurálgico de todo el templo se procura que no falte la dignidad y el arte. Porque allí de verdad –para la fe cristiana– vive Dios. Los alardes de lujo y de arte están aquí plenamente justificados para un artista, aunque tal vez no siempre haya sido así. Las razones de fondo serían el immanentismo y el subjetivismo que anulan otras dimensiones más radicales del arte. Sin embargo, se mostraba optimista respecto al presente y al futuro. “Sería impropio decir a priori –escribía Ratzinger a un arquitecto– que el arte religioso cristiano ha alcanzado en el pasado una perfección tal que cualquier otra manifestación artística religiosa sería necesariamente inferior. Sin embargo tal vez sea cierto que gran parte de las intuiciones de las escuelas artísticas recientes no han madurado suficientemente en una expresión auténtica del *sacrum*” (J. RATZINGER, “Carta dirigida a José Manuel Pozo” (25.3.1998), citada en J. M. POZO, “Sin adornos: una apología”, en: J. ARANGUREN – J. J. BOROBIA – A. LLANO – M. LLUCH, *Comprender la religión*, Eunsa, Pamplona 2001, 153). La Iglesia vuelve a necesitar de quienes se dedican profesionalmente al arte, para dar el debido realce a tan tremendo acontecimiento. Vuelve a necesitar del arte. “Emergerá –volvía a decir el cardenal Ratzinger a José Manuel Pozo– un arte sacro particular de nuestro tiempo en el sentido de la forma estética como donación y gloria del ser, y la dimensión principalmente contemplativa del acto religioso que acoge en adoración la manifestación de lo divino” (IBÍDEM., 157).

⁵⁹ J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, o. c., 24.

⁶⁰ Cf. IBÍDEM., 181-193.

⁶¹ Cf. IBÍDEM., 699-724. Cf. A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, o. c., 215-216.

imágenes han acompañado al culto desde las primeras catacumbas, y toda la historia de la Iglesia está acompañada de imágenes.

Se representó desde un primer momento a Jesucristo como encarnación de la verdad y del amor. A Cristo se le representaba en su significado, es decir, en imágenes “alegóricas”: como el verdadero Filósofo que nos enseña el arte de vivir y de morir, como el Maestro que imparte esa continua lección de amor, pero sobre todo bajo la figura del Buen Pastor. Esta imagen, tomada de la Escritura, llegó a ser muy querida por los primeros cristianos, por el hecho de que al pastor se le consideraba, al mismo tiempo, como una alegoría del Logos. Jesucristo era así el Logos encarnado, muerto y resucitado por amor. Verdad anunciada por el Filósofo y el Maestro; amor encarnado en el Buen Pastor que va en la busca de la oveja perdida. “El Logos por el que todo fue creado (y que, por así decirlo, lleva dentro de sí los arquetipos de todo lo que existe) es el custodio de la creación. Con la encarnación, carga sobre sus hombros la naturaleza humana, la humanidad en su conjunto y la lleva a casa”⁶². Cuando el Logos se hace carne, permite también ser representado en las imágenes artísticas, como prolongación del misterio de tomar la naturaleza humana.

Así, por ejemplo, los iconos bizantinos, las pinturas románicas o las vidrieras góticas, los retablos y los frescos de todas las épocas, las esculturas con sus múltiples estilos y alegorías: todas estas representaciones han servido para realzar el culto e ilustrar la fe, y han contribuido a recordar la presencia de Dios entre hombres y mujeres. Los cristianos orientales han desarrollado toda una teología del icono en este sentido que, según el teólogo alemán, se presentaría en ellos la divinidad de un modo que reflejaría mejor la dimensión del misterio, que en otras representaciones occidentales –renacentistas o barrocas, por ejemplo–, demasiado explícitas para su sensibilidad. Es la fuerza misteriosa que tienen el arte bizantino o el románico. “El icono procede de la oración y conduce a la oración, libera de la cerrazón de los sentidos que solo perciben lo exterior –la superficie material– y no se percatan de la transparencia del espíritu, de la transparencia del Logos en la realidad”⁶³. El icono presenta y hace más cercano al Logos hecho carne.

⁶² Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o. c., 140.

⁶³ *IBÍDEM*, 143. Por el contrario, según Ratzinger, el arte occidental habría tomado otro camino. En occidente, el arte encuentra su inspiración no tanto en la liturgia,

Muchas de las representaciones occidentales proceden sin embargo también de la oración, seguía diciendo Ratzinger. Por eso la Iglesia de occidente no debe renegar de ese camino específico –el naturalismo y la expresividad– que ha ido recorriendo aproximadamente desde el siglo XIII, aunque también sea cierto al mismo tiempo que el arte no puede ser campo para la pura arbitrariedad. Las formas artísticas que niegan la presencia del Logos en la realidad y fijan la atención del hombre en la apariencia sensible, no pueden conciliarse con el sentido de la imagen en la Iglesia. De la subjetividad aislada no puede surgir el arte sacro, sino que presupone, más bien, el sujeto formado interiormente en la Iglesia y abierto al “nosotros” de la fe. El arte cristiano debe remitirse de modo continuo a toda la Iglesia, y no sólo a un individuo o a una parte de ella. Sólo de este modo el arte hace visible la fe común y vuelve a hablar al corazón del hombre⁶⁴.

Ratzinger acababa su exposición relatando la siguiente anécdota: “Albert Camus dio expresión de un modo estremecedor –en una obra temprana, escrita con motivo de un viaje a Praga– a la experiencia de soledad y de ser extranjero. En una ciudad cuya lengua no entiende, está como deserrado. El esplendor de la Iglesia es mudo y no consuela. Para el creyente

sino en la religiosidad popular y ésta, a su vez, se nutre de las imágenes de la historia, en las que puede contemplar el camino que lleva a Jesucristo y se concentra en la vida de los santos. La separación que se produjo, en el ámbito de las imágenes, entre oriente y occidente a partir del siglo XIII fue indudablemente muy profunda, y ha dejado sus huella en la iconografía religiosa. Incluso en las mismas representaciones de Jesucristo. “Una devoción a la cruz de carácter más historicista sustituye la disposición hacia el Oriente, hacia el Cristo resucitado que va por delante de nosotros en el camino” (IBÍDEM, 149). Esta conjunción entre cruz y resurrección se encontrará sin embargo todavía en la *crux gloriosa* del románico. En las imágenes, habría que volver también a la centralidad de Cristo glorioso, opinaba Ratzinger.

⁶⁴ ¿Qué significa esto en la práctica?, concluía Ratzinger. El arte no puede “producirse” como se encargan y producen los aparatos mecánicos, sino que siempre es un don. La inspiración no es algo de lo que se puede disponer: hay que recibirla de modo gratuito. “Por eso todos debemos procurar conseguir de nuevo esa fe capaz de contemplar” (IBÍDEM, 156-157). La contemplación de la divinidad debe ser una prioridad de todo quehacer artístico dirigido a hacer a Dios presente entre los hombres. Por eso las imágenes no constituyen en esto una excepción. El arte occidental estaría llamado a recuperar ese genuino espíritu religioso, esa capacidad de contemplación estética y religiosa en el arte. Todo esto contribuirá a que cada iglesia sea de verdad una casa de Dios y de todos los que quieren estar más cerca de él. Es la morada donde Dios se queda entre nosotros, a la vez que, en cierto modo, nuestro hogar. Casa de Dios y hogar de toda la comunidad, abierto a todo el mundo.

no puede ser así: donde hay Iglesia, donde hay presencia eucarística del Señor, allí encuentra hogar y patria”⁶⁵. Y concluía el cardinal alemán de un modo realista y clarividente: “La casa de Dios se convierte en casa humana. Se convierte en la verdadera casa humana cuanto menos pretenda serlo, cuanto más apueste por Dios. Nos basta pensar por un momento qué sería de Europa si desaparecieran todas las iglesias. Sería un desierto de utilitarismo, donde el corazón tendría que dejar de latir. La tierra se hace inhabitable cuando los hombres quieren construir por y para sí”⁶⁶. Sería una tierra baldía, vacía, sin sentido. Por eso tantas personas –incluidos los despistados turistas– van a las iglesias en busca de cercanía, y no sólo de belleza. Por esto también la Iglesia tiene necesidad del arte: para poder cumplir mejor su misión evangelizadora, y para acercar a Dios a tantos hombres y mujeres de hoy.

3. Música terrenal

Es bien conocida la mencionada afición de Joseph Ratzinger por el músico de Salzburgo, ya desde su infancia y adolescencia. “Cuando en nuestra parroquia de Traunstein –evocaba sus recuerdos de los años de bachillerato–, en los días de fiesta, tocaban una misa de Mozart, a mí, que era un niño pequeño que venía del campo, me parecía que se abrían los cielos. Delante, en el presbiterio, se formaban las columnas de incienso en las que se quebraba la luz del sol; en el altar tenía lugar la sagrada celebración, que sabíamos que nos abría el cielo. Y desde el coro resonaba una música que sólo podía venir del cielo: una música en la que se nos revelaba el júbilo de los ángeles por la belleza de Dios. Algo de esta belleza estaba entonces entre nosotros”⁶⁷. Como hemos visto, la música sacra y la música litúrgica han ocupado siempre la atención de nuestro teólogo. Sin embargo, el arte cristiano no se reduce al arte sacro o de inspiración religiosa. En efecto, los cristianos no sólo han de componer y escuchar música celestial y litúrgica, sino también las melodías terrenales, mundanas y profanas. El teólogo cal-

⁶⁵ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, o. c., 109.

⁶⁶ *IBÍDEM*, 112.

⁶⁷ J. RATZINGER, “Mein Mozart”, *Alfa y omega* 438 (2006) 40.

vinista Karl Barth afirmaba de modo escatológico –medio en serio, medio en broma– que en el Paraíso, durante las celebraciones de la liturgia celestial, se interpretaría la música de Bach; pero que después Dios descansaría escuchando a Mozart...⁶⁸.

Bach y Mozart

Mozart será la patria ratzingeriana. La música ofrecerá además un refugio en el panorama amenazador de la guerra y del nazismo, tal como evocaba Ratzinger en sus recuerdos autobiográficos. En marzo de 1938, tenía lugar el *Anschluss*, la anexión de Austria al Tercer Reich, con la consiguiente desaparición de la frontera germano-austríaca. Sólo en un aspecto tuvo repercusiones positivas para la familia Ratzinger, tanto en el ámbito sacro como en el profano: “A partir de entonces, nos acercábamos con más frecuencia a la vecina Salzburgo con mis padres; siempre que íbamos, hacíamos peregrinaciones a *Maria Plain*, y visitábamos sus luminosas iglesias y dejándonos iluminar por la atmósfera de esta alegre ciudad. Mi hermano tomó pronto una iniciativa que me hizo conocer otra dimensión de Salzburgo [...]. Así pudimos escuchar, por ejemplo, la *Novena sinfonía* de Beethoven, dirigida por Knappersbusch, la *Misa en do menor* de Mozart, un concierto de los Niños cantores de la catedral de Ratisbona y otros muchos inolvidables conciertos”⁶⁹.

“Allí fue donde Mozart entró hasta el hondón de mi alma, comentaba en otro lugar. Su música –tan brillante y, al mismo tiempo, tan intensa– todavía me sigue haciendo vibrar de emoción. No es un simple *divertimento*: la música de Mozart encierra toda el drama de ser hombre”⁷⁰. En esta conocida cita, intentaba Ratzinger llegar al fondo de esa alegre profundidad mozartiana: “La alegría que Mozart nos regala –escribió ya como papa en 2006–, y que siento en cada encuentro con él, no se basa en dejar fuera una parte de la realidad, sino en que es expresión de una percepción más elevada del todo, que sólo puedo caracterizar como una inspiración, de la

⁶⁸ Sobre los dos compositores centroeuropeos, puede verse: B. HÉRITIER, “Bach et Mozart: une musique pour la liturgie?”, *Nova et Vetera* 82 (2007/4) 319-333.

⁶⁹ J. RATZINGER, *Mi vida*, o. c., 38.

⁷⁰ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, o. c., 52.

que parecen fluir sus composiciones como si fueran evidentes. De modo que, oyendo la música de Mozart, queda en mí últimamente un agradecimiento⁷¹. La música no será así tan solo para el ámbito sagrado. De hecho, la Iglesia necesitará también del mejor arte profano y, por tanto, también los cristianos están llamados a hacer del mejor arte en un ámbito no estrictamente religioso. El mundo del arte es también un ámbito abierto para la evangelización.

Los cristianos han de ser fermento, sal y luz del mundo en el arte (cf. Lc 13,21; 1 Co 5,6; Mt 13,33; Mt 5,13-14). No sólo en la música y las artes figurativas –como hemos visto–, sino también en la poesía y la literatura, en el cine y en las artes escénicas. A este respecto escribía Juan Pablo II, poeta y actor en su juventud: “La Iglesia necesita, en particular, de aquellos que sepan realizar todo esto en el ámbito literario y figurativo, sirviéndose de las infinitas posibilidades de las imágenes y de sus connotaciones simbólicas. Cristo mismo ha utilizado abundantemente las imágenes en su predicación, en plena coherencia con la decisión de ser él mismo, en la

⁷¹ J. RATZINGER, “Mein Mozart“, o. c., 40. Sobre este tema pueden verse mis anteriores aproximaciones: P. BLANCO S, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004, 47-57; IBÍDEM., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005, 34-38, 41-56; IBÍDEM., “Joseph Ratzinger. Un retrato teológico”, en: C. PALOS – C. CREMADES, *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger. Diálogos de Teología VIII*, Edicep, Valencia 2006, 27-68. Sobre la ligereza y la fe de Mozart, ha dicho más adelante como obispo de Roma al comentar el *Requiem*: “En Mozart, cada cosa está en perfecta armonía, cada nota, cada frase musical y no podría ser de otra manera; incluso los opuestos se han reconciliado y la *mozart'sche Heiterkeit*, la serenidad mozartiana lo envuelve todo. [...] Es un don de la gracia de Dios, pero también es el fruto de la viva fe de Mozart, que, sobre todo en la música sacra, logra transpirar la luminosa respuesta del amor divino, que da esperanza” (BENEDICTO XVI, “Discurso tras el concierto en el Palacio Apostólico de Castelgandolfo, (7.9.2010) en: http://www.diariovasco.com/agencias/20130211/mas-actualidad/sociedad/papa-benedicto-xvi-pontificado-pasion_201302111355.html. Esta fe y serenidad de Mozart el papa las atribuía a su trato cercano y realista con la muerte. Citaba allí el último escrito a su padre moribundo el 4 de abril del año 1787, en el que Mozart dice: “No voy jamás a la cama sin pensar que mañana puede que no esté más. Ni tampoco ninguno de los que me conocen podrán decir que en su compañía yo esté triste o de mal humor. Es por esta suerte que agradezco cada día a mi Creador y deseo de todo corazón lo mismo a cada uno de mis semejantes [...]. Este escrito manifiesta una fe profunda y sencilla, concluía el sucesor de Pedro [...]. El *Réquiem* de Mozart es una elevada expresión de fe, que reconoce el carácter trágico de la existencia humana y que no oculta sus aspectos dramáticos, y por este motivo es una expresión de fe propiamente cristiana, consciente de que toda la vida del hombre está iluminada por el amor de Dios” (IBÍDEM.).

encarnación, icono del Dios invisible”⁷². He aquí la clave de la defensa por parte de la Iglesia de todo arte, sacro o profano. También en el ámbito del arte “mundano”, la encarnación del Hijo de Dios constituye el principio fundamental, por el que la materia es buena, al haber sido creada y redimida por Dios, siempre y cuando esta no nos aparte de modo irreversible del fin propio al que hemos sido llamados: la unión definitiva con él⁷³.

Lo cual no supone en absoluto una confesión de esteticismo o irracionalismo, sino dar al conocimiento toda su amplitud y profundidad, sigue diciendo Ratzinger; se propone aquí un mayor alcance y universalidad tanto para la fe como para la razón. La verdad, presentada con arte y belleza, tiene también una mayor capacidad de difusión: se presenta de un modo más claro y evidente. Lo bueno si bello, dos veces bello, dos veces bueno, decíamos. Ratzinger dirigía así una acerada crítica a un posible racionalismo cerrado a toda belleza estética, al igual que a un esteticismo cerrado a la razón. Con frecuencia –decía ahí– los argumentos caen en el vacío, pues en nuestro mundo son demasiados los argumentos que compiten entre sí de modo contradictorio, de manera que se impone al hombre la idea que concibieron los teólogos medievales expresado en la fórmula de que la razón tiene una nariz cubierta de cera. Puede ir en cualquier dirección, siempre y cuando sea lo suficientemente inteligente y tenga suficiente olfato. Todo es razonable, evidente, pero ¿en quién podemos confiar? ¿En qué dirección deberemos ir? “El encuentro con la belleza –concluía– puede convertirse en una flecha que hiere el alma, y así esta abre sus ojos de tal modo que

⁷² JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, o. c., n. 12.

⁷³ Por eso el arte tiene plena carta de ciudadanía en este mundo. La belleza tiene un papel importante para el ser humano, pues esta se encuentra –como decíamos– en íntima unión con la verdad. La enaltece y le da claridad, sin dejar de ser ella misma *splendor formae*, y no sólo *splendor veritatis aut boni*. “La belleza hiere” –seguía diciendo Ratzinger–, pero es precisamente así como conduce al hombre a su supremo destino. La belleza es conocimiento, forma superior de conocimiento, porque alcanza al hombre con toda la grandeza de la verdad. Ser alcanzado por un destello de la belleza que hiere al hombre es el auténtico conocimiento, es decir, este se lleva a cabo cuando el hombre es afectado por la misma realidad, por la presencia personal del mismo Cristo”. (J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 36). Estar subyugado con la belleza de Cristo es un conocimiento más real y más profundo que una mera deducción racional, añade Ratzinger. “Hemos de redescubrir esta forma de conocimiento, puesto que supone una exigencia apremiante en estos momentos presentes” (IBÍDEM, 37).

ahora –tras lo experimentado– posee también un criterio, y también puede evaluar después los distintos criterios”⁷⁴.

El cristiano ha de apreciar tanto la música celestial como la terrenal, tanto el misticismo de la música sacra de Bach como la gracia, ligereza y la dramática profundidad de las melodías de Mozart. Ambos en el fondo dialogan, pues los dos tienen composiciones de uno y otro ámbito. Ratzinger contaba en este sentido entonces su experiencia –estética y religiosa a la vez– al oír aquella cantata de Bach, pero que podría aplicarse de alguna manera también a la música y al arte más profanos. “En esta obra musical se percibió la fuerza inaudita de una realidad tan actual, que sabíamos –no ya por deducción lógica, sino por la profunda emoción que nos embargaba– que esta obra no había podido venir de la nada, sino que había nacido gracias al poder de la verdad que se hace presente en la inspiración del compositor”⁷⁵. El arte y la belleza constituyen también así una vía de conocimiento, que puede completar y enriquecer las verdades alcanzadas por la razón. Por eso el arte religioso no sólo tendrá una función sagrada o litúrgica, sino también cognoscitiva: contribuirá a enriquecer la vida humana y a llevarle a Dios y a la verdad⁷⁶.

⁷⁴ IBÍDEM, 38. En un concierto ofrecido en el vigésimo aniversario de la caída del Muro de Berlín, tras escuchar el *Oratorio de navidad* de Bach, ofrecía una profundización teológica a partir de esta pieza musical: “Es difícil hablar después de escuchar una música tan majestuosa y profundamente conmovedora. [...] Un pasaje del *Oratorio de navidad* ilustra de modo impresionante esta comunión que se funda en el amor y aspira al amor eterno: María está junto al pesebre y escucha las palabras de los pastores, que son los testigos y anunciadores del mensaje de los ángeles sobre ese niño. Ese momento, en el que ella guarda todas esas cosas y las medita en su corazón (cf. Lc 2, 19), Bach lo transforma, con la estupenda aria para contralto, en una invitación a cada hombre: *¡Guarda, corazón mío,/este milagro de alegría/en lo más hondo de tus creencias!/ ¡Que este milagro,/ que esta obra divina/ sea la fuerza que anime tu fe/ cuando desfallezca!* Todo hombre, en la comunión con Jesucristo, puede ser para el otro un mediador ante Dios. Nadie cree por sí solo, todos vivimos la propia fe también gracias a mediaciones humanas. Sin embargo, ninguna de ellas sería suficiente por sí sola para tender un puente hacia Dios, porque ningún hombre puede sacar de lo que él mismo es la garantía absoluta de la existencia y de la cercanía de Dios. Pero en la comunión con Aquel que en sí mismo constituye esa cercanía, los hombres podemos ser –y lo somos– mediadores los unos para los otros. Como tales seremos capaces de suscitar un modo nuevo de pensar y de generar nuevas energías al servicio de un humanismo integral”. (BENEDICTO XVI, “Discurso tras el concierto ofrecido en su honor”, Roma 4.12.2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091204_concerto-koehler_sp.html)

⁷⁵ J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 38.

⁷⁶ La belleza viene de Dios y se dirige a los hombres y a toda la creación. Por eso,

Acudirá así ya como papa de nuevo a la idea de que la belleza de la fe se manifiesta de modo especial en el arte cristiano y en la vida de los santos, tal como decíamos: “Acabamos de escuchar el sonido del órgano en todo su esplendor y pienso que la gran música nacida en la Iglesia es un hacer audible y perceptible la verdad de nuestra fe: del gregoriano a la música de las catedrales hasta Palestrina y a su época, hasta Bach y Mozart y Bruckner y así sucesivamente... Escuchando todas estas obras (las pasiones de Bach, su *Misa en sí bemol* y las grandes composiciones espirituales de la polifonía del siglo XVI, de la escuela de Viena, de toda la música, incluso la de los compositores menores) de repente decimos: ¡es verdad! Donde nacen cosas así está la Verdad. Sin una institución que descubra el verdadero centro creador del mundo, no puede nacer tal belleza. [...] El arte cristiano es un arte racional –pensemos en el arte gótico o en la gran música o también, justamente, en nuestro arte barroco–, pero es expresión artística de una razón mucho más amplia, en la cual corazón y razón se encuentran. Este es el punto. Pienso que, de algún modo, es esta la prueba de la verdad del cristianismo: razón y corazón se encuentran, verdad y belleza se tocan”⁷⁷.

La belleza de Cristo

Todo verdadero arte nos lleva a Dios, a Cristo y a su Espíritu, como primeros artistas, sostiene Ratzinger. “En virtud de su misión en la creación, al Logos se le ha llamado *ars Dei*: el arte de Dios (*iars = tehchné!*). El Logos mismo es el gran Artista, en el que están presentes, en su forma originaria,

el amor y la verdad se presentan inseparables de la belleza; estos se manifiestan y nos ofrecen su propia epifanía a través de la belleza. La belleza constituye algo irrenunciable, una dimensión de la realidad creada por Dios y redimida por Jesucristo. Tal vez una respuesta dada el 6 de agosto de 2008 en la catedral de Brixen-Bressanone, a los pies de los Alpes, pueda servir para dar respuesta a esta ardua cuestión. Allí el papa Benedicto XVI respondió a las preguntas que se le formulaban, como el nexo entre razón y belleza, con sugerentes referencias al arte, a la música, a la liturgia. “Sí, pienso que las dos cosas van juntas –respondía–: la belleza y la razón, la precisión, la honestidad de la reflexión sobre la verdad. Una razón que de algún modo quisiese despojarse de la belleza, sería disminuida, sería una razón ciega. Solamente las dos cosas unidas forman una unidad, y precisamente por la fe esta unión es importante. [...] Los argumentos ofrecidos por la razón son absolutamente importantes e irrenunciables, pero en algunas partes continúa siempre la falta de consenso”. (BENEDICTO XVI, Alocución al clero de la diócesis de Bressanone del 6.8.2008, o. c.)

⁷⁷ IBÍDEM.

todas las obras de arte –la belleza del universo–. Participar del canto del universo significa, por lo tanto, pisar las huellas del Logos y seguirlo. Todo arte humano, si es verdadero, es una aproximación al verdadero artista, Cristo, el Espíritu creador”⁷⁸. La belleza de la creación puede ser un punto de referencia –al menos en su modo de obrar– para todo artista. Además, la verdad se puede hermanar de modo profundo con la belleza y, juntas, presentarse de un modo mucho más claro y evidente, algo parecido a como nos sucede cuando estamos ante una pintura o ante otras obras. “Admirar los iconos y las obras maestras del arte cristiano –había dicho en Rímini en 2002– nos conduce en general a un camino interior, a un camino de superación de nosotros mismos, y nos lleva entonces –en esta purificación de la visión que es purificación del corazón– a la belleza del rostro o, al menos, a un destello de él, con lo cual nos pone en contacto con la verdad”⁷⁹. El arte cristiano y la belleza presente en la vida de los santos son también excelentes vías de acceso a la verdad. “Si la Iglesia debe seguir convirtiendo y, por tanto, humanizando al mundo, ¿cómo puede renunciar en su liturgia a la belleza que se encuentra íntimamente unida al amor y al esplendor de la resurrección? Los cristianos deben hacer de su Iglesia hogar de la belleza –y, por tanto, de la verdad–, sin la cual el mundo no sería otra cosa que la antesala del mismo infierno”, añadía de un modo más dramático⁸⁰.

En este sentido, se entiende la famosa frase de Dostoievski: “la belleza salvará al mundo”. Pero –seguía preguntando el protagonista agnóstico de esa novela– “¿qué belleza salvará el mundo?”⁸¹. Para salvar la belleza terrenal, esta ha de convertirse en una belleza transfigurada: en una belleza que nos lleve a Cristo y que –de hecho– se parezca lo más posible a la de Cristo, “el más hermoso entre los hijos de los hombres” (Sal 44 [45], 3). Cristo es el paradigma, el modelo de toda belleza humana. Sin embargo, nos damos cuenta de que hay un momento en el que desaparece en él toda la belleza física: “no hay en él parecer ni hermosura” (Is 53,2) nos dice el profeta, refiriéndose al momento de la pasión. Nos habla de una belleza eterna, defini-

⁷⁸ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o. c., 176.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Camino hacia Jesucristo*, o. c., 38-39.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, o. c., 143. Cf. U.M. LANG, “The Crisis of Sacred Art and the Sources for Its Renewal in the Thought of Benedict XVI”, o. c., 227-229; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, o. c., 232-233.

⁸¹ Cf. F. DOSTOIEVSKI, *El idiota*, Alianza, Madrid 2012, III, 5.

tiva, no de algo efímero y limitado. Sin embargo, frente al texto de Isaías – añade Ratzinger– surge enseguida la pregunta que ha ocupado a los padres de la Iglesia: si en ese momento Cristo era hermoso, o si, por el contrario, es la fealdad la que nos conduce a la verdad propia de la realidad. “Quien cree en Dios, en el Dios que se ha revelado precisamente en la apariencia desfigurada del Crucificado por amar hasta el extremo (cf. Jn 13,1), sabe que la belleza es la verdad y que la verdad es la belleza, pero en el Cristo sufriente también aprende que la belleza de la verdad contiene la ofensa, el dolor e incluso el oscuro misterio de la muerte, y que esto solo puede ser encontrado cuando se acepta el sufrimiento, no cuando se lo ignora”⁸².

Sin embargo, no todo resulta tan sencillo como podría parecer en un primer momento, pues el mal sigue existiendo y a veces se reviste de belleza. Es la belleza luciferina, la belleza del “más hermoso de los ángeles” (cf. Ez 28,12-19). La belleza se puede aliar con el bien o con el mal: es tan ambigua como la libertad. Es cierto que la mentira conoce todavía otra trampa: la belleza engañosa y falsa, una belleza deslumbrante que no lleva al hombre al éxtasis de las alturas, sino que lo encierra totalmente en él mismo. Seduce pero no conduce a ninguna parte. Es la belleza que no despierta el anhelo por lo inefable, ni la disposición al sacrificio, ni al abandono del *ego*, sino que lo incita a la avidez, a la voluntad de poder, de poseer y de placer. “Es ese el tipo de experiencia de belleza de la que habla el *Génesis* en el

⁸² J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 34. Sobre esta teología de la cruz aplicada al arte, pueden servir las palabras pronunciadas en 2010 como sucesor de Pedro: “Aquí se esconde una ley universal de la expresión artística: el saber comunicar una belleza, que es también un bien y una verdad, a través de un medio sensible – una pintura, una música, una escultura, un texto escrito, una danza, etc. Bien mirado, es la misma ley que ha seguido Dios para comunicarse a sí mismo y a su amor: se encarnó en nuestra carne humana y realizó la mayor obra de arte de toda la creación: “el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús”, como escribe san Pablo (1Tm 2,5). Más “dura” es la materia, más son estrechos los condicionantes de la expresión, y mayormente resalta el genio del artista. Así sobre la “dura” cruz, Dios pronunció en Cristo la palabra de amor más bella y más verdadera, que es Jesús en su entrega plena y definitiva: Él es la última palabra de Dios, en sentido no cronológico, sino cualitativo. Es la Palabra universal, absoluta, pero fue pronunciada en ese hombre concreto, en ese tiempo y en ese lugar, en esa “hora”, dice el Evangelio de Juan. Esta vinculación a la historia, a la carne, es signo por excelencia de fidelidad, de un amor tan libre que no tiene miedo de atarse para siempre, de expresar el infinito en lo finito, el todo en el fragmento. Esta ley, que es la ley del amor, es también la ley del arte en sus expresiones más altas” (BENEDICTO XVI, “Discurso en la solemnidad de san José”, (19.3.2010), o. c.

relato del pecado original: Eva vio que el fruto del árbol era “hermoso” para comer y “apetecible a la vista”. La belleza, tal como ella la experimenta, le provoca la mentira de la posesión, por así decirlo, la repliega sobre ella misma⁸³. Hay una belleza aparente y engañosa que nos puede llevar al error y a la mentira. Y también con esta belleza ha contado Cristo y ha de contar el mismo cristiano⁸⁴.

“¿Quién no reconocería, por ejemplo, en la publicidad –seguía diciendo Ratzinger–, las imágenes hechas de un modo tan refinado, para inducir a las personas a poseerlo todo, a buscar la satisfacción del momento, más que a estar abiertos a los demás? Por eso el arte cristiano está entre dos fuegos (tal vez lo ha estado siempre): ha de oponerse por un lado al culto a lo feo, el cual afirma que toda belleza es engañosa, ya que tan solo exponer

⁸³ IBÍDEM.

⁸⁴ La necesidad y urgencia de un diálogo entre estética y ética, entre belleza, verdad y bondad, vuelve a surgir en el actual debate cultural y artístico y en la misma realidad cotidiana. Emerge dramáticamente la separación, e, incluso, la confrontación entre las dos dimensiones a distintos niveles: la de la búsqueda de la belleza, comprendida sólo como forma visible, como una apariencia que se ha de perseguir a toda costa, y la de la verdad y la bondad de las buenas acciones. “Una búsqueda de la belleza que fuese extraña o separada de la búsqueda humana de la verdad y de la bondad se transformaría, como por desgracia sucede, en mero estetismo, y sobre todo para los más jóvenes, en un itinerario que desemboca en lo efímero, en la apariencia banal y superficial, o incluso en una fuga hacia paraísos artificiales, que enmascaran y esconden el vacío y la inconsistencia interior. Esta búsqueda aparente y superficial ciertamente no tendría una inspiración universal, sino que resultaría inevitablemente del todo subjetiva, si no incluso individualista, para terminar quizás incluso en la incomunicabilidad” (BENEDICTO XVI, “Universalidad de la belleza: estética y ética al contraste. Mensaje a las Pontificas Academias”, Roma, (25.11.2008), AAS 100/12, Editrice vaticana, Vaticano 2008).

Una anécdota de Bach, podría servir para ilustrar lo dicho. “Tras la ejecución de una cantata, se le acercó un estudiante y le dijo: Después de oír esta música siento que, por lo menos durante una semana, no podría hacer nada malo” (E. MEYNELL, *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach*, o. c., 144). Esto no supondría caer en el esteticismo. Por el contrario, deberá buscarse una unión inseparable entre bien, verdad y belleza, también en nuestras acciones y palabras. “Nuestro testimonio, por tanto, debe nutrirse de esta belleza, nuestro anuncio del evangelio debe percibirse en su belleza y bondad, y por ello es necesario saber comunicar con el lenguaje de las imágenes y de los símbolos; nuestra misión cotidiana debe convertirse en elocuencia transparente del amor de Dios para alcanzar eficazmente a nuestros contemporáneos, a menudo distraídos y absorbidos por un clima cultural no siempre propenso a acoger una belleza en plena armonía con la verdad y a bondad, pero siempre deseosos y nostálgicos de una belleza auténtica, no superficial y efímera” (IBÍDEM. Sobre este tema, puede verse también: E. M. RADAELLI, “Cómo descubrir en el edificio sacro el rostro del Eterno”, o. c.)

lo que es atroz, indigno y vulgar sería la verdad y la verdadera explicación. Por otra parte, ha de oponerse a la belleza engañosa que empuja a los hombres en lugar de engrandecerlos, lo cual supone precisamente una mentira⁸⁵. El arte y la belleza cristianos han de huir del feísmo –el culto a lo feo– y buscar también una belleza menos efímera, más duradera, que lleve a todos hacia esa Belleza eterna que sólo tiene Dios, pero de la que nos quiere hacer partícipes. Es esta la belleza de Cristo, que salvará el mundo. En este sentido, el itinerario de san Agustín –un apasionado enamorado de la belleza, al que Ratzinger ha seguido siempre muy de cerca– constituiría todo un precedente: partiendo de las bellezas terrenales, alcanzó esa “Belleza tan antigua y tan nueva”⁸⁶ que tardó en encontrar, pero que al final pudo alcanzar.

Es esta la belleza que salvará al mundo, en la que se unen verdad y belleza, amor y dolor, tal como se presentan en la misma Persona de Jesucristo.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 41.

⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10, 27, 38: PL 32, 795. Cf. B. FORTE, *En el umbral de la Belleza. Por una estética teológica*, Edicep, Valencia 2004, 9-22. Necesitamos cada día una cierta dosis de belleza, también para poder llegar a la plenitud y a la verdad, dijo ya siendo papa a los artistas, reunidos en la Capilla sixtina. “La belleza golpea, pero por ello mueve al hombre hacia su destino último, lo pone en marcha, lo llena de nueva esperanza”. No vale sin embargo cualquier belleza, ni todo vale lo mismo. “La belleza que se nos ofrece es ilusoria y falaz, superficial y cegadora hasta el aturdimiento. En lugar de hacer salir a los hombres de sí y abrirles horizontes de verdadera libertad empujándolos hacia lo alto, los encarcela en sí mismos y los hace todavía más esclavos, privados de esperanza y de alegría. Se trata de una seductora pero hipócrita belleza”. Por eso, seguía diciendo el papa-teólogo “la auténtica belleza, en cambio, abre el corazón humano a la nostalgia, al deseo profundo de conocer, de amar, de ir hacia el otro, hacia más allá de sí mismo”. Se requiere esa colaboración entre fe y arte, es decir, de una “afinidad, sintonía entre recorrido de fe e itinerario artístico” (BENEDICTO XVI, “Discurso a los artistas”, Roma 21.11.2009, AAS 101/12, Editrice vaticana, Vaticano 2009).

Por eso se hablaba ahí de una *via pulchritudinis*, de un camino hacia Dios a través de la belleza. Citaba también ahí a su amigo, el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (“Nuestra palabra inicial se llama belleza”) y al poco cristiano escritor alemán Hermann Hesse: “Arte significa: dentro de cada cosa mostrar a Dios”. Dios y la belleza se buscan e identifican. Con lo que concluía con un llamamiento, casi una llamada de auxilio: “Queridos artistas, ustedes son los custodios de la belleza, [...] ısean también ustedes, a través de su arte, anunciadores y testimonios de esperanza para la humanidad! [...] La fe no quita nada a al genio de ustedes, a su arte; es más, los exalta y los nutre, los anima a atravesar el umbral y a contemplar con ojos fascinados y conmovidos la meta última y definitiva, el sol sin crepúsculo que ilumina y hace bello el presente”. Y tras citar por último a su maestro –también en la búsqueda de la belleza– san Agustín, se despedía el papa alemán de aquellos artistas (IBÍDEM).

En la pasión de Cristo, la maravillosa estética griega –con su visión de lo divino, que sin embargo permanece inexpresable– no está suprimida, sino que ha sido superada. La experiencia de lo hermoso ha recibido una nueva profundidad y un nuevo realismo. Aquel que es la Belleza misma se dejó abofetear y escupir y coronar de espinas, como el sudario de Turín puede ayudarnos a imaginar de forma conmovedora, recordaba Ratzinger. Es precisamente en este rostro donde se manifiesta la verdadera y definitiva belleza, la belleza del amor que llega hasta el fin, y que se muestra en esto más fuerte que la mentira y la violencia. “El icono del Crucificado nos libera de esta réplica mentirosa, por lo demás hoy tan vehemente, por cuanto supone indudablemente que nos dejamos herir por él y confiamos en el Amor, quien puede arriesgarse a despojarse de su belleza externa para proclamar, de esta manera, la verdad de la belleza”⁸⁷. La Belleza crucificada y resucitada nos lleva hacia una forma superior de belleza, hacia una belleza mayor: la belleza verdadera y eterna, que antes ha muerto pero que después ha resucitado para siempre. Y entonces se convierte en eterna.

Bibliografía

- ALDERMAN, M., “Heaven Made Manifest. An Architectural Solution for The Spirit of Liturgy”, *Antiphon* 12 (2008/3).
- ARNOLD, J., “Nüchterne Trunkenheit in liturgicis – eine evangelische Antwort auf Joseph Ratzingers Theologie der Liturgie”, en: VODERHOLZER, R. (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2009.
- BENEDICTO XVI, “Alocución al clero de la diócesis de Bressanone del 6.8.2008”, *AAS* 9 (2008), Editrice Vaticana, Vaticano 2008.
- _____, “Discurso a los artistas”, Roma 21.11.2009), *AAS* 101/12, Editrice Vaticana, Vaticano 2009.
- _____, “Discurso en la solemnidad de san José”, (19.3.2010), *AAS* 102, Editrice Vaticana, Vaticano 2010.
- _____, “Discurso tras el concierto en el Palacio Apostólico de Castelgandolfo, (7.9.2010) en: <http://www.diariovasco.com/agencias/20130211/>

⁸⁷ J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, o. c., 40.

- mas- actualidad/sociedad/papa-benedicto-xvi-pontificado-pasion_201302111355.html
- _____, “Mensaje a las Pontificas Academias, sobre La universalidad de la belleza: estética y ética al contraste.”, Roma, (25.11.2008), AAS 100/12, Editrice Vaticana, Vaticano 2008.
- BLANCO S. P., *Estética de bolsillo*, Palabra, Madrid 2001.
- _____, *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1918-1991)*, Eunsa, Pamplona 1998.
- _____, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005.
- _____, “Joseph Ratzinger. Un retrato teológico”, en: PALOS, C. – CREMADES, C., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger. Diálogos de Teología VIII*, Edicep, Valencia 2006.
- _____, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004.
- _____, “La Iglesia necesita el arte”, en: LABRADA, M. S. (ed.), *La belleza que salva. Comentario a la ‘Carta a los artistas’ de Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2006.
- CAVAGNINI, M., “Ut in omnibus glorificetur Deus. Una riflessione sullo stato di fatto della Musica Sacra in Italia e qualche considerazione che ci auguriamo utile anche fuori dell’Italia”, en: VODERHOLZER, R. (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2009.
- DEL ZOTTO, C., “La teologia come sapienza cristiana. Trattati bonaventuriani nella teologia del cardinale Joseph Ratzinger”, en: AA.VV., *Alla ricerca della verità*, Cinisello Balsamo San Paolo, 1997.
- DOSTOIEVSKI, F., *El idiota*, Alianza, Madrid 2012.
- EMMANUEL, P., “De la musique liturgique selon Joseph Ratzinger”, *Aletheia* (2009/35).
- FORTE, B., *En el umbral de la Belleza. Por una estética teológica*, Edicep, Valencia 2004.
- GERHARDS, A., “Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes”, en: VODERHOLZER, R. (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2009.
- HASTETTER, M. C., “Einheit aller Wirklichkeit. Die Bedeutung des symphonischen Denkens des Mozarts der Theologie für die Pastoral”, en: HASTETTER, M. C. – OHLY, C. – VLACHONIS, G. (Hgs.), *Symphonie des Glaubens*, Eos, St. Ottilien 2007.

- _____, “Liturgia – puente del misterio”, en: L. JIMÉNEZ (dir.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008.
- HÉRITIER, B., “Bach et Mozart: une musique pour la liturgie?”, *Nova et Vetera* 82 (2007/4).
- JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, Altair, Sevilla 2000.
- LANG, U. M., “The Crisis of Sacred Art and the Sources for Its Renewal in the Thought Benedict XVI”, *Antiphon* 12 (2008/3).
- MEYNELL, E., *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach*, Juventud, Barcelona 1997.
- MILLER, M. J., “Cardinal Ratzinger on liturgical music”, *Homiletic and pastoral review* 100 (2000).
- NICHOLS, A., “Benedict XVI on the Holy Images” *Nova et Vetera* 5 (2007/2).
- NICHOLS, A., *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, T&T Clark, Edimburgo 1988.
- NICHOLS, A., “Zion and Philistia. The liturgy and theological aesthetics today”, *The Downside review* 115 (1997).
- PIQUÉ, J., *Teología y música. Una contribución dialéctico-transcendental a la sacramentalidad de la percepción estética del misterio*, P.U.G., Roma 2006.
- PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 1996.
- PRASSL, F. K., “Psallite sapienter. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik”, en: VODERHOLZER, R. (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2009.
- RADAELLI, E. M., “Cómo descubrir en el edificio sacro el rostro del Eterno”, *L'Osservatore romano* (4-5.2.2008).
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg 1972.
- RATZINGER, J., *Caminos hacia Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004.
- _____, “Carta dirigida a José Manuel Pozo” (25.3.1998), citada en Pozo, J. M., “Sin adornos: una apología”, en: ARANGUREN, J. – BOROBIA, J. J. – LLANO, A. – LLUCH, M., *Comprender la religión*, Eunsa, Pamplona 2001.
- _____, “Die künstlerische Transposition des Glaubens. Theologische probleme der Kirchenmusik”, *Theologie der Liturgie, Gesammelte Schriften*, vol. 11, Herder, Freiburg 2008.
- _____, *El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid 2002.

- _____, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985.
- _____, “Kirchenmusikberuf als liturgischer un pastoraler Dienst”, *Theologie der Liturgie, Gesammelte Schriften*, vol. 11, Herder, Freiburg 2008.
- _____, *La Eucaristía centro de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2003.
- _____, *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999.
- _____, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997.
- _____, “Mein Mozart”, *Alfa y omega* 438 (2006).
- _____, *Mivida. Recuerdos 1927-1977*, Encuentro, Madrid 1997.
- _____, *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999.
- _____, “Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik”, en: FLECKENSTEIN, F. (Hg.), *Gloria Deo - Pax hominibus Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg*, ACV, Bonn 1974.
- RAVASI, G., *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia*, Piemme, Montferrato 1990.
- ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2008.
- TWOMEY, V.- BENEDIKT XVI., *Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Sankt Ulrich, Augsburg 2006.
- VERWEYEN, H., *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

Artículo recibido el 07 de junio de 2013

Artículo aceptado el 09 de octubre de 2013

EL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO

THE DOGMA OF THE IMMACULATE CONCEPTION.
BRIEF HISTORICAL AND THEOLOGICAL JOURNEY

Juan Luis Bastero de Eleizalde¹

Universidad de Navarra. Navarra, España

Resumen

El presente artículo busca presentar una mirada amplia de la figura de María y la doctrina de la Inmaculada Concepción. En este recorrido histórico se quiere profundizar sobre esta verdad de fe, sobre su particular valor teológico y su íntima relación con la vida de fe de los cristianos.

Este trabajo tiene dos partes. En la primera se explica muy resumidamente la historia de la Inmaculada Concepción. En concreto veremos cómo se ha ido profundizando en la comprensión de esta verdad. La segunda pretende mostrar la riqueza del magisterio pontificio reciente y sacar algunas consecuencias prácticas.

Palabras clave: Mariología, dogma, magisterio, historia.

Abstract

This article's goal is to show a wide view of the icon that is Mary and the doctrine of the Immaculate Conception. In this walk down history lane we seek to deepen our knowledge about this "truth of faith", its particular theological value and its intimate relationship with the faith of Christians.

This essay is divided in two parts. We start with a summarized review of the history of the Immaculate Conception. Concretely, we will see how the knowledge of this truth has been deepening. In the second part we intend to show the richness of the recent pontifical mastery and to show some practical consequences.

Key words: Mariology, dogma, magisterium, history.

¹ Doctor en Sagrada Teología. Profesor ordinario de Teología Dogmática. Director del Servicio de Promoción y Asistencia de la Facultad de Teología, Universidad de Navarra. Correo electrónico: jbastero@unav.es

1. Sinopsis histórica

La doctrina sobre la Inmaculada Concepción de Santa María, es decir, la afirmación de su total preservación de toda mancha de pecado desde el primer instante de su concepción, tal y como hoy se profesa en la Iglesia, es el resultado de un largo proceso en el que a lo largo de los siglos el pueblo cristiano primero, y los teólogos después, han ido tomando una conciencia cada vez más clara de las implicaciones que se encuentran en la afirmación de la plenitud de gracia y de la total santidad de la Madre del Señor.

Aunque en los primeros escritores cristianos no se encuentran textos explícitos en torno a la Inmaculada Concepción, sí queda claramente apuntada por ellos la singular relación existente entre Santa María y la obra de la redención. Así se refleja en el paralelismo Eva-María —tan universal— que constituye como el esquema de base al que se refieren las afirmaciones mariológicas de esta época. En esos textos se hace referencia a la obediencia de María al mensaje del ángel, en contraposición a la desobediencia de Eva al mandato divino. Si Eva se muestra como mujer pecadora, origen del pecado e inductora de la tentación y de la caída de su esposo, María aparece, antitéticamente, como la toda pura, origen de la salvación, en tanto que de Ella nació el Redentor y fue cooperadora en la obra redentora de su Hijo.

Así, cooperación a la obra de la redención y santidad de María aparecen en la predicación de la fe y en estos escritos estrechamente relacionados, pues pertenecen a la naturaleza de su misión de nueva Eva. Ya a finales del siglo II se escribió el llamado *Protoevangelio de Santiago* en el que se encuentra el primer relato de una concepción milagrosa de Santa María. Para el tema de la Inmaculada, la importancia del relato estriba no en su real autoridad doctrinal —se trata de un evangelio apócrifo—, sino que dimana del gran ascendiente de que por entonces gozaba y del testimonio que aporta en torno a las creencias populares. Este relato se encuentra, además, en la base de la fiesta litúrgica de la concepción activa de Santa María, es decir, de su concepción por Santa Ana. “Ahora bien, una fiesta de la concepción milagrosa de María debería conducir necesariamente a la idea de una concepción perfectamente santa: la piedad cristiana no habría podido soportar

el pensamiento de que esta concepción especialmente venerada hubiese estado manchada por el pecado original”².

En estos siglos, precisamente en el desarrollo y profundización del paralelismo Eva-María por parte de los Padres, se extraen también algunas de sus consecuencias, especialmente las que se refieren a la santidad de la nueva Eva. Se dice de Ella que es la *panagia* (la toda santa), “la que agrada del todo a Dios”, “la siempre bendita”, la “toda bella, santa y digna de honor”, etc. Al mismo tiempo hay algunas voces discordantes que, basándose en Orígenes, sostienen la existencia de algunas imperfecciones en María.

Especial importancia reviste la posición de San Agustín en sí misma y en su influencia histórica, ya que, si por una parte rebate las tesis pelagianas al afirmar que todos nacemos en pecado, excluyendo de esta ley a María, en su controversia con el obispo pelagiano Julián de Eclana, da una respuesta evasiva a la objeción que éste le hace.

La cuestión planteada por Julián de Eclana y la respuesta de San Agustín son muy conocidas. Julián de Eclana recurre a la Inmaculada Concepción precisamente para oponerse a la doctrina agustiniana de la universalidad del pecado original, apoyándose en la piedad popular que venera la santidad de María también en su concepción. El argumento de Julián contra Agustín es elocuente: “Eres peor que Joviniano: él evacua la virginidad de María en la forma del parto; tú la entregas al diablo a María en persona por la forma de su nacimiento”³. El razonamiento de Julián es claro: la doctrina de la universalidad del pecado de origen va contra la piedad popular que estima que jamás hubo pecado en Santa María.

Aunque la pregunta de Julián era directa y rotunda, la respuesta de S. Agustín no lo fue tanto: “no entregamos —dice— a María al diablo por la condición de su nacimiento, sino porque la misma condición se desata por la gracia de renacer”⁴. La ambigüedad de la respuesta ha dado lugar a nu-

² J. GALOT, “Immaculée Conception”, en : H. DU MANOIR (ed), *Maria*, t. VII, Beauchesne, París 1961, 50-53.

³ “Ille virginitatem Mariæ partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascenti conditione transcribis” SAN AGUSTÍN, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV. 122, PL 45, 1417. Julián sencillamente destaca con lógica que la exclusión de todo pecado en María comporta también la exclusión del pecado original.

⁴ “Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi” S. AGUSTÍN, o. c., 1417-1418.

merasas interpretaciones. Dentro de su oscuridad, parece claro que San Agustín en este texto referido al origen de Santa María pone como principio indiscutible que este origen —este nacimiento— debe ser alcanzado por la gracia del “renacer” en Cristo. También es claro que una vez sentado el principio de la universal necesidad del “renacer”, San Agustín no menciona excepción ninguna para Santa María.

En cualquier caso, el pensamiento subyacente de que para ser redimido es necesario haber participado del pecado de Adán, es decir, de que la universalidad de la redención depende de la universalidad de la participación *de facto* en el pecado de origen, va a ser el argumento básico contra la Inmaculada Concepción de tal forma que esta verdad sólo se irá aceptando por los teólogos en la medida en que se vaya solucionando esta cuestión. La doctrina agustiniana sobre la gracia, el pecado original y su transmisión precisamente por el acto generativo llevan a la conclusión de que San Agustín no afirma la Concepción Inmaculada. Y sin embargo, en la oscuridad de la frase agustiniana late un testimonio: el testimonio del respeto de San Agustín por la piedad popular, que intuía como santa la misma concepción de la Virgen.

La primera afirmación explícita en torno a la Inmaculada Concepción parece que se encuentra en Theoteknos de Livias⁵ cuyo panegírico se sitúa entre los años 550-650. Le sigue el de San Andrés de Creta.

Juntamente con estos testimonios patrísticos, debemos hacer notar que la fiesta litúrgica de la Concepción se celebraba en muchas iglesias de Oriente en el siglo VII⁶. Al principio se conmemoraba en esta fiesta especialmente la concepción activa de Ana, anciana y estéril, que por una gracia especial divina, engendró a María. Poco después cambia el sentido y de la concepción activa se traslada a la concepción pasiva de María. Los oradores subrayan, en la fiesta de la Concepción, la especial intervención de la Trini-

⁵ T. DE LIVIAS, “Panégyrique pour la fête de l’Assomption”, en : A. WENGER, *L’Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*, Institut Français d’Études Byzantines, Paris 1955, 275 ss.

⁶ Consta por el canon de S. Andrés de Creta la existencia de la fiesta de la concepción de Ana. La primera homilía conocida de esta fiesta es de Juan de Eubea. El objeto de la fiesta, por lo que se colige de las homilías, comprende tanto la concepción activa milagrosa en el seno estéril de Ana, como la concepción pasiva de María, que se realiza con una santidad que excluye toda mancha.

dad para preparar en María una digna morada al Hijo de Dios. “La importancia de esta fiesta fue enorme en orden a propagar y robustecer la fe del pueblo cristiano en la Inmaculada Concepción. Esa fe permaneció firme, no obstante las controversias teológicas del periodo siguiente”⁷.

En la Alta Edad Media encontramos muchos escritores, tanto en el Oriente como en el Occidente que reafirman la plena santidad de María desde su concepción⁸.

La fiesta de la Concepción de María pasa de Oriente a Occidente en el s. IX: primero a Nápoles y Sicilia e inmediatamente después a Inglaterra e Irlanda. Fijada en el calendario bizantino por Basilio II (a. 976-1025) en el día 9 de diciembre, en el siglo XI ya se celebraba en toda Italia, España, Francia, Normandía (suscitando la fuerte oposición de S. Bernardo), Bélgica y Alemania. Desde el siglo XII se la entiende ya en el sentido preciso de la fiesta de la Concepción Inmaculada.

A principios del siglo XII fue suprimida la fiesta de la Concepción en Inglaterra. Sin embargo, al poco tiempo, fue restaurada por Anselmo el joven (+ 1148). Es en este momento cuando comienza el ardor en la controversia teológica sobre la concepción inmaculada de María.

Las causas de esta controversia, con diversas variantes, las podemos resumir en estas dos:

- 1) La doctrina agustiniana sobre la transmisión del pecado original: la concupiscencia del acto generador mancha la carne engendrada. Esta mancha inficiona al alma cuando se une a ella al cabo de un cierto tiempo⁹;
- 2) La universalidad de la Redención es incompatible con la inmaculada concepción de María; pues, si la Virgen fuese inmaculada, estaría exenta de la Redención al no tener ni pecado original, ni personal.

⁷ C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, BAC, Madrid 1990, 304.

⁸ Podemos citar, como ejemplo, en el Oriente en el siglo IX a S. Teodoro Estudita, S. Tarasio, a Focio; en el siglo X, a Jorge de Nicomedia, a S. Eutimio, a Nicetas David, a Juan el Geómetra; en el siglo XI a Miguel de Psellos etc. Y en el Occidente mencionaremos, en esos siglos entre otros, a Pascasio Radberto y a S. Fulberto de Chartres.

⁹ Cf. H. HOLSTEIN, “Le développement du dogma mariale”, en : H. DU MANOIR (ed), *María*, t. VI, Beauchesne, París 1961, 270 ss. A la hora de interpretar los escritos de esta época, hay que tener en cuenta la idea que sobre la concepción se tenía entonces; ésta tenía tres fases: a) *conceptio seminis* (la concepción activa de los padres); b) *conceptio carnis* (la concepción pasiva incoada); c) *conceptio personæ* (la infusión del alma y la persona resultante).

Con estas tesis los teólogos se dividieron en dos tendencias.

1.1. Tendencia negativa (*se niega la concepción sin mancha de María*)

S. Anselmo sólo trata de la exención de pecado en María en la medida en que le resulta necesario para afirmar la absoluta pureza y santidad de Cristo. He aquí cómo formula la cuestión: “¿Cómo ha podido Dios tomar una naturaleza humana exenta de pecado tomándola precisamente de esta masa pecadora que es el género humano, todo él infectado por el pecado?”¹⁰. En la contestación a esta pregunta, San Anselmo se apoya en la virginidad de la concepción de Cristo y admite, al mismo tiempo, que santa María, al no ser concebida virginalmente, contrajo el pecado original.

Al mismo tiempo habla de la santificación de la Virgen —de su purificación— gracias a la fe de María. Y es de esta Virgen, ya purificada, de la que el Verbo toma carne virginalmente. Así pues, San Anselmo niega la Inmaculada Concepción, pero su explicación del pecado original en la que reduce considerablemente el papel atribuido por los teólogos anteriores a la concupiscencia de los padres en el acto generador, facilita la aceptación de una concepción no virginal y, al mismo tiempo, exenta de pecado¹¹.

A pesar de la negación explícita de la Inmaculada por parte de San Anselmo, su pensamiento influye poderosamente en la defensa de la Inmaculada como se hace patente en Eadmero, uno de sus más cercanos discípulos. En efecto, al hablar de que convenía que la Madre de Dios fuese de una pureza “que no pudiese concebirse mayor fuera de Dios”, y al insistir en la santificación de la Virgen ya en el seno materno¹², está dando las pistas para comprender que esta pureza de toda mancha pudo darse siempre en María, incluso en el momento de su concepción y, por lo tanto, está abriendo

¹⁰ SAN ANSELMO, *Cur Deus homo?*, II, 16, PL 158, 416.

¹¹ Cf. X. LE BACHELET, “Immaculée Conception”, en: A.A.V.V, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, París 1927, vol. VII-1, 997. Basado, pues, en razones cristológicas, S. Anselmo admite explícitamente la santificación de María en el seno materno. Dice así: “Convenía que la concepción de aquel hombre (Cristo) fuese hecha de una madre purísima. De hecho era conveniente que resplandeciese con tal pureza que no pudiese concebirse mayor fuera de Dios, aquella Virgen a quien Dios dispuso dar su único Hijo de tal modo, que fuera hijo por naturaleza de Dios Padre y de la Virgen” SAN ANSELMO, *De conceptione virginali*, c. 8, PL 158, 451.

¹² Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus homo?* o. c., 419.

el camino a la comprensión teológica de lo que más tarde se denominará “redención preservativa”.

Pedro Lombardo influyó mucho en los teólogos de esta época. “La carne concebida en la viciosa concupiscencia, –escribe– está corrompida y manchada; el alma, cuando se infunde en esa carne, contrae la mancha, con la que se transforma en real”¹³. Con este planteamiento tan material sobre la transmisión del pecado original, es imposible que pueda admitirse la concepción inmaculada de María. Para que se dé ese hecho, es preciso que la concepción sea virginal, o bien haya una purificación previa del cuerpo de María antes de la animación. De la misma opinión son S. Bernardo y S. Alberto Magno, quien afirma que la Virgen fue purificada muy pronto después de su generación.

Alejandro de Hales entre otros, niegan la concepción sin mancha de María, al no considerarla compatible con la universalidad de la Redención. Aunque S. Buenaventura formula todos los argumentos válidos para apoyar la concepción inmaculada de la Virgen, sin embargo, influido por el ambiente teológico de la época, afirma sólo que la santificación de María en el seno materno es la sentencia más común, más razonable y más segura.

1.1.1. Santo Tomás

El Aquinate en cuatro escritos distintos trata de la concepción de María: a) en el Comentario a las Sentencias; b) en una *quæstio quodlibetal* que discute la festividad de la Concepción¹⁴; c) en el comentario sobre el Ave María¹⁵; d) en la Suma Teológica. La doctrina expuesta en todos ellos es coincidente por ello analizaremos ahora solamente los textos del Comentario a las Sentencias y de la Suma Teológica. Es decir, en una obra de juventud y en otra que representa la madurez de su pensamiento.

En su comentario al III libro de las Sentencias afirma: “*Beata Virgo in peccato originali fuit concepta*”¹⁶ y sostiene que la santificación de los padres de la Virgen María no podía pasar a su hija, a no ser que se hubiera

¹³ PEDRO LOMBARDO, *Com. in Sent. II*, d. 31, PL 192, 724.

¹⁴ Cf. STO. TOMÁS, *Quæstiones Quodlibetales*, q. 6, a. 7.

¹⁵ Cf. STO. TOMÁS, *Escritos de catequesis*, Rialp, Madrid 1975, p. 180.

¹⁶ STO. TOMÁS, *Com. in Sent. III*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 1, en: R. BUSA et al (eds), *S. Thomæ Aquinatis, Opera omnia*, Bad Canstatt, Stuttgart 1980, vol 1, 269.

curado en ellos no sólo lo que es propio de la persona en cuanto al pecado, sino también lo que es propio de la naturaleza, o en cuanto al débito o deuda. Esto pudo hacerlo Dios, pero no era conveniente, es decir “*non decuit*”, pues esa sanación de la naturaleza pertenece a la perfección de la gloria.

Los estudiosos del Aquinate se preguntan: ¿Por qué no dijo santo Tomás simplemente “*decuit*”, como lo dijo Escoto? Con pequeñas divergencias todos sostienen que aparte de no encontrar un texto de apoyo claro en la Sagrada Escritura, tenía muy presentes las objeciones indicadas anteriormente y sobre todo el peso de una autoridad teológica y mariológica tan reconocida en la Iglesia como era San Bernardo, quien había expresado enérgicamente su oposición a la introducción de la fiesta de la Inmaculada en la Iglesia de Lyon.

La misma doctrina, aunque con un razonamiento más extenso, se contempla en la Suma Teológica¹⁷, cuando se pregunta “si la bienaventurada Virgen fue santificada antes de su animación” y en el ad 2 de este artículo afirma: “*Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur*”. “La bienaventurada Virgen contrajo ciertamente el pecado original, pero fue purificada de él antes de nacer del seno materno”. Un poco antes en el mismo ad 2 muestra la base teológica de tal afirmación cuando sostiene: “si el alma de la Bienaventurada Virgen María no hubiera estado nunca manchada con el pecado original, sería en detrimento de la dignidad de Cristo, salvador universal de todos”. Poco después en el mismo artículo, en el ad 4, presenta otro fundamento: “la bienaventurada Virgen contrajo el pecado original al ser concebida, en virtud de la concupiscencia carnal que existe en la unión del varón con la mujer” y aduce como apoyo la tesis sostenida por San Agustín en *De nuptiis et concupiscentia*: porque “toda carne nacida de esta unión es carne de pecado”¹⁸.

No debe creerse, sin embargo, que por esto Santo Tomás tenía una idea pobre de la santidad de la Madre de Dios. “Después de Cristo, afirma, que no tuvo necesidad de salvador, y que es el Salvador universal, *maxima fuit Beatæ Virginis puritas*”¹⁹.

¹⁷ STO. TOMÁS, *S. Th.*, III pars, q. 27, a. 2.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, libro 1, cap. 12, PL 44, 421.

¹⁹ STO. TOMÁS, *S. Th.*, III pars, q. 27, a. 2, ad 2.

Más aún, la doctrina del Aquinate sirvió para perfilar y profundizar en la doctrina inmaculista. En efecto, muchos estudiosos sostienen que Santo Tomás fue el primero que hizo la distinción entre pecado en cuanto al acto (o personal) y pecado en cuanto al débito (o deuda de la naturaleza). El Doctor Angélico habla en algunos casos de la anulación de la pena personal de la muerte, que es castigo universal del pecado original, sin tener que anular el débito de la naturaleza a morir, que es una exigencia natural; aquella anulación la hace Dios por una gracia especial en atención a su Hijo.

Con esa distinción podía haber resuelto el problema de la Inmaculada sin negar la universalidad del pecado original ni la universalidad de la redención de Jesucristo. Dios en atención a la redención de Cristo podía anular en María el pecado original en cuanto acto, sin la necesidad de anularlo en cuanto débito de la naturaleza, pues ese débito está unido necesariamente a la naturaleza humana, supuesta siempre la economía actual de Dios. Así la Inmaculada Concepción de la Virgen es una Inmaculada Concepción redimida.

Sin embargo, Santo Tomás no llegó a aplicar a la Virgen María esa distinción (pecado-acto, pecado-débito) acuñada por él. No lo hizo porque la devoción a la Inmaculada no había arraigado aún suficientemente y la misma Iglesia Romana no la celebraba todavía, aunque, como confiesa Santo Tomás, la toleraba en otras iglesias²⁰.

A pesar de ello la distinción establecida por Santo Tomás, y su no aplicación a la Concepción de la Santísima Virgen, contribuyó más a la evolución correcta de este dogma que algunos que lo afirmaban sin preocuparse de salvar las dificultades supremas: la universalidad del pecado y la universalidad de la Redención por Jesucristo.

1.2. Tendencia positiva (*se afirma la concepción inmaculada*)

Las bases planteadas por S. Anselmo sirvieron para superar las explicaciones excesivamente materialistas de la transmisión del pecado original, y sus discípulos pudieron afirmar esta verdad.

Eadmero (+ 1124) defiende con sólidos argumentos que María fue con-

²⁰ IBÍDEM, ad 3.

cebida sin mancha de pecado²¹. Distingue entre la concepción activa y la pasiva y dice que, si en la concepción de María hubo algún influjo del pecado original, fue en los padres (concepción activa), no en María (concepción pasiva), que fue preservada del pecado cometido por otros. De hecho se trata de mostrar el momento en que se interrumpe la cadena de pecado de la humanidad.

Como se ha hecho notar, esta distinción, además, es muy oportuna. Hay en toda persona que comienza una radical novedad con respecto a los padres y, al mismo tiempo, esa persona viene al ser a través de la herencia de ellos. Así mientras que la concepción activa implica continuidad, la concepción pasiva es el comienzo de un nuevo ser, y es precisamente en esta novedad donde se puede encontrar la ruptura con la larga cadena del pecado. Así pues Dios pudo hacer nacer algo realmente nuevo en las espinas de la carne. Ahora bien, si ha podido y ha querido, lo ha hecho²², argumento que hará fortuna con Duns Escoto y a partir de él será universalmente utilizado en la defensa de la Inmaculada

La segunda objeción contra la Inmaculada Concepción fue resuelta por la escuela franciscana, al formular la *redención preservativa*. Guillermo de Ware (+ 1300), maestro de Duns Escoto en Oxford, niega que María haya contraído el pecado original, ya que fue preservada. Y esta preservación se debe a los méritos de la pasión de Cristo.

Duns Escoto es quien expone armónicamente toda la doctrina inmaculista²³. Se inclina decididamente por la opinión favorable a la Inmaculada Concepción. “Sus méritos principales son: 1º) Desarrolla la idea de redención preservativa, como la redención más perfecta; 2º) propone una fórmula clara, según la cual, aunque María no tuvo pecado original, tuvo su ‘débito’: habría sido enemiga si no hubiese sido preservada”²⁴.

Precisamente en el desarrollo de su pensamiento en torno a la redención preventiva Duns Escoto pone de relieve que la Inmaculada Concepción no

²¹ EADMERO, *Tractatus de conceptione, Beatæ Mariæ Virginis*, PL 159, 301.

²² IBÍDEM : “Potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit”.

²³ “La Bienaventurada Virgen María jamás fue enemiga de Dios, ni por el pecado actual, ni menos por el pecado original; lo hubiese sido, si no hubiera sido preservada”. DUNS ESCOTO, J., *In III Sent.* d. 18, q. 1, n. 13. Para un estudio profundo de su doctrina cf. C. BALIC, “De significatione interventus Joannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatæ Conceptionis”, *Virgo Immaculada VII/I* (1957) 121 ss.

²⁴ C. POZO, *María en la obra de la salvación*, o. c., 308.

quita nada a la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo, sino que la destaca aún más, pues brota de ella. En la concepción de Santa María se muestra en toda su plenitud que Cristo es el perfecto Mediador, pues Ella ha sido preservada de toda mancha de pecado en atención al Redentor. Es Cristo mismo quien ha merecido que su Madre fuese preservada del pecado original²⁵. Ella no es, por tanto, una excepción a la redención, sino que es la más perfectamente redimida; su exención del pecado original no es una simple exención, sino auténtica redención, que le ha evitado el contraerlo²⁶.

El prestigio y la fuerza argumentativa de Duns Escoto marcan el comienzo de la adhesión de los teólogos a la Inmaculada. Ya no será el sólo pueblo guiado por la piedad y la liturgia el que defienda la Inmaculada, sino también la mayor parte de los teólogos, en primer lugar los franciscanos. El giro es tan importante que en el Concilio de Basilea (1431-1437) se pide por parte de los teólogos que se ponga fin a la controversia en torno a la Inmaculada Concepción, declarándola un misterio perteneciente a la fe.

Francisco Maironis, discípulo de Duns Escoto, fue quien explicitó el famoso argumento inmaculista *-potuit, deuit ergo fecit-*, “Dios pudo hacer que la Virgen fuese concebida inmaculada; fue conveniente, luego lo hizo”²⁷.

Por influencia del Concilio de Basilea, la Universidad de París decidió el año 1497 la implantación del voto y juramento de la defensa de este privilegio. Le siguieron las de Colonia (a. 1499), Maguncia (a. 1500), Viena (a. 1501) etc. Esta costumbre de prestar juramento de palabra, escrito e, incluso hasta el derramamiento de sangre por su defensa, tuvo un notable movimiento ascensional.

A partir de este siglo XVI se puede decir que los teólogos de la Compañía de Jesús, los franciscanos, los servitas, los agustinos, los carmelitas y algunos dominicos defienden la concepción inmaculada de María; en tan-

²⁵ Cf. DUNS ESCOTO, J., *Ordinatio* III, d. III, q. 1.

²⁶ Destaca Le Bachelet que Escoto tiene además el mérito de haber desligado la cuestión de la Inmaculada Concepción de la maraña de distinciones en torno, p.e., a la concepción comenzada y concepción consumada, purificación de la carne y santificación del alma, sabiendo reconducir el pensamiento hacia lo esencial de la Inmaculada Concepción: que la Madre del Redentor, considerada como persona humana, no fue jamás tocada por la mancha del pecado. Cf. BACHELET, X. LE, *Immaculée Conception*, o. c., 1077.

²⁷ FRANCISCO DE MAIRONIS, *In III Sent.*, dist. 3, q. 2.

to, que en la práctica sólo los dominicos sostienen la tesis contraria. Los argumentos utilizados, tanto a favor como en contra, permanecen sustancialmente idénticos a los ya esgrimidos en los siglos anteriores.

Conforme va discurriendo la historia, va creciendo el fervor inmaculista por parte del pueblo cristiano; fervor plasmado en la poesía, en la pintura en la música, y en las otras bellas artes, así como en la devoción y veneración de los católicos. Para que se aprecie cómo iba arraigando en el pueblo cristiano el amor a la Inmaculada desearía exponer los sucesos que acaecieron en Sevilla a primeros del siglo XVII.

El día 8 de septiembre de 1613 el padre dominico Cristóbal de Torres en la iglesia de su convento de Sevilla *Regina Angelorum*, afirmó en la homilía de la misa que él abrazaba “la opinión menos piadosa”. Según los cronistas de la época, el escándalo de los oyentes fue mayúsculo. El pueblo reaccionó furiosamente contra el religioso en cuestión y sus hermanos de Orden. Baste recordar la coplilla que a tal evento se escribió:

Aunque le pese a Molina
y a los frailes de Regina
al Prior al Provincial
al padre de los anteojos,
sacados tenga los ojos
y él colgado de un peral
fue María concebida
sin pecado original.

Todo el pueblo sevillano quiso reparar tal afrenta. El arzobispo D. Pedro Castro, el Deán y el Cabildo hicieron grandes demostraciones públicas de reparación. Así nos lo narra un cronista: “sobreexcitada la piedad de los fieles por el acontecimiento indicado, deseando reparar el ultraje causado a la Santísima Virgen, se hicieron en su desagravio suntuosas fiestas, procesiones, octavarios u otros actos en tanto número, que creemos que, en esta ocasión se alzó Sevilla con el glorioso título de ciudad mariana”²⁸.

²⁸ J. BERMEJO Y CARBALLO, *Glorias religiosas de Sevilla. Noticia histórico descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en esta ciudad*, Imprenta y Librería del Salvador, Sevilla 1882, 59.

Estas manifestaciones espontáneas de la piedad popular duraron todo el año 1614. Simultáneamente fue notable la reacción de los teólogos, del clero y de los principales de Sevilla. El arzobispo ordenó que se hiciera una encuesta canónica. Se tomaron acuerdos coercitivos contra el P. Cristóbal de Torres por parte del Cabildo. Sin embargo lo que más movió al pueblo sevillano fue las coplas de Miguel de Cid.

La génesis de estas coplas fue como sigue: el fraile franciscano Francisco de Santiago gozaba de gran influencia en la corte de Felipe III y de la reina Margarita de Austria, por su fama de santidad. Era un ferviente defensor de la Inmaculada Concepción y deseaba, basándose en su predicamento en la Corte, obtener la intervención regia para la definición de esta prerrogativa. Faltaba la ocasión y para ello trabajó amistad con D. Mateo Vázquez de Lecea, Canónigo de Sevilla y D. Bernardo del Toro, licenciado en Teología, ambos excelsos protectores del privilegio mariano.

Los tres rogaron a Miguel Cid que versificara unas coplas en honor de la Inmaculada. Reproducimos el estribillo de estas coplas, que todavía se cantan conservando su encanto primigenio²⁹:

Todo el mundo en general
a voces, Reina escogida
diga que sois concebida
sin pecado original.

*Toto mundo universali
vocibus, Regina electa
dicaris esse concepta
sine noxa originali.*

Cargados con sus hojas impresas fueron a las escuelas y las distribuyeron entre los niños. El éxito fue inmediato. Véase lo que afirma el jesuita P. Granados, testigo ocular de los hechos: “Este cantar agradó de tal manera que innumerables niños se pusieron a repetirlo, no solamente en las escuelas, sino también en las plazas públicas, en las calles y en las esquinas, sin cesar ni de día ni de noche. Por toda la ciudad no se oía más que esta melodía. Los niños y los jovencuelos no eran los únicos que las cantaban. También los jóvenes, los hombres maduros, los ancianos, las gentes del

²⁹ Se compusieron muchas coplas más, pero sin tanto eco como las de D. Miguel Cid. Así también podemos citar las de A. DÍAZ, *Conceptos nuevos a la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora*, Impresión de Bartolomé Gómez, Sevilla 1615.

pueblo, los clérigos y los religiosos de diversas órdenes cantaban las coplas con fervor, desfilaban por las calles a través de toda la ciudad para acudir a las manifestaciones externas, provocando aplausos entusiastas y piadosas aclamaciones. Muchas de estas procesiones se celebraban durante la noche y muchas también a pleno día³⁰.

Esta manifestación inmaculista supuso que el arzobispo hispalense D. Pedro de Castro decidiese enviar a la corte de Felipe III a D. Mateo Vázquez de Lecea, a D. Bernardo del Toro con las peticiones siguientes:

a) Convocatoria de una junta de teólogos para que estudie con detenimiento el tema de la Concepción Inmaculada;

b) el envío de una embajada real a Roma para solicitar al Papa la definición de la sentencia piadosa, o al menos, la prohibición de mantener públicamente la sentencia contraria;

c) el mandato a todos los prelados y universidades de escribir a Su Santidad rogándole la definición y, además, que las universidades hicieran el juramento inmaculista, excluyendo de los grados académicos a quien se negara hacerlo.

En este siglo XVII existe un verdadero fervor concepcionista, de tal manera que más de 150 universidades defienden el privilegio y unas 50 exigen el juramento en la colación de grados³¹. En ellas se plantea con rigor, en primer lugar, la defensa de la Inmaculada Concepción como una verdad de fe y se estudia su posible definibilidad como dogma.

En las aulas teológicas de las más afamadas Universidades se plantea con rigor, en primer lugar, la defensa de la Inmaculada Concepción como una verdad de fe y con el paso del tiempo se estudia su posible definibilidad como dogma.

Respecto a esta última cuestión las opiniones son encontradas. Unos, tal es el caso de S. Roberto Belarmino, aunque aceptan como verdadera la pía sentencia, sostienen que no se puede afirmar que la tesis contraria sea herética. No obstante, la mayoría de los teólogos católicos consideraban que la pía sentencia tenía todas las condiciones para su posible definición

³⁰ J. GRANADOS, *De Inmaculata Beata Virgine Dei Genitricis Mariæ conceptione, sive de singulari illius immunitate ab originali peccato per Iesu Christi Filii eius cummulatissimam redemptionem*, Impreso por Francisco de Lira, Sevilla 1617, 80

³¹ Cf. N. PÉREZ, *La Inmaculada y España*, Sal Terra, Santander 1954.

como verdad definida. Esta segunda tesis fue tomando cada vez más fuerza, en especial por el apoyo del magisterio³² y por el triunfo del culto y de la fiesta de la Inmaculada Concepción.

A pesar de los tumultuosos acontecimientos acaecidos en Europa en los primeros años del siglo XIX tanto Pío VII como León XII fueron preclaros defensores de la celebración de la misa propia de la Inmaculada Concepción.

La aparición de la Virgen María, por segunda vez³³, a sor Catalina Labouré, hermana de la Caridad, el día 27 de noviembre de 1830 en el convento situado en la rue du Bac de París influyó positivamente en la futura definición dogmática. En esa visión a Santa Catalina se apareció la Virgen bajo la advocación de la Inmaculada Concepción: la figura de María estaba rodeada por una leyenda en la que se leía: “Oh María sin pecado concebida, rogad por nosotros que recurrimos a vos”.

En esta aparición recibió, entre otros, el mensaje de hacer acuñar una medalla según el modelo presentado en esa visión; en 1832 se autorizó la acuñación de la medalla, a la que el pueblo denominó “la Medalla Milagrosa” por su propagación y por los favores conseguidos por su mediación. En 1836 se abrió en París una encuesta canónica diocesana para estudiar el origen de la medalla y sus efectos sobrenaturales. Los resultados fueron positivos. En esos cuatro años se habían distribuido 36 millones de medallas creando un ambiente de honda devoción y piedad hacia la Inmaculada Concepción.

Por lo que acabamos de contemplar, este conjunto de sucesos fue preparando el clima para una posible definición dogmática de esta verdad³⁴. Por ello, el papa Pío IX, en el año 1848 constituyó una Comisión de veinte

³² Los trece papas que gobernaron la Iglesia (de Clemente IX a Pío VI) de 1667 a 1799 defendieron esta verdad y favorecieron el culto de la Inmaculada Concepción.

³³ La primera aparición de la Virgen fue el 18 de julio de 1830 (víspera de la fiesta de S. Vicente de Paul) por la noche. La segunda fue el 27 de noviembre de ese año a las 5,30 de la tarde en la Capilla del convento de las Hermanas de la Caridad.

³⁴ Según el documentado libro del P. Nazario Pérez, fue Sevilla de donde partió la iniciativa de la definición. El cardenal Cienfuegos el año 1834 solicitó al papa Gregorio XVI que en el prefacio de esta fiesta se incluyera las palabras *et te in Conceptione Immaculata* y que en las letanías lauretanas de añadiera la invocación *Regina sine labe concepta*. A estas peticiones se adhirieron 133 obispos de todo el mundo de 1839 a 1844 y otros 88 prelados de 1844 a 1848. Cf. N. PÉREZ, *La Inmaculada y España*, o. c., 333-334.

teólogos para estudiar la definibilidad de esta verdad. Posteriormente a finales de ese año solicitó un voto sobre el mismo tema a una Comisión de ocho cardenales y cinco consultores. Finalmente el 2 de febrero de 1849 promulgó la encíclica *Ubi primum* pidiendo a todo el episcopado católico la opinión sobre la conveniencia de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. De 603 respuestas, 546 fueron totalmente positivas y 57 ponían distintas objeciones a la definición dogmática³⁵.

El beato Pío IX haciendo suya la decisión positiva del episcopado mundial, la doctrina papal anterior, la difusión del culto y el sentir de la piedad popular, decidió definir como dogma la Inmaculada Concepción de María. Lo hizo mediante la bula *Ineffabilis Deus* el día 8 de diciembre de 1854. La fórmula definitoria dice así:

“Declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles”³⁶.

Si analizamos la fórmula definitoria podemos sacar las siguientes afirmaciones:

1º) El texto se refiere a toda la persona de María. De esta forma el Papa Pío IX ha querido evitar la distinción escolástica entre la concepción biológica y la infusión del alma.

2º) La bula se refiere al “primer instante de su concepción” sin precisar cuándo se realiza. Es decir, la Bula no dice en qué instante comienza a existir la persona. Pero sí es cierto que la persona de María ha comenzado a existir sin ninguna mancha de pecado.

3º) La definición expresa la verdad dogmática negando «toda mancha de la culpa original»; es decir, es una formulación negativa, aunque, evi-

³⁵ Una decena de obispos no se pronunciaron sobre la definición; veinticuatro, aunque afirmaban el privilegio, no veían conveniente su definibilidad por motivos prudenciales; otros proponían diversas formas de definición; solamente cuatro o cinco se opusieron directamente a la definición dogmática.

³⁶ DH 2803.

dentemente, esa ausencia de pecado sólo puede darse con la presencia de la gracia santificante.

4º) El hecho de ser preservada del pecado original fue un don absolutamente singular y único en María.

5º) La causa meritoria de este privilegio es el mérito de Cristo

En el campo católico las reacciones opuestas a la definición papal fueron muy pocas y de escaso valor. Algunas de ellas procedían de católicos influidos por la doctrina jansenista³⁷.

A partir de la definición dogmática surge un momento de esplendor mariano en el pueblo cristiano³⁸. A la declaración dogmática se une la aparición de Lourdes de 1858, en la que, según la vidente Sta. Bernardette Soubirous, la Virgen se presentó como la Inmaculada Concepción. El fervor inmaculista prendió en todo el orbe cristiano, de tal manera que bajo el auspicio de esta prerrogativa se planteó en el Concilio Vaticano I, por parte de un numeroso grupo de Padres conciliares, la proclamación dogmática de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo. Proclamación que no prosperó en el aula conciliar debido a la interrupción definitiva de este Concilio por la entrada de las tropas de Garibaldi en Roma el año 1870.

El auge de la ciencia mariológica y de la devoción en toda la primera mitad del siglo XX se debe de forma especial a esta prerrogativa. El papa S. Pío X con motivo del cincuentenario de la definición de este dogma promulgó la encíclica *Ad diem illum*³⁹, donde reitera el carácter único de este privilegio de María. Posteriormente Pío XII en su centenario publicó la encíclica *Fulgens corona*⁴⁰ para recordar a todo el pueblo cristiano el valor y contenido de este dogma.

La utilización del título de la Inmaculada Concepción ha sido muy prolífica. De hecho, de mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX, sin ser, de ningún modo, exhaustivos he constatado que doce órdenes masculinas

³⁷ Tal es el caso de tres obispos holandeses. Quizá el teólogo más importante que se opuso a este dogma fue Döllinger.

³⁸ El papa Pío IX con motivo de la declaración dogmática declaró día festivo de precepto el 8 de diciembre y León XIII lo elevó a la dignidad de doble de primera clase con vigilia.

³⁹ S. Pío X, Enc. *Ad diem illum*, ASS 36 (1903-1904) 449-462.

⁴⁰ Pío XII, Enc. *Fulgens corona*, AAS 45 (1953) 577 ss.

y unas cuarenta femeninas fueron puestas bajo la advocación de este privilegio⁴¹. A su vez este clima mariano ha favorecido el que se hayan podido originar a primeros años del siglo XX tres movimientos marianos:

a) El mediacionista, auspiciado desde 1913 por el cardenal Mercier, arzobispo de Malinas y que culminó el año 1921 con la institución de la fiesta “María Mediadora de todas las gracias” por Benedicto XV. Posteriormente Pío XI por decreto del 25 de diciembre de 1922 nombró tres comisiones de teólogos, en Roma, Bélgica y España, para que estudiaran por separado la definibilidad de la Mediación mariana. No prosperó esta petición a pesar de que las comisiones española y belga dieron el parecer positivo, al ser negativo el voto de la comisión romana.

b) El asuncionista que concluyó con la definición dogmática de la Asunción el 1 de noviembre de 1950 por parte de Pío XII con la bula *Munificentissimus Deus*.

c) El *pro Regalitate B. M. Virginis*, En 1933 comenzaba en Roma, por obra de las Hijas de María de la Parroquia de S. Camilo, un vasto movimiento de la Realeza de María dirigido a obtener de la Santa Sede la proclamación de una fiesta litúrgica paralela a la de Cristo Rey. La idea de este movimiento surgió a raíz de un prodigio: la curación instantánea de una tuberculosis abdominal, ósea y pulmonar de María Morbidelli –adscrita a esa congregación– que había pedido por séptima vez en Lourdes a la Virgen la gracia de “curarse o morir”. María Morbidelli volvió a Roma perfectamente curada y sus compañeras, para manifestar de alguna manera su reconocimiento a la Virgen Inmaculada, pensaron en la institución de la fiesta de María Reina, ausente en el calendario litúrgico, pocos años después de haber sido instituida la de Cristo Rey (1925). La adhesión al movimiento *Pro Regalitate Mariae* fue unánime: en poco tiempo dieron su *placeat* 900 Cardenales, Arzobispos, Patriarcas y Obispos. Igualmente

⁴¹ Cf. R. SPIAZZI (dir.), *Enciclopedia Mariana Theotócos*, Studium, Madrid 1960, 591-613. Debemos recordar dos santos que han encarnado la devoción a la Inmaculada en este mismo periodo de tiempo: Sto. Domingo Savio, que quedó prendado de este privilegio cuando tenía quince años y a S. Maximiliano Kolbe, el Caballero y Soldado de la Inmaculada, que en un acto de caridad eximia inmoló su vida en el campo de concentración de Oswiecim. De los cincuenta institutos religiosos femeninos fundados en España en el siglo XIX, más de la mitad llevan el nombre de María y de ellos siete hacen referencia en su nombre a la Inmaculada Concepción.

se adhirieron casi todos los Superiores Generales de las diversas órdenes y congregaciones religiosas, Rectores de Santuarios marianos etc. Este movimiento consiguió que Pío XII el 11 de octubre de 1954 promulgara la encíclica *Ad cæli Reginam* y la institución de la fiesta Santa María Reina el 1 de noviembre del mismo año.

2. Nuevas perspectivas teológicas en el siglo XX

A mediados del siglo XX las hipótesis evolucionistas surgidas en el siglo anterior fueron adquiriendo un peso específico en el ámbito científico y dejaron de ser meras conjeturas, para alcanzar el rango de ciencia. De hecho en el ámbito de la Biología se aceptó como un dato científico que las diversas especies han sido originadas de modo evolutivo, mediante mutaciones genéticas.

Estas teorías científicas afectaron de forma inmediata en la comprensión de los datos bíblicos referentes al pecado de origen. Hubo toda una corriente exegético-teológica que intentó una lectura de la doctrina bíblica del origen del hombre y de su caída acorde con las teorías evolutivas. Algunos de estos exegetas y teólogos procuraron compaginar la doctrina católica con las tesis evolutivas, salvando la unidad del género humano y la transmisión del pecado adamítico a todos sus sucesores.

Otros más radicales, llegaron a reinterpretar la doctrina católica, cambiando su sentido tradicional por otro —según ellos— más acorde con la ciencia biológica, llegando a negar la existencia del pecado original, como el pecado que los hombres reciben por propagación, consecuencia de un primer pecado de los protoparentes. Con diversos matices, para algunos autores el pecado original es “el estar situado en el pecado del mundo, es decir, una situación de perdición que hace imposible el amor a Dios sobre todas las cosas”⁴².

Es evidente que este nuevo planteamiento del pecado original puede incidir de modo directo en el dogma de la Inmaculada Concepción, porque

⁴² FIORES, S. - MEO, S. - TOURÓN, E., “Inmaculada” en: FIORES, S. - MEO, S. - TOURÓN, E. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993, 932. Esta es la tesis de Rondet y de Schoonenberg.

es patente la íntima y estrecha relación entre el pecado original y la formulación de este dogma mariano en la bula *Ineffabilis Deus*. Para muchos teólogos la relación entre estas dos verdades es esencial e intrínseca: el dogma de la Inmaculada Concepción presupone el dogma del pecado original y lo confirma de un modo infalible.

Pero los mariólogos⁴³ que aceptan la tesis revisionista sobre el pecado original rebaten tal relación al sostener que en esa teoría subyace un concepto negativo de la Redención como simple liberación del pecado. Expreso con palabras de uno de ellos su pensamiento: “Quienes piensen que negado el pecado original, el dogma de la Inmaculada queda vaciado de contenido es porque sólo miran su aspecto negativo... Pero, si miramos el sentido del dogma... lo importante no es la ausencia de pecado —que necesariamente va unida en la gracia singular de elección—, sino la presencia y plenitud de gracia que Dios otorga a María”. Por eso “¿por qué no aceptar una formulación positiva, que nos dice más sobre la realidad del dogma que la negativa? Una cosa debe quedar clara: aun cuando se niegue la existencia del pecado original, la verdad de la Concepción Inmaculada no sufre ningún oscurecimiento, sino que gana en claridad”⁴⁴.

Advertimos que esta nueva formulación cambia de forma sutil el planteamiento del problema y de la verdad de fe. Es cierto que María —como lo hemos visto en la primera parte de esta conferencia— es la *panagía* —la toda santa—, pero la formulación dogmática de la bula definitoria no trata *in recto* de esa realidad, sino de la “preservación de la mancha original”⁴⁵. Es, por tanto, forzar el contenido de la bula *Ineffabilis Deus* el prescindir o negar la realidad del pecado original y afirmar que la preservación de esa mancha no es lo primigenio del dogma. Por otra parte, negar la existencia de pecado original supone negar la singularidad de la “redención preservativa”. Es decir, negar el pecado original supone que la aplicación

⁴³ Cf. P. SCHOONENBERG, “El hombre en pecado”, en: A.A.V.V., *Mysterium Salutis* t. II, 2, Cristiandad, Madrid 1970, 946-1039; A. VANNESTE, “Le dogme de l’Immaculée Conception et l’évolution actuelle de la Théologie du péché originel”, *EphMar* 23 (1973) 77-93; A. DE VILLALMONTE, “La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada”, *Salm* 22 (1975) 25-58; D. FERNÁNDEZ, “La crisis de la teología del pecado original, ¿afecta al dogma de la Concepción Inmaculada?”, *EphMar* 35 (1985) 277-297.

⁴⁴ D. FERNÁNDEZ, *La crisis de la teología del pecado original*, o. c., 292-293.

⁴⁵ DH 2803.

de la Redención no se distingue por el modo en María y en el resto de los hombres. Sólo se diferenciaría en cuanto a la intensidad: María recibe una gracia singular que la hace “toda santa”.

Además, si negamos la existencia del pecado original, toda la controversia inmaculista que ha durado desde el siglo XII al XIX sería algo sin sentido y todo el Magisterio de la Iglesia surgido en esa controversia –en concreto también la bula definitoria– estaría cimentada en el vacío y en el error.

Para finalizar este apartado debemos decir que este planteamiento ha tenido escasa repercusión entre los mariólogos, pues la mayoría de ellos han seguido manteniendo la doctrina tradicional, que tiene como punto de partida la aceptación del pecado original, como un verdadero pecado de naturaleza, distinto del pecado personal, pero verdadero pecado, transmitido por propagación y que se inhiere en cada uno como propio⁴⁶.

3. Magisterio de Pablo VI

3.1. Formulación del dogma

El papa Pablo VI no entra directamente a rebatir estas tesis revisionistas de la Inmaculada Concepción, sin embargo, no sin una clara intención teológica, sostiene que María, por una parte conviene con los demás hombres en que desciende de los mismos Protoparentes, y por ello es adamítica y hermana nuestra por naturaleza; pero, por otra, difiere de nosotros por ser la única criatura preservada del pecado original por los méritos del Salvador⁴⁷.

En el *Credo del Pueblo de Dios* el Papa afirma que María “en consideración de los méritos de su Hijo, ha sido redimida del modo más eminente, preservada de toda mancha de pecado original y colmada del don de la gracia más que todas las demás criaturas”⁴⁸. Se advierte con claridad que,

⁴⁶ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 404.

⁴⁷ Cf. PABLO VI, “Discurso” del 21.XI.1964, AAS 56, Editrice Vaticana, Vaticano 1964, 1016.

⁴⁸ PABLO VI, “Solemnis Professio fidei”, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968) 294. Cf. “Angelus” del 8.XII.1970, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1970, 1.

siguiendo incluso la formulación literal de la bula definitoria, recalca de modo positivo y consciente que este privilegio se refiere primariamente a la preservación del pecado de origen. No basta, por tanto, ratificar la posesión de la plenitud de gracia, sino previamente e *in recto* debe tratarse de la realidad de la mancha originaria que afecta a todo descendiente de los Primeros Padres.

Además Pablo VI destaca que esta redención eminente es un privilegio singular y único de María: “La única criatura que por designio divino (¡cuánta sabiduría y amor contiene!) en virtud de los méritos de Cristo, única fuente de nuestra salvación, fue preservada de toda imperfección, de todo contagio de la culpa original, de toda deformación del modelo primigenio de la humanidad”⁴⁹.

3.2. Consecuencias del privilegio en María

El Papa muestra los resultados que este privilegio ha producido de modo directo en la persona y en la vida de María:

1. La relación de María con la Santísima Trinidad queda perfectamente reflejada en la oración a la Inmaculada compuesta por Pablo VI: “María Santísima que por tu Concepción Inmaculada eres la criatura predilecta, Hija de Dios Padre omnipotente, elevada al vértice de su designio de misericordia para la humanidad entera. Tú eres la humilde y admirable Madre de nuestro Señor Jesucristo, y por ello, Madre de Dios, es decir, del Verbo encarnado, Hijo de Dios e hijo del hombre, nuestro Salvador. Tú eres la Esposa purísima del Amor inefable, el Espíritu Santo, principio misterioso de la Encarnación, acaecida en Tu seno inviolado”⁵⁰.
2. Por esta relación, “su ser es todo armonía, candor, y simplicidad; es todo transparencia, gentileza, y perfección; es todo belleza”⁵¹.
3. “María nos ofrece la dulce luz de una integridad victoriosa, es “siempre virgen””⁵².

⁴⁹ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1966, AAS 59, Editrice Vaticana, Vaticano1967, 39.

⁵⁰ IBÍDEM, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1975, n. 284, 5.

⁵¹ IBÍDEM, “Discurso” del 7.XII.1963, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1963, n. 285, 1. Cf. “Homilía” del 8. XII. 1966, AAS 59 (1967) 39.

⁵² IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1968, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968) 632.

4. La Virgen en su vida “nunca ha interrumpido sus relaciones con Dios que es el manantial de la vida”⁵³.
5. Ella está “destinada, por un lado, al coloquio, al amor de su Creador en una inefable efusión de la beatísima y vivificante Divinidad y en una abundante respuesta de poesía y fe alegría (...) y, por otro lado, está destinada al dominio regio de la tierra”⁵⁴.
6. María, como Nueva Eva “*Tota pulcra*”, hizo posible que en esta tierra contaminada por el pecado pudiera encarnarse el Hijo de Dios por virtud del Espíritu Santo⁵⁵.
7. Una gracia tan especial supone que en la Virgen “el espíritu y la naturaleza, los instintos y las facultades, es decir, todos los elementos convergen al equilibrio y a la perfección”⁵⁶.
8. La vida de María se proyecta en “una inocencia existencial, una belleza, una elegancia y un estilo vividos en integridad de sentimientos y de conducta, un amor cándido y verdadero, que se da y se consume difundiendo alrededor de sí luz, calor y alegría”⁵⁷.

3.3. *La Inmaculada restablece la imagen primigenia de la humanidad*

Pablo VI repetidas veces afirma que Dios —al concederle el don de la concepción inmaculada— quiso restaurar en María la pureza de la humanidad prelapsaria. Bien patente está que, después de la caída de Adán, sus descendientes no hemos tenido la fortuna de poseer una naturaleza humana perfecta, tal como Dios la plasmó, cuando nos creó a su imagen y semejanza. Es en la Virgen donde podemos admirar esa naturaleza “finalmente reproducida en su genuina y nativa belleza y perfección: he aquí una realidad que nos encanta y nos embelesa, aplacando, podría decirse, la encendida e inapagada nostalgia de belleza que los hombres llevan en el corazón”⁵⁸.

⁵³ IBÍDEM, “Discurso” del 15.VIII.1963, *L'Osservatore Romano*, 17-18.VIII.1963, 1.

⁵⁴ IBÍDEM, “Discurso” del 8.IX.1964, *L'Osservatore Romano*, 9.IX.1964, 1.

⁵⁵ Cf. IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1977, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XV (1977) 1163-1164.

⁵⁶ IBÍDEM, “Homilía” del 15.VIII.1968, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968) 1184.

⁵⁷ IBÍDEM, “Angelus” del 2.II.1969, *L'Osservatore Romano*, 3-4.II.1969, 1.

⁵⁸ IBÍDEM, “Discurso” del 7.XII.1963, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1963, 1. Cf. IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1975, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII (1975) 1492-1495.

Más aún, María es para Pablo VI la perfecta imagen de Dios. En ella, desde el primer momento de su existencia se refleja con fidelidad la idea creadora divina y “en la que se realiza la definición intacta y auténtica del hombre: imagen de Dios”⁵⁹.

En María se proyecta y presenta “el tipo, el ejemplo de la humanidad originaria tal como Dios la había pensado y querido, antes de la caída original del hombre”⁶⁰, y por ello “debe ser admirada y exaltada en su belleza primigenia y total –tal como el pensamiento divino la quiso–, espejo purísimo de santidad y de bondad, tipo ideal y real para la humanidad regenerada por Cristo”⁶¹. Ella es “la Mujer verdadera, ideal y real a la vez; la criatura en la que la imagen de Dios se refleja con absoluta limpieza, sin ninguna alteración”⁶². O con otras palabras es “la criatura que conserva la hermosura original dada por el Señor al hombre, cuando lo creó a su imagen y semejanza”⁶³.

Para el Papa María no sólo es el ejemplo para toda la humanidad de su condición prelapsaria, sino que en ella se nos restablece esa imagen de la que Ella es un modelo íntegro y purísimo⁶⁴. Pues “en la Señora la belleza está intacta, más aún elevada a un grado de idealidad y de esplendor, del que incluso es difícil hacernos un concepto adecuado. María es la llena de Gracia; (...) es, de verdad, una alegría para el mundo, una obra maestra divina de la antropología humana. Y es nuestra. Humilde, piadosa, dulce, pobre, purísima. Es la hija ideal, la hermana amiga, la abogada misericordiosa de la humanidad”⁶⁵.

Podemos decir que, en el magisterio de Pablo VI, todos estos privilegios marianos están sustentados en la doctrina contenida en la Bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX. De forma patente el Papa condiciona este dogma a la realidad existencial del pecado original: la naturaleza a partir de Adán no ha poseído su original belleza sobrenatural “salvo en Nuestro Señor Jesucristo

⁵⁹ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1966, AAS 59, o. c., 39.

⁶⁰ IBÍDEM, “Discurso” del 8.XII.1967, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. V (1967) 901.

⁶¹ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1972, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X (1972) 1251.

⁶² IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1965, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1965 2.

⁶³ IBÍDEM, “Homilía” del 15.VIII.1968, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968) 1184.

⁶⁴ Cf. IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1974, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII (1974) 1252-1253.

⁶⁵ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1973, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI (1973) 1174.

y en su Madre Santísima. Ella es nuestra Hermana, la Hija elegida de la estirpe de David que revela el designio original de Dios sobre el género humano, cuando lo creó a su imagen y semejanza”⁶⁶.

4. Magisterio de Juan Pablo II

Del extensísimo magisterio de Juan Pablo II me voy a centrar en primer lugar en las catequesis de los miércoles, porque en ellas, de una forma sistemática y ordenada, el Papa ha ido mostrando su pensamiento mariano. Del 8 de mayo al 3 de julio de 1996 ha dedicado siete audiencias seguidas para glosar la doctrina de la Inmaculada Concepción de María y sus consecuencias⁶⁷. A continuación se resumirá la doctrina mariológica contenida en las audiencias, homilías y alocuciones pontificias con motivo de esta fiesta litúrgica.

4. 1. Fundamentos bíblicos

En las tres primeras catequesis presenta los textos bíblicos en los que se fundamenta este privilegio: La Anunciación (Lc 1, 26-38), el Protoevangelio (Gen 3, 15) y La Mujer vestida de sol del Apocalipsis (12, 1 y ss).

Es patente que estas afirmaciones sobre el dogma de la Inmaculada presuponen la universalidad del pecado desde los inicios de la historia humana, por ello el Papa acude a la doctrina paulina en la que el Apóstol “declara que, como consecuencia de la culpa de Adán, todos pecaron y que el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación (Rm 5, 12.18). Por consiguiente... el pecado original afecta a la naturaleza humana, que se encuentra así *en un estado caído*. Por eso el pecado se transmite *por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza privada de la santidad y de la justicia originales*” No obstante, este “pecado que, como torrente arrastra a la humanidad, se detiene ante el Redentor y ante su fiel colaboradora. Con una diferencia sustancial: Cristo es totalmente santo en virtud de la gracia que en su humanidad brota de la

⁶⁶ PABLO VI, “Discurso” del 8.XII.1963, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. I (1963) 641.

⁶⁷ Cf. JUAN PABLO II, *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998, 89-112.

persona divina; y María es totalmente santa en virtud de la gracia recibida por los méritos del Salvador”⁶⁸.

4.2. Redención preservativa

En las dos siguientes catequesis Juan Pablo II hace un resumen histórico de los avatares que sufrió la doctrina inmaculista desde la Patrística hasta su definición dogmática. (No voy a extenderme en este tema porque ya se ha visto en las páginas precedentes).

Resume todo este *iter* levantando los ojos hacia María “primera redimida por Cristo, que tuvo el privilegio de no quedar sometida ni siquiera por un instante al poder del mal y del pecado, a la que miran los cristianos como al modelo perfecto y a la imagen de la santidad que están llamados a alcanzar, con la ayuda de Dios, en su vida”⁶⁹.

En la catequesis del día 12 de junio de 1996 el Romano Pontífice se centra en la Definición dogmática del privilegio de la Inmaculada Concepción. Juan Pablo II puntualiza atinadamente que el texto de la declaración dogmática presenta una “formulación negativa del privilegio mariano, condicionada por las anteriores controversias que se desarrollaron en Occidente sobre la culpa original” que debe completarse con la enunciación positiva de la plena santidad de María. A la vez subraya que la definición de Pío IX se refiere sólo a “la preservación del pecado original, sin preocuparse de definir la santidad permanente de la Virgen Madre del Señor”⁷⁰. De esta manera el Magisterio se centra exclusivamente en lo que fue objeto de controversia a lo largo de esos siglos precedentes.

Es muy indicativa esta aclaración del Papa para no adulterar el contenido preciso y exacto de la formulación dogmática que, quizá de una manera un tanto arbitraria, como han realizado algunos teólogos ya visto en páginas precedentes.

⁶⁸ IBÍDEM, 98-99.

⁶⁹ IBÍDEM, 102.

⁷⁰ IBÍDEM, 103-105.

4.3. La Inmaculada y el Adviento

De forma reiterada a lo largo de estos años, en las homilias y alocuciones pronunciadas con motivo de la fiesta de la Inmaculada, Juan Pablo II vincula esta fiesta mariana al “Adviento de la Iglesia y de la humanidad, al Adviento que todos los años se renueva en la liturgia y permanece constantemente en la historia del hombre”⁷¹. Es éste un “*Adviento eterno*, cuyo comienzo se encuentra en Dios mismo antes de la creación del mundo” y cuyo primer acto fue la creación del hombre y del mundo, fruto de un designio nacido del amor divino y que “se manifiesta con la eterna *elección del hombre en Cristo*, Verbo encarnado”. En este Adviento eterno María fue elegida para ser su Madre y “en consideración de esta maternidad, Ella obtuvo en Cristo también la gracia de la *Inmaculada Concepción*. De este modo María se inserta en ese primer Adviento de la Palabra que predispuso el Amor del Padre para la creación y para el hombre”⁷².

El segundo Adviento inserto en la historia humana se extiende desde la caída de los protoparentes hasta la Encarnación del Verbo de Dios. La Inmaculada asimismo está presente en este segundo Adviento desde el principio cuando “Dios reveló por primera vez al Redentor del mundo, preanunciando también a su Madre. Esto sucedió mediante las palabras, en las que la tradición ve el *Proto-evangelio*, como el embrión y el preanuncio del Evangelio mismo. (...) María nos es prometida junto con su Hijo, Redentor del mundo. Y también es esperada con Él. El Mesías-Emmanuel es esperado como Hijo de la Mujer, Hijo de la Inmaculada”⁷³.

El *fiat* de la Virgen en la Anunciación “constituye no sólo el cumplimiento del segundo Adviento, sino al mismo tiempo también la revelación del tercero y definitivo Adviento”⁷⁴, porque en ese instante se cumple la ple-

⁷¹ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1979, *Documentos Palabra* (408/1979) 462, (en adelante *DP*). “Este misterio ocupa el primer lugar. Efectivamente en él está la razón más esencial del Adviento”, IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1984, *DP* (345/1984) 409. “La Inmaculada se encuentra en el mismo corazón del Adviento: de la venida de Dios al mundo, en el Hijo eternamente querido”, IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1986, *DP* (227/1986) 319.

⁷² IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1979, *DP* (410/1979) 463.

⁷³ IBÍDEM; cf. “Homilía” del 8.XII.1986, *DP* (228/1986) 319.

⁷⁴ IBÍDEM; cf. “Homilía” del 8.XII.1983, *DP* (341/1983) 384.

nitudo de los tiempos con la venida de Cristo. María es, por tanto, el comienzo de este tercer Adviento y “permanece continuamente en él. Así como el segundo Adviento nos acerca a Aquella cuyo Hijo debía *aplastar la cabeza de la serpiente*, así el tercer Adviento no nos aleja de Ella, sino que nos permite permanecer continuamente en su presencia, acercarnos a Ella. La diferencia está en el hecho de que ya conocemos a la Mujer por su nombre. Es la Inmaculada Concepción”, la Madre de Dios y de cada uno de nosotros. Contemplando toda la grandeza de su presencia en el plan divino de la salvación el Papa denomina a la Virgen como “María de nuestro Adviento”⁷⁵. Más aún, “toda nuestra esperanza de Adviento se concentra en torno a Ella: en torno al misterio de la Inmaculada Concepción, en el que, con la potencia de la elección divina, es superada la heredad originaria del pecado”⁷⁶.

4.4. *María predilecta de Dios*

María fue escogida por Dios desde la eternidad para ser Madre del Redentor. “Ella, más que todos los hombres —y más que los ángeles— *fue elegida en Cristo antes de la creación del mundo*, porque de modo único e irreplicable fue elegida para Cristo, fue destinada para ser su Madre”⁷⁷. Ahora bien, “para esta misión era conveniente que no hubiese en Ella mancha alguna de pecado original desde el primer instante de su ser”⁷⁸.

El Papa eleva su oración personal aclamándola: “Tú, escogida antes de la creación del mundo para ser la Madre del Redentor, has sido redimida de un modo especial por obra de tu Hijo. Has sido preservada de la herencia del primer Adán, estás totalmente impregnada de la herencia de Cristo, eres la llena de gracia”⁷⁹. Para Juan Pablo II son sinónimos esos dos términos porque “llena de gracia quiere decir también concebida sin pecado original: *Inmaculada*”⁸⁰.

Si con frecuencia los mariólogos al estudiar la escena de la Anunciación descubren en el término *kekharitoméne* el nombre propio dado por

⁷⁵ IBÍDEM; cf. “Homilía” del 8.XII.1984, *DP* (345/1984) 410.

⁷⁶ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1982, *DP* (367/1982) 461.

⁷⁷ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1980, *DP* (324/1980) 438.

⁷⁸ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1983, *DP* (339/1983) 382.

⁷⁹ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.1986, o. c., 319.

⁸⁰ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1983, o. c., 383.

el ángel a la que va a ser la *Theotókos*, el Papa, al recordar en las apariciones de Lourdes la respuesta de la Virgen —Yo soy la Inmaculada Concepción—, afirma: “Con estas palabras Ella manifestó de forma clara no sólo ser concebida sin pecado, sino ser la misma Concepción Inmaculada”, porque “Concepción Inmaculada es el nombre que revela con precisión qué es María: no afirma solamente una cualidad, sino que describe exactamente su Persona: María es santa radicalmente en la totalidad de su existencia, desde el principio”⁸¹.

En María, por su concepción inmaculada, se actualiza el comienzo del hombre sobre la tierra, en su inocencia primigenia y por ello el Papa no duda en afirmar que “la Inmaculada es una obra particular, excepcional y única de Dios”⁸². María Inmaculada es de tal perfección que “reproduce de manera eminente la imagen de Dios”, es la Nueva Eva, pero “no es sencillamente como Eva, sin el pecado, sino que fue enriquecida de una plenitud de gracias incomparables para Madre de Cristo y la Concepción Inmaculada fue el inicio de una prodigiosa expansión sin pausa de su vida sobrenatural”. A su vez “María Inmaculada es arquetipo y plenitud de todo amor creatural; su amor límpido e intensísimo hacia Dios encierra en su perfección el frágil y contaminado de las otras criaturas”⁸³.

En el extenso magisterio de Juan Pablo II queda bien patente que María Inmaculada es un prodigio singular de la Trinidad Beatísima. Véase como botón de muestra esta frase tomada de una homilía de este día: “Puesto que la omnipotencia del Eterno Padre y la infinita potencia de amor actúa con la fuerza del Espíritu Santo hacen que el Hijo de Dios se convierta en hombre en el seno de la Virgen de Nazaret, entonces la misma potencia en previsión de los méritos del Redentor, preserva a su Madre de la herencia del pecado original. La hace santa e inmaculada desde el primer instante de la concepción. La misma omnipotencia, la misma potencia del amor, la misma fuerza del Espíritu Santo hacen que Ella sola, entre todos los hijos de Adán, sea concebida y venga al mundo *llena de gracia*”⁸⁴.

Para el Papa, Dios otorgó el privilegio de la Inmaculada por un doble

⁸¹ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1982, *DP* (369/1982) 462.

⁸² IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1980, o. c., 439.

⁸³ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1982, o. c., 463.

⁸⁴ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1981, *DP* (258/1981) 327.

motivo: en primer lugar porque estaba designada para ser la Madre del Verbo encarnado⁸⁵ y por ello el Padre dispuso que “entre la Madre y el Hijo no hubiera barrera alguna; ninguna sombra debía ofuscar sus relaciones. Por eso fue hecha Inmaculada: ni siquiera por un instante la rozó el pecado”; en segundo lugar “María fue creada Inmaculada a fin de poder actuar mejor a favor nuestro. La plenitud de gracia le permitió cumplir perfectamente su misión de colaborar en la obra de la salvación”⁸⁶.

5. Magisterio de Benedicto XVI

Este Papa, al igual que los dos anteriores centran su doctrina inmaculista en el magisterio papal precedente, en especial en la bula *Ineffabilis Deus* del beato Pío IX y en la doctrina conciliar *Lumen Gentium*. Para este estudio nos hemos centrado en especial en las homilías y discursos pronunciados con motivo de la fiesta de la Inmaculada Concepción.

En palabras de Benedicto XVI: “el fundamento de este dogma se encuentra en las palabras que el ángel dirigió a la joven de Nazaret: “Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo” (*Lc* 1, 28). “Llena de gracia” —en el original griego *kecharitoméne*— es el nombre más hermoso de María, un nombre que le dio Dios mismo para indicar que desde siempre y para siempre es la *amada*, la elegida, la escogida para acoger el don más precioso, Jesús”⁸⁷. Es decir, desde el primer momento en que fue concebida por Joaquín y Ana, Dios tuvo una predilección singular con ella y en su designio eterno el Padre la escogió para ser madre de su Hijo hecho hombre y, por consiguiente, preservada del pecado original⁸⁸. Todo su ser está orientado a la misión divina que desde la eternidad Dios ha previsto para Ella. “Su “mensaje” no es otro sino Jesús, él que es toda su vida. Gracias a él y por él ella es la Inmaculada”⁸⁹.

⁸⁵ Cf. IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.1982, o. c., 462.

⁸⁶ IBÍDEM, “Audiencia” del 7.XII.1983, *DP* (338/1983) 381-382.

⁸⁷ BENEDICTO XVI, “Angelus” del 8.XII.2006, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II/2006) 767.

⁸⁸ Cf. Idem, “Angelus” del 8.XII.2010, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (VI/2010) 968.

⁸⁹ IBÍDEM, “Discurso” del 8.XII.2010, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (VI/2010) 974.

El segundo fundamento bíblico de esta verdad de fe que muestra el Papa es el texto del protoevangelio: “enemistad pondré entre ti y al mujer, y entre tu linaje y su linaje; él te aplastará la cabeza mientras acechas tú su calcañar”⁹⁰. De este texto obtiene la siguiente consecuencia: “Es el anuncio de una revancha: En los primeros momentos de la creación parece que prevalece Satanás, pero vendrá un hijo de mujer que le aplastará la cabeza. Así, mediante el linaje de la mujer, Dios mismo vencerá, el bien vencerá. Esa mujer es la Virgen María, de la que nació Jesucristo que, con su sacrificio, derrotó de una vez para siempre al antiguo tentador”⁹¹. El binomio Adán – Eva se reproduce de forma antitética en Jesús – María. Así como Eva es la madre de los hombres que han pecado, María es “la nueva Eva, esposa del nuevo Adán, destinada a ser madre de todos los redimidos”⁹². Porque “a diferencia de Adán y Eva, María obedece a la voluntad del Señor, con todo su ser pronuncia su “sí” y se pone plenamente a disposición del designio divino. Es la nueva Eva, verdadera “madre de todos los vivientes”, es decir, de quienes por la fe en Cristo reciben la vida eterna”⁹³. Para cumplir esa misión Ella no sólo no cometió pecado alguno, sino que era necesario que Dios la preservara “incluso de la herencia común del género humano que es la culpa original”⁹⁴.

María es la criatura más perfecta y cercana al Señor, por eso el nombre que utiliza San Gabriel para referirse a Ella es la “llena de gracia”. Este nombre “significa implícitamente: colmada desde siempre del amor de Dios, de su gracia”⁹⁵. Con frases muy bellas Benedicto XVI afirma que “María es la figura anticipada y el retrato permanente del Hijo”⁹⁶ porque “en María Inmaculada contemplamos el reflejo de la Belleza que salva al mundo: la belleza de Dios que resplandece en el rostro de Cristo. En María esta belleza es totalmente pura, humilde, sin soberbia ni presunción”⁹⁷. De

⁹⁰ Gn 3, 15.

⁹¹ BENEDICTO XVI, “Angelus” del 8.XII.2009, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (V/2009) 666.

⁹² IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.2008, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (IV/2008) 785.

⁹³ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.2009, o. c., 667.

⁹⁴ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.2006, o. c., 767.

⁹⁵ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.2010, o. c., 969.

⁹⁶ IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.2005, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (I/2005) 947.

⁹⁷ IBÍDEM, “Angelus” 8.XII.2008, o. c., 785.

forma resumida y en expresión cargada de contenido dirá: “María es expresión genuina de la Gracia”⁹⁸.

Dios “creó al hombre a su propia imagen; no creó la muerte, sino que ésta entró en el mundo por envidia del diablo (cf. *Sb* 1, 13-14; 2, 23-24), el cual, rebelándose contra Dios, engañó también a los hombres, induciéndolos a la rebelión. Es el drama de la libertad, que Dios acepta hasta el fondo por amor, pero prometiendo que habrá un hijo de mujer que aplastará la cabeza de la antigua serpiente”⁹⁹. Esa mujer cuyo Hijo aplastará la cabeza de la serpiente es María quien recupera la imagen prelapsaria del hombre, pues “en Ella no existe oposición alguna entre Dios y su ser: existe plena comunión, pleno acuerdo. Existe un “sí” recíproco, de Dios a ella y de ella a Dios. María está libre del pecado porque es toda de Dios, totalmente expropiada para Él. Está llena de su Gracia, de su Amor”¹⁰⁰.

Benedicto XVI se pregunta con frecuencia¹⁰¹: ¿Qué supone para el hombre el que la Virgen María sea Inmaculada? Responde desde diversos puntos de vista. Afirma que, por ser Inmaculada, “María nos dice que todos estamos llamados a abrirnos a la acción del Espíritu Santo para poder llegar a ser, en nuestro destino final, inmaculados, plena y definitivamente libres del mal”. Es signo de confianza y seguridad para el hombre caído, pues fue “preservada del pecado por nosotros, por todos, como anticipación de la salvación de Dios para cada hombre”¹⁰².

El misterio de la Inmaculada es “fuente de luz interior, de esperanza y de consuelo. En medio de las pruebas de la vida, y especialmente de las contradicciones que experimenta el hombre en su interior y a su alrededor, María, Madre de Cristo, nos dice que la Gracia es más grande que el pecado, que la misericordia de Dios es más poderosa que el mal y sabe transformarlo en bien”¹⁰³. Además “María Inmaculada nos ayuda a redescubrir y defender la profundidad de las personas, porque en ella la transparencia

⁹⁸ IBÍDEM, “Angelus” 8.XII.2012, o. c.

⁹⁹ IBÍDEM, “Ángelus” 8.XII.2008, o. c., 785.

¹⁰⁰ IBÍDEM, “Angelus” 8.XII.2012, *L’Osservatore Romano* 10-11.XII.2012, 8.

¹⁰¹ Cf. IBÍDEM, “Homilía” del 8.XII.2005, o. c., 947.

¹⁰² IBÍDEM, “Discurso” del 8.XII.2010, o. c., 974. “En tu Inmaculada Concepción resplandece la vocación de los discípulos de Cristo, llamados a ser, con su gracia, santos e inmaculados”, IBÍDEM, “Discurso” del 8.XII.2006, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II/2006) 772.

¹⁰³ IBÍDEM, “Angelus” del 8.XII.2010, o. c., 969.

del alma en el cuerpo es perfecta. Es la pureza en persona, en el sentido de que en ella espíritu, alma y cuerpo son plenamente coherentes entre sí y con la voluntad de Dios. La Virgen nos enseña a abrirnos a la acción de Dios, para mirar a los demás como él los mira: partiendo del corazón¹⁰⁴.

6. Epílogo

En las páginas precedentes se ha intentado mostrar los avatares que ha sufrido en el ambiente católico el privilegio de la Inmaculada Concepción desde el comienzo de la vida de la Iglesia hasta el siglo que acaba de finalizar. En primer lugar debe afirmarse que el dogma de la Inmaculada es el resultado de un largo proceso en el que a lo largo de los siglos el pueblo cristiano primero y los teólogos han tomado conciencia de la excelsa dignidad de María. Además ha sido uno de los motores y de los pilares en el desarrollo y en la profundización teológica de otras prerrogativas marianas, así como en la devoción mariana de los dos últimos siglos. Se acaba de exponer muy someramente los tres grandes movimientos marianos que han surgido en el siglo XX fruto de la Inmaculada: el mediacionista, el asuncionista y el *pro Regalitate Beatæ Mariæ Virginis*.

Algunas teorías nacidas a consecuencia del empuje de la ciencia de la evolución y de los desarrollos consiguientes exegéticos y teológicos han repercutido en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, de forma más o menos patente, en la comprensión y entendimiento del pecado original. Por tanto para esos teólogos el pecado original no es algo intrínseco a la criatura que ya desde su concepción es pecadora; o sea, no es un pecado de naturaleza con el que nacemos todos los hombres, como consecuencia de un primer pecado de nuestros Primeros Padres, sino una situación extrínseca a la persona que le incapacita cumplir los designios de un Dios que es amor.

Por la dependencia esencial que tiene el dogma de la Inmaculada Concepción con la doctrina del pecado original, las nuevas tesis sobre este pecado, incidieron de forma inmediata en la comprensión del privilegio mariano y algunos teólogos, sin negar verbalmente el dogma de la Inmacula-

¹⁰⁴ IBÍDEM, “Discurso” del 8.XII.2009, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (V/2009) 672.

da, han intentado acomodar su significación prescindiendo de la existencia del pecado original.

El Magisterio de los últimos Romanos Pontífices no ha entrado en controversia con esas nuevas interpretaciones, sino que en sus catequesis han intentado ratificar de modos diversos la doctrina sobre el pecado original y el dogma de la Inmaculada Concepción de María Santísima.

Sobre la Inmaculada Concepción tanto Pablo VI como Juan Pablo II y Benedicto XVI siguen literalmente la formulación de la Bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX y afirman que este dogma consiste en la “preservación, por los méritos de Cristo, de la mancha hereditaria, propia de la generación humana”¹⁰⁵. Esa formulación dogmática se refiere *stricto sensu* “a la inmunidad del pecado original”, y no cabe, por tanto, prescindir de ese dato, tomando, en ese caso, como primigenio y esencial la plenitud de gracia. Juan Pablo II afirma que la formulación negativa ha sido, incluso en la misma Bula definitoria, completada con la enunciación positiva de la “toda santa”¹⁰⁶, pero de ninguna manera debe repudiarse el texto literal de la definición, para quedarse sólo con la total santidad de María.

Es muy sugerente en este magisterio reciente, el hincapié que se hace de este privilegio al afirmar que Dios, por la Inmaculada Concepción, reproduce en María la humanidad originaria, tal como Él la había pensado y querido. María es la criatura en la que la imagen de Dios se refleja con absoluta limpieza sin ninguna alteración. María es la Nueva Eva, pero no es sencillamente como Eva, sin el pecado, sino que fue enriquecida de una plenitud de gracias incomparables para Madre de Cristo y la Concepción Inmaculada fue el inicio de una singular y excelsa vida sobrenatural que convirtió a María en la hija predilecta de Dios Padre, Madre de Dios Hijo y sagrario del Espíritu Santo.

Querría finalizar trayendo a colación una frase de Juan Pablo II: “la Concepción Inmaculada es el nombre que revela con precisión qué es María: no afirma solamente una cualidad, sino que describe exactamente su persona”¹⁰⁷. Esta idea abre unas perspectivas novedosas e interesantes en la profundización teológica y devocional del misterio.

¹⁰⁵ PABLO VI, “Angelus” del 8.XII.1970, *L'Osservatore Romano* 9-10.XII.1970,1.

¹⁰⁶ JUAN PABLO II, “Audiencia” 12.VI.1996, o. c., 104.

¹⁰⁷ IBÍDEM.

Bibliografía

- BALIC, C., "De significatione interventus Joannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatæ Conceptionis", *Virgo Immaculada* VII/I (1957).
- BENEDICTO XVI, "Angelus" del 8.XII.2006, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II/2006).
- _____, "Angelus" del 8.XII.2008, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (IV/2008).
- _____, "Angelus" del 8.XII.2009, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (V/2009).
- _____, "Angelus" del 8.XII.2010, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (VI/2010).
- _____, "Angelus" 8.XII.2012, *L'Osservatore Romano* 10-11.XII.2012.
- _____, "Discurso" del 8.XII.2006, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II/2006).
- _____, "Discurso" del 8.XII.2009, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (V/2009).
- _____, "Discurso" del 8.XII.2010, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (VI/2010).
- _____, "Homilía" del 8.XII.2005, *Insegnamenti di Benedetto XVI* (I/2005).
- BERMEJO Y CARBALLO, J., *Glorias religiosas de Sevilla. Noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en esta ciudad*, Imprenta y Librería del Salvador, Sevilla 1882.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Editores del Catecismo, Bilbao 1999.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966.
- DE VILLALMONTE, A., "La teología del pecado original y el dogma de la Inmaculada", *Salm* 22 (1975).
- DENZINGER, H.-HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2006.
- DÍAZ, A., *Conceptos nuevos a la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora*, Impresión de Bartolomé Gómez, Sevilla 1615.
- DUNS ESCOTO, J., *Ordinatio Typis Polygotis Vaticanis*, Roma 1950.
- FERNÁNDEZ, D., "La crisis de la teología del pecado original, ¿afecta al dogma de la Concepción Inmaculada?", *EphMar* 35 (1985).
- GALOT, J., "Immaculée Conception", en : DU MANOIR, H. (ed), *Maria*, t. VII, Beauchesne, París 1961.
- GRANADOS, J., *De Immaculata Beata Virgine Dei Genitricis Mariæ conceptione, sive de singulari illius immunitate ab originali peccato per Iesu Christi Filii eius cummulatissimam redemptionem*, Impreso por Francisco de Lira, Sevilla 1617.
- HOLSTEIN, H., "Le développement du dogma mariale", en : DU MANOIR, H. (ed), *Maria*, t. VI, Beauchesne, París 1961.

- JUAN PABLO II, "Audiencia" del 7.XII.1983, *Documentos Palabra* (338/1983).
 _____, "Angelus" del 8.XII.1979, *Documentos Palabra* (408/1979).
 _____, "Angelus" del 8.XII.1982, *Documentos Palabra* (367/1982).
 _____, "Angelus" del 8.XII.1983, *Documentos Palabra* (339/1983).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1979, *Documentos Palabra* (410/1979).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1980, *Documento Palabra* (324/1980).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1981, *Documentos Palabra* (258/1981).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1982, *Documentos Palabra* (369/1982).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1983, *Documentos Palabra* (341/1983).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1984, *Documentos Palabra* (345/1984).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1986, *Documentos Palabra* (227/1986).
- JUAN PABLO II, *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998.
- LE BACHELET, X., "Immaculée Conception", en : A.A.V.V, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, París 1927.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latinae*, París 1844-1855.
- PABLO VI, "Angelus" del 2.II.1969, *L'Osservatore Romano*, 3-4.II.1969.
 _____, "Angelus" del 8.XII.1970, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1970.
 _____, "Angelus" del 8.XII.1972, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X (1972).
 _____, "Angelus" del 8.XII.1974, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII (1974).
 _____, "Discurso" del 15.VIII.1963, *L'Osservatore Romano*, 17-18.VIII.1963.
 _____, "Discurso" del 7.XII.1963, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1963.
 _____, "Discurso" del 8.XII.1963, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. I (1963).
 _____, "Discurso" del 8.IX.1964, *L'Osservatore Romano*, 9.IX.1964.
 _____, "Discurso" del 21.XI.1964, AAS 56, Editrice Vaticana, Vaticano 1964.
 _____, "Discurso" del 8.XII.1967, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. V (1967).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1965, *L'Osservatore Romano*, 9-10.XII.1965.
 _____, "Homilía" del 8.XII.1966, AAS 59, Editrice Vaticana, Vaticano 1967.
 _____, "Homilía" del 15.VIII.1968, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1968, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1973, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI (1973).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1975, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII (1975).
 _____, "Homilía" del 8.XII.1977, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XV (1977).
 _____, "Oración a la Inmaculada Concepción", *L'Osservatore Romano*, 9-10.
 XII.1975,
 _____, "Solemnis Professio fidei", *Insegnamenti di Paolo VI*, vol VI (1968).
- PÉREZ, N., *La Inmaculada y España*, Sal Terra, Santander 1954.
- Pío X, Encíclica Ad diem illum, ASS 36 (1903-1904).

- Pío XII, Encíclica *Fulgens corona*, AAS 45 (1953).
- POZO, C., *María en la obra de la salvación*, BAC, Madrid 1990.
- SCHOONENBERG, P., "El hombre en pecado", en: A.A.V.V., *Mysterium Salutis* t. II, 2, Cristiandad, Madrid 1970.
- SPIAZZI, R. (dir.), *Enciclopedia Mariana Theotócos*, Studium, Madrid 1960.
- STO. TOMÁS, Com. in Sent. III, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 1, en: BUSA, R. et al (eds), *S. Thomæ Aquinatis, Opera omnia*, Bad Canstatt, Stuttgart 1980.
- STO. TOMÁS, *Escritos de catequesis*, Rialp, Madrid 1975.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae. Vol I-V*, BAC, Madrid 1955-1965.
- T. DE LIVIAS, "Panégyrique pour la fête de l'Assomption", en : WENGER, A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1955.
- VANNESTE, A., "Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la Théologie du peché originel", *EphMar* 23 (1973).

Artículo recibido el 18 de septiembre de 2013

Artículo aceptado el 26 de noviembre de 2013

LA CUESTIÓN DE LA MEDIACIÓN DE MARÍA. ANÁLISIS EN EL CONTEXTO EGIPCIO

THE QUESTION OF THE MEDIATION OF MARÍA. ANALYSIS IN CONTEXT EGYPTIAN

Ashraf N. I. Abdelmalak¹

Universidad de San Buenaventura. Bogotá, Colombia

Resumen

¿En qué sentido puede hablarse de María como “mediadora”? En este artículo se busca contestar a esta pregunta a partir de la doctrina católica, haciendo particular énfasis en el contexto egipcio en razón a que el mismo puede servir como ejemplo de un contexto ecuménico (la Iglesia Copto-Ortodoxa y los Protestantes egipcios), y de un contexto interreligioso (el Islam). El objetivo de esta investigación es intentar promover un diálogo ecuménico y fomentar el dialogo interreligioso mediante una nueva perspectiva mariológica del rol de María como mediadora. Este estudio se presenta la doctrina católica sobre la cuestión de la mediación de María; luego se sintetiza el pensamiento copto-ortodoxo y protestante egipcio sobre dicha cuestión; para finalmente explorar las posibilidades de construir un dialogo interreligioso con la fe musulmana basado en el reconocimiento de su rol de mediadora.

Palabras clave: María, Cristo, mediación, ecumenismo, Islam.

Abstract

¿Shall we call Mary as a mediator of grace? The present article seeks to provide an answer to this question based on the Catholic doctrines, with particular emphasis in the Egyptian context given the fact that it can serve as an example of an ecumenical and interreligious context (in which there are the Coptic orthodox church, the Egyptian protestants and the Muslims). The purpose of such a research is to promote an ecumenical and interreligious dialogue through a new mariological perspective of the role of Mary as a mediator. This study presents the Catholic doctrine on the question of the mediation of Mary; then it synthesizes the Coptic orthodox and protestant Egyptian thought on this question; to finally explore the possibilities of building an interreligious dialogue with the Muslim faith based on the recognition of her role as a mediator.

¹ Doctorando en Teología de la Universidad Urbaniana de Roma. Docente-Investigador de la Facultad de Teología de la Universidad San Buenaventura (Bogotá - Colombia). Correo electrónico: ashnrner3@hotmail.com

menical dialogue and to encourage an interreligious comprehension through a new mariological approach to Mary`s role as mediator. This study presents the catholic doctrines on Mary`s mediation and summarizes the position of the Coptic orthodox church and the Egyptian protestants on such a question, in order to explore the possibilities to build an interreligious dialogue with Muslim faith based on the recognition of her mediation.

Key words: Mary, Christ, mediation, ecumenism, Islam.

Introducción

La cuestión que se pretende esclarecer en el presente artículo es la relativa a la “mediación de María”. Los interrogantes principales que se plantean en este breve estudio son los siguientes: ¿Es posible llamar “mediadora” a María? ¿Será una contradicción profesar “la única mediación de Cristo” y al mismo tiempo reconocer “la mediación de María”? ¿En qué consiste la mencionada mediación de María?

Estos interrogantes permiten además vislumbrar que esta investigación se desarrolla en un contexto en el cual existen diversas creencias y tradiciones religiosas. En efecto, nos concentraremos en el contexto egipcio en el cual está presente una mayoría musulmana y una minoría cristiana integrada por diversas iglesias y comunidades cristianas. Nuestra intención no es enfatizar las diferencias existentes entre las diversas formas de comprender “la mediación de María”, sino más bien intentar una reflexión ecuménica e interreligiosa, que al mismo tiempo sea coherente con las enseñanzas de la Iglesia Católica.

Para lograr dicha finalidad, he preferido iniciar analizando brevemente la doctrina católica sobre la “mediación de María”, para luego hacer algunos comentarios sobre la posición adoptada por la Iglesia Copto-Ortodoxa y por los Protestantes egipcios en relación con la “mediación de María”. Finalmente me ocuparé de hacer algunas reflexiones ecuménicas sobre dicha cuestión, y presentar algunos lineamientos generales sobre esta cuestión en la mentalidad islámica egipcia.

No sobra señalar que la dificultad principal afrontada durante esta investigación fue encontrar textos de referencia sobre el tema de la mediación de María en la teología de la Iglesia Copta-Ortodoxa, en el pensamien-

to teológico de los Protestantes egipcios y en la doctrina islámica debido a la ausencia de obras que se dediquen específicamente al análisis de dicha cuestión.

Por demás, conviene señalar desde ya que este escrito no pretende agotar el tema en todas sus variantes y complejidad, sino que aspira simplemente a ofrecer una introducción a una reflexión ecuménica e interreligiosa que pueda ofrecer alguna utilidad a un contexto de las características del contexto egipcio. Es evidente que en materias teológicas, aún se debe reflexionar bastante para encontrar conceptos aptos que puedan expresar los contenidos².

I. La doctrina católica sobre la mediación de María

1.1. El dato bíblico

Para afrontar el tema de la “mediación de María” a partir de las Sagradas Escrituras, lo primero que debe precisarse es que «hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, también él hombre» (1 Tim 2, 5). Esto significa que el NT reconoce expresamente “la única mediación de Cristo”, mientras que en ninguno de los textos de la Sagrada Escritura se encuentra frase alguna que le atribuya el título de “mediadora” a María de Nazaret.

En relación con “María de Nazaret”, el NT contiene diversas referencias que se concentran más sobre su “ser” y sobre su “rol” (cfr. Mt 1 y 2; Lc 1 y 2; Jn 2 y 19; He 1; Gál 4,4...etc.), pero ahora no nos ocuparemos de ellas por no ser ese el centro de nuestra investigación.

Lo que sí es relevante para nuestra investigación es indicar que es perfectamente posible leer los pasos del NT en busca de elementos que guarden alguna relación con la mediación de María, como lo hizo el padre Andrea Gattas, antiguo docente de teología dogmática del Seminario S. León magno de Tanta y quién después se convertiría en Patriarca de la Iglesia

² Cf. J. AUER - J. RATZINGER, *Gesù il salvatore, Soteriologia- Mariologia*, vol. 4/2, Cittadella editrice, Assisi 1993, 647.

Copto-Católica³: «Durante su vida terrena, Cristo, en las más importantes manifestaciones que hizo de su persona y de su gracia a los hombres, siempre quiso consigo a María como intermediaria. Fue por medio de María que vino a este mundo como santificador de las criaturas espirituales [...] Por medio de María se ofreció y alegró a los pastores y a los Reyes Magos. Simeón recibió de María y acogió en su propios brazos al “Salvador preparado para todos los pueblos”. Y fue por intermediación de María que los invitados a la cena de Caná presenciaron el milagro realizado por Jesús. También fue con la presencia de María en el calvario que el Redentor cumplió su obra de regeneración. Fue junto a “María Madre de Jesús” que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo el día del Pentecostés»⁴.

También podría tomarse como punto de partida el *fiat* de María (Lc 1,38) y el *Ancilla Domini* (Lc 1,38) para a partir de allí reflexionar sobre la mediación de aquella, por cuanto que en dicha respuesta personal, María ofreció su disponibilidad para la obra salvífica y actuó “en nombre y en favor de toda la humanidad”. Bien puede afirmarse que con su “sí”, María “participa activamente en la obra de salvación de Cristo come Madre de Jesús y en función vicaria de la humanidad”⁵. En efecto,

«la madre de Jesús, mediante su obediente *fiat* al mensaje del ángel, se convirtió en Mediadora y dio al mundo al autor y fuente de todas las gracias” (Lc 1,26-38). Fue en las bodas de Cana, en donde la Mediadora intercedió por el primer milagro y por el público ministerio del Mediador (Jn 2,1-11). El papel de Madre universal y de Mediadora de gracias para el género humano fue finalmente ratificado a los pies de la Cruz por las palabras del Salvador moribundo con las cuales ofrecía a la humanidad a su madre misma como regalo final de su obra redentora (Jn 19, 25-27). Fue en ese momento cuando a María le fue dado el rol de Mediadora de todas las gracias, a fin de que distribuyera todas las gracias de la

³ En 1986 fue elegido como Patriarca de la Iglesia Copta-Católica con el nombre de “Stefanos II Gattas”. En 2006 Stefanos II Gattas renunció por motivos de salud. Posteriormente, en el año 2008, después de haber prestado grandes servicios a la Iglesia, regresó a la Casa del Padre.

⁴ A. GATTAS, *Mariam al-zrâ muz'at gimî' al-ni'am al-ilahîa* (María Virgen dispensadora de todas las gracias divinas), en al-Salah, s.l., Cairo 1952, 331.

إندراوس غطاس (الأب)، مريم العنراء موزعة جميع النعم الإلهية، في "الصلاح"، القاهرة، 1952، 331.

⁵ Cf. J. AUER - J. RATZINGER, *Gesù il salvatore, Soteriologia- Mariologia*, 644-652.

redención. Esta tarea asignada a la Mediadora de distribución de todas las gracias de la redención es cumplida en unión íntima con el Espíritu Santo, el Divino Santificador (Lc 1, 35; Lc 2, 25-27; At 1,14; Ap 22,17)»⁶.

En el NT también hay algunas referencias tangenciales que se refieren a la presencia de María como aquella que se hace “mediadora”, como aquella que “representa a toda la humanidad”, y como aquella que “intercede por los creyentes y por toda la humanidad”. Esto es evidente en el momento del primer milagro de Jesús en Cana di Galilea (Jn 2), que es conocido precisamente como el «primer milagro de la mediación de María»⁷, así como en el instante a los pies de la cruz (Jn 19) y en el día de Pentecostal (Hechos 1,14).

1.2. Los aportes de la Tradición

–Eva y María

En su lectura de la Biblia, los padres de la Iglesia subrayaron la profunda unidad existente entre el AT y el NT; y por tal razón, cuando hablaron de María, mencionaron su prefiguración en el AT. En efecto, el primer parangón que hacen es entre Eva desobediente (Gén 3,1-24) y María obediente (Lc 1,26-38). María es la nueva Eva. Con ello significan que así como una mujer causó la muerte, de esa misma manera es una mujer quien coopera para dar la vida. «Con razón, pues, piensan los Santos Padres que María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres»⁸.

Además de su presencia implícita en la comprensión patristica de una nueva Eva como «causa de salvación para sí misma y para todo el género humano»⁹, el papel de María como Mediadora de gracias redentoras se va esclareciendo paulatinamente en la mente de los Padres de la Iglesia.

⁶ M. I. MIRAVALLE, *Maria: Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, Queenship Publishing, Santa Barbara 1993, 44-45.

⁷ Cf. E. TESTA, *La mediazione di Maria a Cana*, s.l., Jerusalem 1955, 139.

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), n. 56.

⁹ SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 22, n. 4. Estas palabras han sido citadas también por CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 56.

Refiriéndose a María, San Cirilo Alejandrino dijo lo siguiente: «Toda santa, toda venerable, paloma inmaculada, vaso impoluto, portadora de luz, templo santo de Dios, lámpara inextinguible, templo indestructible. Gracias a ti, el género humano prisionero de la torpeza de la idolatría, logró llegar al conocimiento de la verdad»¹⁰.

–*María di Nazaret: Madre di Dio*

Como es bien sabido, fue en el Concilio de Éfeso (431 d.C.) en donde se estableció la definición dogmática de la “maternidad divina” de María, es decir, que María de Nazaret es la madre de Jesucristo, que es Hombre - Dios, y que por tanto María es la Madre de Dios. Los padres del Concilio de Éfeso comprendieron muy bien la unión profunda que existía entre María y su hijo, entre mariología y cristología, y fue así como, afirmando el dogma del *Theotokos*, subrayaron «la íntima participación de María en la historia de la salvación»¹¹.

*María como colaboradora para la salvación del hombre
y como mediadora*

Como parte también de las contribuciones continuas y genuinas de la tradición de la Iglesia, comenzando en la antigüedad y pasando por el Medioevo hasta llegar a la época moderna, es posible encontrar diversos testimonios sobre la colaboración de María a la historia de la salvación y sobre su papel de mediadora. A continuación indico algunas.

San Juan Damasceno afirmó que María es aquella que cumple «el oficio de mediadora»¹². San Buenaventura se refirió a María como “la puerta del Cielo” al decir: «Nadie puede entrar al cielo sin hacerlo a través de María que es la puerta. Así como Dios vino a nosotros a través de María, así mismo nosotros debemos regresar a través de ella»¹³. Tal autor incluso, la llama «nuestra escalera hacia el cielo»¹⁴.

¹⁰ Citado por G. GIAMBERARDINI, *La mediazione di María nella chiesa egiziana*, Seminarium Franciscane Orientale, Cairo 1952, 11.

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 65.

¹² SAN JUAN DAMASCENO, *Hom. I in Dorm.*, PG 96, 713.

¹³ Citado por J. AUER - J. RATZINGER, *Gesù il salvatore, Soteriologia- Mariologia*, 649-650.

¹⁴ *Ibidem*.

Ahora bien, mientras que San Buenaventura habla de María desde el punto de vista ascendente, es decir en el movimiento del hombre hacia Dios; San Bernardo de Siena habla de ella desde un punto de vista descendente, es decir, en el movimiento de Dios hacia el hombre, y dice que María es la persona a través de la cual la gracia fluye en el cuerpo de la Iglesia¹⁵.

Por su parte, Mark I. Miravalle (1993) al estudiar a San Luigi-María Grignon de Montfort (1716) dice sobre la cuestión de la mediación de María, lo siguiente: «Según San Luigi María, el papel de María como Mediadora de todas las gracias, encuentra su fundamento teológico en el acto personal de absoluta consagración a Jesús por parte de María, y es por ello que el cristiano le da a la mediadora un poder de intercesión absoluto para que lo ayude a permanecer fiel a sus promesas bautismales»¹⁶.

En uno de los escritos de San Alfonso Liguri (1787), Doctor Mariano de la Iglesia, es posible encontrar un resumen de la doctrina según la cual María es colaboradora en la historia salvífica y es dispensadora de todas las gracias: «es la voluntad de Dios –quien nos dio a Jesucristo- que todas las gracias que han sido, son y serán dispensadas a los hombres hasta el fin de los tiempos, por los méritos de Jesucristo, sea dispensados por las manos y por la intercesión de María»¹⁷.

1.3. *El Concilio Vaticano II*

En el Concilio Vaticano II, y en especial en el capítulo octavo de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, se encuentra una clara y bella síntesis relativa a la doctrina mariana, sin embargo, lo que ahora nos interesa es aquella enseñanza que se refiere al tema central que aquí nos ocupa. El Concilio ratifica con absoluta precisión doctrinaria la “maternidad divina” de María, es decir que María es la “Madre de Dios”; y partiendo de esto dice: «Esta unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte»¹⁸.

¹⁵ *Ibidem*. Cf. también BERNARDINO DE SIENA, *Sermo Vm 4, De Imm.* a 3 c 1: IV 86b.

¹⁶ M. I. MIRAVALLE, *María: Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, 37.

¹⁷ SANT'ALFONSO LIGUORI, *Le Glorie di Maria*, cap. 5.

¹⁸ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 57.

El Concilio mismo reafirma el tradicional paralelo entre Eva y María, y dice a propósito de la cooperación de María a la Salvación: «Pero el Padre de la misericordia quiso que precediera a la encarnación la aceptación de la Madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida»¹⁹.

Por demás, el Concilio siempre habla de María en relación con Cristo y de forma subordinada a él. En efecto, se la considera como «aquella que, después de Cristo, ocupa en la santa Iglesia el lugar más alto y a la vez el más próximo a nosotros»²⁰.

En relación con nuestro tema, esto es “la mediación de María”, el Concilio sostiene de entrada que «Uno solo es nuestro Mediador [...]»²⁰, y luego aclara que «la misión maternal de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder»²².

leyendo bien los documentos del Concilio Vaticano II, se puede observar que la palabra clave para hablar de la “mediación de María” –y es sobre esto que queremos desarrollar el presente trabajo– es “la mediación participativa y subordinada” de María “a la mediación única de Cristo”, en la medida en que María colabora y coopera a la historia de la economía salvífica. En efecto, el Concilio reconoce la mediación de María y su misión maternal para con los hombres, y además reconoce que ésta mediación-misión sirve para demostrar la eficacia de la mediación-misión de Cristo, el Concilio afirma: «Pues todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de éste, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta»²³.

Esto significa que la mediación de María es un “misión subordinada” a aquella “única mediación de Cristo”²⁴. Usando la categoría de la “participa-

¹⁹ *Ibíd.*, n. 56.

²⁰ *Ibíd.*, n. 54.

²¹ *Ibíd.*, n. 60.

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Cf. Ibíd.*, n. 62.

pación”, el Concilio logra simultáneamente afirmar “la mediación única de Cristo” por una parte, y “la mediación de María” por la otra, integrándola en el contexto de las mediaciones creaturales y las mediaciones eclesiales. En efecto, sostiene el Concilio: «[...] así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente»²⁵.

Finalmente, el Concilio ratifica su doctrina sobre la “mediación de María”, cuando dice: «Por este motivo, la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador [...] La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad al Mediador y Salvador»²⁶.

1.4. *El Magisterio de los Papas*

Si circunscribimos esta reflexión solamente a algunos Papas, tanto anteriores como posteriores al Concilio Vaticano II, encontramos contribuciones importantes sobre el discurso de María en general, y también sobre nuestro tema en particular. He aquí algunas ideas, sin entrar a debates amplios al respecto.

El Papa León XIII en su carta encíclica *Adiutricem Populi* (1895) escribe sobre María: «Al ser elevada a la cumbre de su gloria, al lado de su divino Hijo, es casi imposible decir cuánto añadiera a la amplitud y eficacia de intercesión, lo cual convenía a la dignidad y claridad de sus méritos. Pues, desde allí, por disposición divina, Ella comenzó a velar por la Iglesia y a asistirnos a nosotros y a protegernos como madre; de tal modo que después, de haber sido cooperadora en la administración del misterio de la redención humana, ha venido a ser igualmente la dispensadora de la gracia que por todos los tiempos fluye de aquel misterio, concediéndosele para ello un poder casi ilimitado»²⁷.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ PAPA LEÓN XIII, *Adiutricem Populi* (1895), n. 5.

Y luego en otra carta encíclica, refiriéndose a San Bernardino de Siena, dicho Papa dice: «Toda gracia que se comunica a este mundo llega por tres pasos: es decir de Dios a Cristo, de Cristo a la Virgen y de la Virgen a nosotros; así se dispensa la gracia con toda regularidad»²⁸.

El Papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei* (1947) dice: «Ella [María] fue constituida nuestra Madre cuando el divino Redentor hizo el sacrificio de sí mismo, y, así pues, también por este título somos sus hijos. Ella nos enseña todas las virtudes, nos entrega su Hijo, y juntamente con El nos ofrece los auxilios que necesitamos, puesto que Dios “quiso que todo lo tuviésemos por María”»²⁹.

El Papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater* (1987), parte de las palabras del Concilio Vaticano II, y subraya la especial y extraordinaria coparticipación de María en la única mediación de Cristo: «La enseñanza del Concilio Vaticano II presenta la verdad sobre la mediación de María como una participación de esta única fuente que es la mediación de Cristo mismo”. [...] Esta función es al mismo tiempo especial y extraordinaria »³⁰. Prosigue el Papa en su explicación, para darle a la mediación de María un carácter materno: «Efectivamente, la mediación de María está íntimamente unida a su maternidad y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada»³¹.

Básicamente, el Papa Juan Pablo II sostiene que la mediación de María es derivada “por participación” de la única mediación de Cristo, y que está “subordinada” a ella; y tal mediación tiene algunas características propias: la mediación de María es de “índole materna”, “especial y extraordinaria”, “excepcional”, “universal”, y “perenne”³².

El Papa Benedicto XVI, siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de sus predecesores, ratifica la asociación y cooperación de María a la obra salvífica, diciendo que si Cristo es la Luz por excelencia, María es una luz que nos conduce a él: «Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia».

²⁸ Ídem, *Iucunda Semper* (1894), n. 7.

²⁹ PAPA PÍO XII, *Mediator Dei* (1947), n. 213.

³⁰ PAPA JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater* (25 Marzo 1987), n. 38.

³¹ *Ibidem*.

³² Cf. *Ibidem*.

sia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza, Ella que con su «sí» abrió la puerta de nuestro mundo a Dios mismo; Ella que se convirtió en el Arca viviente de la Alianza, en la que Dios se hizo carne, se hizo uno de nosotros, plantó su tienda entre nosotros (cf. *Jn* 1,14)?»³³.

Esto quiere decir que la obra de María no es una obra contraria o paralela a la de Cristo, sino que es la misma obra de Cristo: «Ella sabe que contribuye a la salvación del mundo, no con una obra suya, sino sólo poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios»³⁴. Finalmente el Papa Benedicto XVI, basándose en la mediación de María, se dirige a ella así:

«Santa María, Madre de Dios,
tú has dado al mundo la verdadera luz,
Jesús, tu Hijo, el Hijo de Dios.
Te has entregado por completo
a la llamada de Dios
y te has convertido así en fuente
de la bondad que mana de Él.
Muéstranos a Jesús. Guíanos hacia Él.
Enséñanos a conocerlo y amarlo,
para que también nosotros
podamos llegar a ser capaces
de un verdadero amor
y ser fuentes de agua viva
en medio de un mundo sediento»³⁵.

1.5. *La reflexión teológica contemporánea*

En las reflexiones de los “grandes teólogos de la Iglesia” tanto antiguos como modernos, encontramos un rico pensamiento mariológico. Al intentar compendiar en manera sintética y asumir las ideas esenciales sobre el

³³ PAPA BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* (30 Noviembre 2007), n. 49.

³⁴ Ídem, *Deus caritas est* (25 Diciembre 2005), n. 41.

³⁵ *Ibidem*, n. 42.

tema en cuestión, encontramos que la reflexión teológica parte de las palabras de la Sagrada Escritura para subrayar la función vicaria histórico-salvífica de María en favor de la humanidad. Esto quiere decir que cuando María pronunció su *fiat*, no lo hizo solo para sí misma, sino representando realmente la naturaleza humana y la iglesia.

María cooperó a la obra de salvación, desde el momento en que dió su “sí”, y como madre del redentor, compartió los sufrimientos de su hijo por voluntad divina. Ante la cruz, María, *mater dolorosa*, representa también a toda la humanidad. Esto significa además que María, después de su ascenso al cielo, continúa intercediendo por nosotros ante Cristo³⁶.

Podemos decir que es posible hablar de la “mediación de María” siempre que se le dé un contenido concreto a tal doctrina. Esto significa que la mediación de María como “Inmaculada”, “Madre de Jesucristo”, “siempre Virgen” y “Asunta” se puede explicar como “cooperación participada a la obra salvífica”; «y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo»³⁷. Esto nos lleva a concluir que la función mediadora de María es entre Cristo y nosotros, mientras que la mediación de Cristo es entre Dios y nosotros³⁸.

Ahora bien, personalmente considero mejor hablar de la maternidad espiritual o de la maternidad universal de María en el orden de la gracia, ya que tal doctrina abarca la mediación de María como colaboración, asociación y cooperación materna a la obra de la salvación e integra esta mediación en un contexto más amplio: la mediación de Cristo, la mediación del Espíritu Santo, la mediación de la Iglesia y la mediación de la creación. En efecto, en el fondo la mediación de María, aunque lo sea en manera singular, hace parte de las cooperaciones creaturales y de las cooperaciones eclesiales participadas y subordinadas a la única mediación de Cristo³⁹.

³⁶ Cf. J. AUER - J. RATZINGER, *Gesù il salvatore, Soteriologia- Mariologia*, 644-652.

³⁷ PAPA JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n. 39.

³⁸ Como se dijo anteriormente, el Papa León XIII, refiriéndose a San Bernardino de Siena, dijo: «Se confirma así aquella ley de mediación misericordiosa a la cual hemos hecho referencia, y que es expresada por San Bernardino da Siena de la siguiente manera: “Cualquier gracia otorgada al hombre sigue tres grados: De Dios es comunicada a Cristo, de Cristo pasa a la Virgen, y de la Virgen viene a nosotros”». PAPA LEON XIII, *Iucunda Semper*, n. 7.

³⁹ Cf. I. M. CALABUIG - COMITÉ DE REDACCIÓN DE LA REVISTA “MARIANUM”, «Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di “María corredentrice, mediatrice, avvocata”», en *Marianum* 61 (1999), 129-175.

Debe subrayarse entonces que María es mediadora por una participación «especial y extraordinaria», y siempre en relación a “la única mediación de Cristo”, como una madre que colabora a la obra de su Hijo⁴⁰.

II. La mediación de María en el contexto cristiano egipcio

2.1. La mariología de la Iglesia Copta-Ortodoxa⁴¹

La Iglesia Copta-Ortodoxa (ICO) es una de las iglesias orientales que honra de manera especial a la Beata Virgen María⁴². Ahora bien, teniendo en mente el tema específico de nuestro interés, lo primero es examinar los puntos centrales del mismo y de manera especial la comprensión que le da la ICO a la “mediación de María”.

De entrada conviene señalar que aunque dicha iglesia reconoce desde el Concilio de Éfeso (431 d.C.), el dogma de la *Theotokos*, en su actual teología la ICO pone en evidencia varios puntos de vista en los cuales está en desacuerdo con la Iglesia Católica como lo son por ejemplo aquellos relativos a la Inmaculada Concepción, la Asunción, la mediación de María... etc.

⁴⁰ Cf. PAPA JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, nn. 38-39.

⁴¹ Después del Concilio de Calcedonia (451) que llevó a que Egipto se rebelara contra Bizancio y contra Roma, y que se radicalizara en sus creencias monofisitas, los dos elementos del cristianismo egipcio, aquel helénico universal y el egipcio nacional, se fueron aproximando gradualmente para terminar distanciándose del mundo griego, y generar una nueva unidad mucho más homogénea: la Iglesia Copta Alejandrina, que ya no sería griega. En cuanto se refiere a la situación actual, debido a la voluntad política del gobierno egipcio, en este momento no existen datos precisos que sean atendibles en relación con la población copta. La Iglesia Copta Ortodoxa estima que hay cerca de 10 millones; mientras que otras estimaciones consideran que hay cerca de 5 millones. Para la cuestión del Concilio de Calcedonia y la ICO, cf. H. JEDIN, *Breve storia dei concili. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1978², 32-42.

⁴² A propósito de la devoción mariana en las Iglesias orientales en general, conviene tener en cuenta las observaciones del PAPA LEÓN XIII, *Adiutricem Populi*, n. 11. En lo concerniente específicamente a la devoción de los Coptos hacia María, hay que resaltar aquella devoción litúrgica por excelencia dirigida a la divina Madre en el mes de *Kiahk*, que es el mes de preparación previo a la Navidad. «A pesar de que han habido incidentes gravísimos, sucesos muy dolorosos y divisiones terribles al interior de la Iglesia Copta, aún así en la misma nunca se ha mermado el amor hacia la Virgen María ni su fervor por las fiestas marianas». MARCUS II KHUZMAN, Patriarca de los coptos católicos, *Lettera* al P. G. Giamberardini, 15 Kiahk 1668 (12 Dicembre 1951).

Para poder analizar la cuestión de la mediación de María, es necesario entrar a analizar dos tipos de fuentes literarias: los libros litúrgicos y los libros teológicos. Los del primer tipo, son verdaderamente tradicionales y pacíficos, y son comunes a los católicos y a los ortodoxos. En realidad, la liturgia es más abundante, más auténtica y más segura. La segunda categoría es menos abundante y menos antigua, y es considerada sospechosa, debido principalmente a la constante preocupación por oponerse a los católicos⁴³. En relación con las exposiciones contenidas en los libros teológicos, aún son válidas las siguientes palabras: «Tales exposiciones son conducidas bajo una línea de naturaleza prevalentemente polémica, debido a la constante preocupación por la defensa tanto contra los católicos como contra los protestantes. Esta tendencia conduce a considerar la cuestión de manera parcial, en el punto debatido, en detrimento de la serenidad y de la integridad»⁴⁴. Por el momento, nos ocuparemos de analizar solo algunos de los planteamientos expuestos en aquellos libros teológicos.

Retomando el pensamiento mariológico general de Shenouda III, Patriarca de la ICO⁴⁵, y en especial su pensamiento en relación con la cuestión “María mediadora”, el mismo manifiesta en uno de sus escritos que mientras los protestantes exageran al no tomar en consideración la figura y la misión de María, la Iglesia Católica exagera al venerarla en demasía. Por el contrario, la ICO adopta una posición moderada. Según el Patriarca, la ICO no deja de lado a María (como lo hacen los protestantes), ni tampoco le otorga una prevalencia exagerada (como lo hace la Iglesia Católica); sino que la considera en manera verdadera y justa.

El mismo acusa a la Iglesia Católica de que no solo honra y venera a María, sino que la adora como si fuese una divinidad. El Patriarca dice que de las palabras mismas de María: «mi espíritu se regocija en Dios, mi salvador» (Lc 1, 47), se comprende que también ella necesitaba la salvación; y por ello mal puede hablarse de la Inmaculada Concepción como lo pretende la Iglesia Católica.

⁴³ Cf. G. GIAMBERARDINI, *La mediazione di María nella chiesa egiziana*, 89.

⁴⁴ *Ibidem*, 2.

⁴⁵ El Patriarca Shenouda III, ex Papa de Alejandría y Patriarca de la Sede de San Marcos, fue elegido como Patriarca de la Iglesia Copta-Ortodoxa en 1971, y se convirtió así en el Patriarca número 117 de la serie de los patriarcas coptos ortodoxos; y en el 17 de Marzo del 2012 falleció.

Además, el Patriarca pone en evidencia que, partiendo de manera errada en las palabras de la Sagrada Escritura (1 Jn 1,2; 1 Tim 2,1-4), los Protestantes niegan la intercesión de los santos, de los ángeles y de María. Según el Patriarca, en realidad hay dos clases de intercesión o mediación: aquella de Cristo, y aquella de los Santos. El primer tipo de intercesión, aquella de Cristo, es una “intercesión expiatoria”, que Él y solo Él puede hacer en nuestro favor. En efecto, Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres pecadores; Él intercede por el perdón de nuestros pecados. Cristo le ha dado a la Justicia Divina la satisfacción y le ha dado a los hombres el perdón. Ese sería el verdadero sentido de las palabras de san Juan (1 Jn 1,2) y san Pablo (1 Tim 2,1-4). El segundo tipo de intercesión –prosigue el Patriarca– sería aquel de los santos y de María, y es una “intercesión de oración” que los santos y María hacen por nosotros ante Cristo mismo. Este tipo de intercesión significa solo la oración en nuestro favor, y no tiene nada que ver con la expiación y la redención. En la intercesión de oración, María tiene una posición privilegiada por ser la Madre de Dios y la más Santa⁴⁶.

Buscando valorar el pensamiento teológico del Patriarca Shenouda III en relación con el tema en cuestión, lo primero que se puede decir es que es evidente su tono polémico tanto frente a los Protestantes, como frente a la Iglesia Católica. Lo cierto es que el pensamiento teológico del Patriarca representa la concepción teológica actual de la Iglesia ICO en relación con la mediación de María, así como el pensamiento teológico copto-ortodoxo anterior a él⁴⁷. El Patriarca, al igual que los teólogos coptos ortodoxos

⁴⁶ Para todo esto cf. PAPA SHENOUDA III, *Al-'zrā Mariām (La Virgen María)*, Maktabat al-mahabba, Cairo, s. d.; cf. también <http://www.stmarkos.org>

شنودة الثالث (البابا)، *العنراء مريم، مكتبة المحبة، القاهرة، د.ت.*
⁴⁷ «Los Protestantes, y sus seguidores confunden los dos tipos de intercesión: aquella de expiación y aquella de oración, y es por eso que acusan a la Iglesia apostólica y la consideran culpable de haber abandonado la verdad, y se atreven incluso a sostener que la misma contradice la santa palabra de Dios establecida en (1 Tim 2,5) «Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús también él hombre» [...] Pero nosotros declaramos expresamente que esta deducción es errada e imposible precisamente porque la intercesión y la mediación de nuestro Señor Jesucristo a la que se hace referencia en dicho texto, es la intercesión de expiación, que solo le corresponde a él, sin que sea posible la participación de nadie más, ni de ninguna otra criatura, cualquiera ella sea, porque no se consideró que hubiese nadie digno de ella fuera de Él». MYKHAYL SHIHATAH, *Mariam al-'zrā (María Virgen)*, s. e., Cairo 1936, 118.

ميخائيل شحاتة (الأب)، *مريم العنراء، د.د.، القاهرة 1936، 118.*

anteriores a él –que no fueron ni numerosos ni originales–, buscan ante todo oponerse a la doctrina protestante. Por ello resuelven la cuestión de la Mediación de María concentrándose en las diferencias entre estos dos tipos de intercesiones o mediaciones: la de “expiación”, y la de “oración”. Los mismos ubican a María en el orden de los santos, y consideran que la mediación de los santos no es contraria a la de Cristo⁴⁸. Para los católicos, lo cierto es que tales concepciones por un lado limitan la amplitud de la verdadera doctrina sobre la “mediación de María”, pero por el otro ofrecen una posibilidad de “diálogo mariológico” –si se permite la expresión– mediante la profundización en la doctrina de “María mediadora”.

Además, es claro que en el culto de la ICO se concentra toda la doctrina de la mediación de María. A propósito del vínculo existente entre el culto y la doctrina, el padre Matta el-meskin⁴⁹ afirma: «El dogma de la Iglesia Ortodoxa [Copta] se expresa siempre en la liturgia y en las oraciones rituales de la Iglesia»⁵⁰. El Padre G. Giamberardini en su interesante estudio sobre “la mediación de María en la Iglesia egipcia”, presenta el culto mariano en los textos litúrgicos, que son más pacíficos y abundantes, como fuente

⁴⁸ «La intercesión [de los santos] no se opone a la de Jesucristo, de la cual haba el apóstol (1 Tim 1,5), en razón a que en esta se habla del perdón total de los pecados de todo el mundo, en el cual no participa ninguna criatura, sea hombre o ángel, sino que ello es propio de nuestro Señor Jesucristo, el más grande Redentor. Mientras que la intercesión de los santos no es más que una ayuda que estos nos ofrecen con sus oraciones para superar los obstáculos de esta vida y para obtener las diversas gracias de Dios». MYKHAYL MINA, *ʿilm al-lahut bihsab muʿtakad al-kanisa al-coptia al-orthuzksia (Ciencia de la teología según la creencia de la Iglesia Copto-Ortodoxa)*, vol. III, s. e., Cairo 1938, 460.

ميخائيل مينا (الأب)، علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، جزء 3، د.د.، القاهرة 1938، 460.

⁴⁹ Padre Matta el-Meskin o Mateo el-pobre nació en Egipto en el 1919. Ingresó en 1948 en el monasterio de San Samuel el Confesor. Ordenado sacerdote, a finales de la década de 1950 se retira para vivir en clausura, al estilo de los antiguos Padres del desierto. Con los años, se ha convertido en la figura clave del renacimiento del monaquismo en Egipto. Confesor, guía espiritual, consejero y teólogo, él es autor de 181 libros y cientos de artículos sobre exégesis bíblica, liturgia, teología y espiritualidad. En el 2006 falleció. Para una autobiografía de Matta el-Meskin puede referirse a RUHBAN DER AL-KIDIS ANBA MAKAR, *Abuna Matta el-Meskin. Al-siera al-tafsielia* (Padre Mateo el-pobre. Autobiografía detallada), Der al-Kidis Anba Makar, Wady al-Natron 2008.

رهبان دير القديس أنبا مقار، أبونا متى المسكين. السيرة التفصيلية، دير القديس أنبا مقار، وادي النطرون 2008.

⁵⁰ M. EL-MESKIN, *Al-Namus wal-niʿmá fi taʿlim abá al-kanisa* (La Ley y la Gracia en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia); cf. también <http://www.stmacarius-monastery.org>

متى المسكين (الأب)، الناموس والنعمة في تعليم آباء الكنيسة.

fundamental y originaria de la doctrina mariana en general y, de la cuestión de la mediación de María en particular. Tal autor ofrece dos razones para justificar ese hecho: una teológica y otra apologética. La razón teológica, es que es precisamente en el culto donde la ICO presenta a María como fuente de meritos y de intercesiones ante Cristo por nuestra salvación. En efecto, la liturgia reproduce fielmente el espíritu y creencias de los coptos: María es la verdadera fuente de salvación. La razón apologética⁵¹, muestra cuán genuina es la fe que los coptos tienen para honrar a María⁵². Puede entonces afirmarse, partiendo de los textos litúrgicos de la ICO, que en los mismos existe una doctrina sólida en relación con la mediación de María⁵³. Puede entonces concluirse que: «la devoción mariana en Egipto abarca dos conceptos, y los comprende de manera constante: uno es el concepto de la dignidad ontológica de la santa Virgen que está vinculado a la capacidad del mérito, y el otro es su función bondadosa que redundaba en utilidad de los fieles. En esta manifestación de culto están implícitos los verdaderos elementos de la mediación»⁵⁴.

2.2. El pensamiento teológico de los Protestantes egipcios

En Egipto, existen diversos grupos protestantes, que como es bien sabido tienen doctrinas similares entre ellos, pero también tienen puntos de discordancia. Intentaremos referirnos genéricamente al llamado “pensamiento protestante egipcio” en relación con el tema de la “mediación de María”. Debemos esclarecer un hecho real sobre el pensamiento mariano de los protestantes egipcios: de acuerdo con lo que hemos investigado, no hay obras específicas dedicadas a las cuestiones marianas. Ese hecho ya evidencia por sí mismo la concepción excluyente de los protestantes frente a

⁵¹ En vez de hablar de una “razón apologética”, lo mejor es hablar de una “razón ecuménica” lo cual además es consistente en el espíritu del Concilio Ecuménico Vaticano II.

⁵² Cf. G. GIAMBERARDINI, *La mediazione di María nella chiesa egiziana*, 89-90.

⁵³ Por ejemplo: «O Madre de Dios, tu eres la puerta del cielo, ábrenos la puerta de la misericordia». AL-AGUIPIA: *Kitáb al-sab' salaut al-niharia wal-lailia* (El libro de las siete oraciones matutinas y nocturnas), Maktabit Al-mahbba, Cairo s. d., 77.

الأحبية: كتاب السبع صلوات النهارية والليلية، مكتبة المحبة، القاهرة، ب. ت، 77.

⁵⁴ G. GIAMBERARDINI, *La mediazione di María nella chiesa egiziana*, 4.

cualquier tipo de intercesión o mediador distinto a Jesucristo. En general los Protestantes egipcios aceptan la figura de María como Madre de Dios, como mujer creyente, como ejemplo de fe, esperanza, caridad y santidad. En cuanto a su “virginidad”, los mismos afirman que María es virgen antes y durante el parto, pero que después del parto tuvo otros hijos, porque el evangelio habla de los “hermanos de Jesús” (p. ej. cfr. Mt 12, 46)⁵⁵. En cuanto se refiere al “culto mariano”, los Protestantes egipcios no aceptan que María sea honrada con imágenes y oraciones.

A propósito de nuestro tema específico, los mismos afirman que entre Dios y los hombres, el mediador por excelencia es Cristo (1 Tim 2, 5). Los Protestantes egipcios afirman la exclusiva mediación de Cristo. La doctrina de la mediación de María es imposible porque es superflua; y es superflua, porque la doctrina auténtica es que hay un solo Dios y un solo mediador, el hombre Jesucristo (1 Tim 2,5).

Los Católicos enseñan la doctrina de la unicidad de la mediación de Cristo, pero al mismo tiempo defienden la asociación de María a la mediación de Cristo, a partir de las Sagradas Escrituras y de toda la tradición de la Iglesia. Los católicos sienten que a la concepción protestante de la mediación de Cristo le falta algo, le falta el discurso de las mediaciones participadas y subordinadas a aquella única mediación de Jesucristo.

A propósito del tema de la unicidad de la mediación de Cristo y la mediación de María, el padre Andrea Gattas, después de afirmar que «el Mediador principal, necesario y único entre Dios y los hombres es indudablemente nuestro Señor Jesucristo», explica la posibilidad de otros intermediarios, y en especial de la Virgen María quien supera en dignidad a todos los hombres, y lo hace de la siguiente manera: «Esto no implica negar la existencia de otros mediadores, aunque sean secundarios, los cuales Dios en la abundancia de su misericordia quiso asociar a esta tarea de salvación, delegándolos como sus siervos para que dispensen sus gracias a los hijos de Adán. Y debe observarse que la asociación de las criaturas a la mediación de nuestro señor Jesucristo no se ve disminuida por el honor debido al Redentor Divino, dado que tales mediadores permanecen siempre sujetos

⁵⁵ Para la interpretación de la expresión bíblica “hermanos de Jesús” pueden consultarse muchas obras actuales, en modo particular señalamos J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume One, The Roots of the Problem and the Person*, The Anchor Bible Reference Library, 1991.

a Cristo, y no podrían desarrollar tal labor de mediación si no estuviesen unidos al Mediador Divino, del cual reciben las gracias que piden en favor de los hombres y que les dispensan a aquellos. De esta manera la Virgen María es una verdadera mediadora, aunque secundaria, entre Dios y los hombres. Sin embargo, su mediación se diferencia de la mediación de todas las criaturas, sea de ángeles como de hombres, porque se extiende a todos los hombres y abarca todas las gracias divinas, bajo el entendido de que Dios la eligió como Madre natural del Verbo encarnado y como Madre espiritual de los hombres, y además como socia de su Hijo Salvador en la tarea de la redención del género humano»⁵⁶.

III. Una reflexión ecuménica sobre la mediación de María

3.1. La Beata María: mediadora

–María de Nazaret y Jesús de Nazaret

Si se analiza con atención, se observará que los pasajes del NT, no mencionan nunca a María sin mencionar simultáneamente con ella a Jesucristo. Esto significa que debemos ver la figura y la misión de María a la luz de la obra de Jesucristo. En efecto, el evento de la Virgen debe insertarse, interpretarse y proponerse en el ámbito del misterio de Cristo y de la Iglesia. Esta verdad es confirmada por las palabras del Concilio Vaticano II: «La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo»⁵⁷.

En realidad, no se puede hablar teológicamente de María sino en relación con su Hijo y con la economía global de la revelación y de la salvación que se logra en él. María de Nazaret fue elegida por la Trinidad como compañera humana del acontecimiento de la Encarnación del Redentor. Ella

⁵⁶ A. GATTAS, *Mariam al-zr'á muz'at gimí' al-ni'am al-ilahía* (María Virgen dispensadora de todas las gracias divinas), 329.

إندراوس غطاس (الأب)، *مريم العذراء موزعة جميع النعم الإلهية*، 329.

⁵⁷ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 65.

por su parte, al pronunciar su *fiat*, se convirtió en “bendita entre todas las mujeres” (Lc 1,42). María como Madre de Jesucristo, como cooperadora a la obra redentora del Mesías Redentor, y aún hoy coopera a nuestra salvación.

–*La naturaleza de la mediación de María*

Cabe ahora preguntarse sobre la naturaleza de la mediación de María: ¿En qué sentido puede afirmarse que María es mediadora? Para responder a tal interrogante, debemos comenzar por referirnos al rol salvífico de María.

Son evidentes las conexiones entre la redención de Cristo y la mediación de María en el plano de la salvación. Antes de cualquier cosa, María como Inmaculada y Madre de Dios fue una socia generosa del Redentor en su concurso terreno. Después de su Asunción al cielo, María no deja de ser una socia generosa del Redentor, sino que más bien interviene en la distribución de las gracias necesarias para nuestra salvación y continúa intercediendo por nosotros ante Jesucristo “con sus múltiples intercesiones”⁵⁸. María es la primera redimida y la primera glorificada que presta al servicio de Dios, a los creyentes y a la comunidad de los salvados. Ella es precisamente la “dispensadora de todas las gracias”.

3.2. *El misterio de María mediadora: la cooperación participada y subordinada*

–*Jesucristo: El único Mediador*

La verdad que dice que Jesucristo es el “Único Mediador”, como ya se mencionó, es confirmada por el NT, por la Tradición de la Iglesia y por el Magisterio de la iglesia. Para definir a la persona del mediador, bien puede decirse: «La figura del mediador, como es entendida en las escrituras (del griego, *mesites*) consiste en una persona que trata de intervenir entre dos individuos con un propósito de reconciliación y de unión entre los dos»⁵⁹.

⁵⁸ Ídem, n. 62.

⁵⁹ G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged Volume*, Michigan, 1985, 585-586.

En efecto, el hombre Jesucristo es el Único «Mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2, 5), y lo es en el sentido de reconciliar y reunir a Dios y a los hombres⁶⁰.

Para reflexionar junto con los Coptos Ortodoxos y los Protestantes egipcios sobre la “mediación de María”, lo primero es comprender sus objeciones a dicha cuestión, para luego si intentar con un espíritu ecuménico discutir con ellos. De entrada puede decirse que la ICO confirma junto con la Iglesia Católica la doctrina sobre la mediación de María, pero sin llegar a afirmar en toda su amplitud la verdadera doctrina sobre la “mediación de María”. Además, como ya se indicó, la preocupación principal de los Protestantes egipcios es que el hablar de María mediadora es inconsistente con las Sagradas Escrituras, y especialmente con el texto del Apóstol Pablo en (1 Tm 2,5), así como con la “única Mediación de Cristo”.

Trataremos de captar y comprender el significado complejo de lo manifestado por el Apóstol san Pablo. Sintetizando la interpretación de las expresiones paulinas (1 Tim 2,5), se puede decir que: «En efecto, según la explicación que dan los exégetas, ellas predicán la universalidad de la mediación de Jesús. Así como para los hebreos y los gentiles existe un solo Dios y no dos (uno para los hebreos y otro para los gentiles), así mismo hay un solo Mediador entre Dios y los hombres, que es Jesucristo, quien se dió a sí mismo por todos. Así entonces, no existen dos mediadores coordinados, uno para los hebreos y otro para los gentiles»⁶¹.

–La mediación participada y subordinada

No hay ninguna duda sobre las funciones de intermediación de Cristo. Sin embargo, será que Cristo, al desarrollar su labor de Mediador, es a tal punto exclusivo que no admite colaboradores y mediadores de ninguna clase, ni siquiera la Madre?

Santo Tomás de Aquino afirmó: «Solo Cristo es el perfecto mediador entre Dios y los hombres [...] sin embargo, no hay nada que le impida a otros, de cierta manera, ser llamados mediadores entre Dios y los hom-

⁶⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Ediciones sígueme, Salamanca 1978², 281-336.

⁶¹ E. M. TONIOLO, *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel Mistero di Cristo e della Chiesa*, 83-84. <http://www.testimariani.net/Magistero/dispense%20LG.pdf>

bres por el hecho de que los mismos, bien sea en el preparar y en el servir, contribuyen para unir a los hombres con Dios»⁶². Podemos entonces decir que hay la posibilidad de que otros, en un cierto sentido, bien pueden ser llamados como mediadores por participación a la única y perfecta mediación de Jesucristo.

Entrando ya a analizar con mayor profundidad el texto paulino, se puede decir que: «en este texto san Pablo no se ocupa de los mediadores dependientes: de todas formas, como hay un solo Dios para todos, Dios ha querido que nosotros por medio de la gracia, participáramos en su naturaleza divina, como lo confirma san Pedro (2 Pe 1,4); así entonces, aunque haya un único Mediador principal e independiente, para todos, Dios quiso que otros participaran en esa mediación de manera subordinada o dependiente»⁶³.

En realidad, la única mediación de Jesucristo está precisamente en su divina-humana perfección, y admite a otros a participar y compartir en esta única fuente de mediación al Padre. La vida cristiana de la gracia es una verdadera participación en el Único Cristo y en su divina naturaleza (Gal 2, 20), y participar en la vida del Único Mediador es convertirse en “participes de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4) por participación. Nuestro humilde compartir en la vida de Cristo, el Único Mediador, claramente no merma su naturaleza divina ni menos el hecho de ser Hijo de Dios, sino que por el contrario, constituye una manifestación de su poder y de su gloria⁶⁴. En realidad, puede decirse que los creyentes son mediadores en el Único Mediador, Jesucristo.

«María no es “Dios”, sino que es una simple criatura, sierva del Señor, pero de la cual el Señor ha hecho grandes cosas»⁶⁵. Ella, en tanto que Inmaculada, Madre de Jesucristo y colaboradora en la obra salvífica de su hijo precisamente comparte –a diferencia de toda otra criatura– como Madre la mediación única de su hijo sin ser igualada por ninguna otra criatura. Dado que María colabora con el Redentor, también es mediadora de gracias en

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae III*, q. 26, a.1.

⁶³ E. M. TONIOLO, *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel Mistero di Cristo e della Chiesa*, 84.

⁶⁴ Cf. M. MIRAVALLE, *Maria: Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, 24-25.

⁶⁵ E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II*, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2004, 56.

el Mediador. Si se aceptan las mediaciones eclesiales, esto es, las mediaciones de cualquier creyente y la mediación de la Iglesia, como signo e instrumento universal de salvación⁶⁶, así como las mediaciones participadas y subordinadas a aquella única mediación de Cristo, entonces bien puede aceptarse en un sentido aún más profundo la mediación de María como aquella que toma el lugar de la humanidad y es Madre física del Salvador⁶⁷.

Para esclarecer aún más la cuestión de la mediación de María en una perspectiva ecuménica, puede partirse del texto de san Pablo: «Nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros labrantío de Dios, edificio de Dios» (1 Cor 3,9). En este texto bíblico que habla de los misionarios en el campo de Dios, Pablo les atribuye a estos el término de “colaboradores de Dios”. Puede entonces dársele la misma denominación a María pero en un sentido aún más profundo, por cuanto que ella es la madre física del Redentor y que fue socia de la obra de su hijo. Ella colaboró y cooperó a su obra salvífica, y aún hoy continúa haciéndolo.

Finalmente, a este respecto, la doctrina expuesta por el Concilio Vaticano II en el capítulo octavo de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, nos parece particularmente esclarecedora y actual para el diálogo ecuménico, y en especial un fragmento (LG, n. 60). Al referirse a la mediación de María, como ya se indicó, dicha doctrina enfatiza en los “méritos de Cristo” y en él como fundamento de la mediación de María. «Este fragmento del Concilio [LG, n. 60] es extremadamente importante desde el punto de vista ecuménico: en efecto, evidencia de qué manera debe entenderse cualquier otra “mediación”: No como “al lado de Cristo”, casi como paralela y complementaria, sino “en Cristo”: una sola mediación, “la única mediación de Cristo”, que es de diversas maneras participada por las criaturas y también expresada y manifestada a través de ellas»⁶⁸.

⁶⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 9; *Gaudium et Spes*, n. 43; *Ad Gentes*, n. 7.

⁶⁷ «Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias». PAPA JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 5.

⁶⁸ E. M. TONIOLO, *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel Mistero di Cristo e della Chiesa*, 86.

IV. Una reflexión interreligiosa sobre la mediación de María

4.1. El pensamiento islámico sobre María

–La figura y la misión de María

En el Corán⁶⁹ se puede constatar que la tradición islámica y la devoción islámica popular en Egipto hacia la figura y la misión de María como madre del profeta Jesús, es altamente respetada por los musulmanes.

En primer lugar, cabe recordar que el texto coránico dedica toda una *sura* o capítulo a María, que se llama precisamente “*Sura Mariam*” (*Sura XIX*). También hay otros versos del Corán en los cuales se pueden encontrar menciones a María, Madre de Jesús; en modo particular en la *sura* “*La familia de Imrán*” (*Sura III*). En efecto, el Corán de tanto en tanto habla de “su natividad”, de su “retiro al Templo”, de la “anunciación”, de la “natividad de Jesús”, de las “calumnias” sufridas por la Virgen María y del “significado último” de su vida. Tanto María, como “su descendencia”, fueron puestas “bajo la protección de Dios” (*Corán III, 36*).

En la tradición islámica, también pueden encontrarse algunos *hadith*⁷⁰ que dicen cosas muy interesantes sobre María. Algunos *hadith* precisan que solamente Jesús y su Madre fueron exentos de todo pecado⁷¹.

Ahora bien, en relación con la devoción de los musulmanes egipcios a María, bien puede decirse que se trata de una realidad ampliamente reconocida; y para confirmarlo basta con visitar los santuarios marianos en Egipto. Visitando a los amigos musulmanes, en sus viviendas se pueden

⁶⁹ El Corán es el libro sagrado del Islam y de los musulmanes. El mismo es la fuente de derecho por excelencia y es además el código civil de los musulmanes. Se compone de 114 capítulos, llamados *suras*. Para saber más del Corán, cf. W. M. WATT, *Breve storia dell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2001, 45-46.

⁷⁰ El *hadith* es una palabra árabe que hace referencia a «los hechos y las palabras del profeta y de sus compañeros, y por ende los *hadith* constituyen junto con el Glorioso Corán la fuente principal de la religión islámica. El conjunto de los *hadith* forma la Sunna, “costumbre”, “uso”, “regla de conducta”, que comprende los hechos, las palabras y los asentimientos no pronunciados con palabras por Mahoma, que mediante tales *hadith* son propuestos a los fieles como modelo a imitar», S. a, *Scoprire il pellegrinaggio nell'islam in cammino con Abramo*, s. e, Roma 2000, 27.

⁷¹ Cf. M. BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Urbana University Press, Roma 1991, 78.

apreciar imágenes que representan la figura de María. Los musulmanes mismos acuden confiándose a María. Todo esto sirve para demostrar la devoción existente hacia ella entre el pueblo islámico.

Por demás, si queremos una doctrina islámica sobre María, la podemos encontrar sintetizada en las siguientes palabras: «Para nosotros los musulmanes, María es la mujer a través de la cual *Alá* [el nombre de Dios en árabe] (gloria a él) quiso ofrecer un signo especial “Dios te ha escogido, te ha dejado exenta de toda mancha, te ha elegido entre todas las mujeres del universo” (III, 37) y tal signo fue precisamente Jesús, su hijo, nacido por voluntad del Altísimo, divina creación entre la generación humana, “... un signo ante los hombres y la prueba de nuestra misericordia” (XIX, 21). Toda la historia de María es dulcemente distinguida por el abandono a *Alá* y la pureza de sus intenciones que hace de ella una figura angélica; el enviado de *Alá* [Mahoma] (paz y bendiciones a él) dijo que María, junto con Fatima, Jhadija y Asiya (la esposa del Faraón que salvó a Moisés del Nilo) es también una de las señoras del paraíso»⁷².

–La mediación de María

Entrando ya en la cuestión específica de la posibilidad de hablar de la mediación de María en el pensamiento islámico, de entrada se debe precisar que el Islam en general habla del contacto directo entre el Creador y los hombres. El ideal de un musulmán consiste básicamente en vivir en total “sumisión a Dios” (ese es el significado de la palabra “Islam”). El estado de ánimo que corresponde a este empeño espiritual, consiste en apoyarse siempre en Dios (tawakkul): el creyente confía su futuro, sus negocios y sus bienes a la tutela del mejor de los guardianes, dado que «[...] el testimonio de Dios es suficiente» (Corán IV, 81).

Como es bien sabido, el Islam niega la “Divinidad de Jesucristo”, y por ende niega también la “Maternidad divina de María”⁷³: «Dios dijo entonces

⁷² IL CORANO, Hamza Roberto Piccardo (a cura), Edizioni Al Hikma, Roma 2004, 263.

⁷³ «En relación con la figura de María, madre de Jesús, observamos en la sociedad judaico-cristiana un espectáculo deprimente, además de paradigmático [...] mientras que simultáneamente se usa el apelativo de “madre de Dios”, y se observa un culto mariano hecho de imágenes y ex voto, de rosarios y escapularios, de apariciones y de santuarios». *Ibidem*.

a Jesús: ¿Has dicho alguna vez a los hombres: Tomad por Dioses a mí no a mi madre, al lado del Dios único? ¡Por tu gloria! ¿Cómo habría podido yo decir lo que no es cierto? Si yo lo hubiese dicho, ¿no lo sabrías tú? Tú sabes lo que hay en el fondo de mi alma y yo ignoro lo que hay en el fondo de la tuya, pues tú solo conoces los secretos» (Corán V,116).

Comentando este texto coránico, H. R. Piccardo acusa a los católicos de hacer de María una diosa, y en tal sentido, dice: «Muchos orientalistas tomaron como pretexto este verso para “demostrar” que “el Corán se basa en un conocimiento parcial del cristianismo”, en tanto que “los cristianos nunca consideraron a María como una parte de la Trinidad sino siempre como una criatura”. Esto nos lleva a demostrar que tal teoría se basa en un conocimiento parcial del idioma árabe. Los gramáticos árabes en efecto afirmaron que “ilaha” (Dios o Diosa) es sinónimo de “mabud” (lo que es objeto de culto). Así entonces, cualquier ser que se convierta en objeto de culto, oraciones, votos, o sacrificios será un “ilaha”.

Ahora bien, nadie puede negar que la teología católica por un lado diviniza Jesús, y por el otro le atribuye a María un culto especial (superior al que se le da a los santos) que por eso se llama “hiperdulía”. Por demás, los católicos le dirigen a María invocaciones especiales (el Ave María, el Salve Regina, el Rosario) y le reconocen títulos como “Madre de Dios”, “Reina de los Cielos”, “Reina de los Ángeles”, etc. y esta es la razón por la cual Alá (gloria a él) afirma en el Corán que los cristianos hacen de Jesús y de María dos objetos de culto, es decir, según la teología islámica, dos dioses»⁷⁴.

En efecto, el pensamiento islámico así no puede admitir ni la mediación de Cristo entre Dios y los hombres, ni tampoco la mediación de María entre Cristo y los hombres. En qué sentido puede entonces hablarse de la mediación de María a los musulmanes?

4.2. La mediación de María y el diálogo interreligioso

Para empezar, el Concilio Vaticano II, a propósito de los musulmanes, afirma: «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al

⁷⁴ *Ibidem*, 123. Sin embargo, contra la interpretación de H. R. Piccardo, y en favor de otra interpretación diferente, W. M. Watt considera que es posible que ello sea consecuencia de una relativa ignorancia por parte del Corán respecto del cristianismo y del judaísmo. Cf. W. M. WATT, *Breve storia dell'Islam*, 63.

único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres [...] Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente»⁷⁵.

Pero, ¿será acaso posible apoyarse en lo afirmado por el Concilio en relación con la “invocación” a María por parte de los musulmanes para desarrollar a partir de allí una reflexión sobre la mediación de María en el Islam?

Siguiendo el Corán y la tradición islámica, los musulmanes reconocen una posición superior a María, por haber sido la mujer escogida entre todas las mujeres para convertirse en la madre de Jesús: «Los ángeles dijeron al María: Dios te ha escogido, te ha dejado exenta de toda mancha, te ha elegido entre todas las mujeres del universo» (Corán III, 37). Esta mujer, además de haber sido escogida y purificada por Dios, mantuvo su castidad: «Acuérdate también de la que [María] había conservado su virginidad en la que nosotros infundimos una parte de nuestro espíritu; la constituimos con su hijo en un signo para el universo» (Corán XXI, 91). Según este texto, Dios mismo hizo de María y de su hijo “un signo para el universo”. Podemos entonces decir que ella, por voluntad de Dios, ostenta una posición distinta a la de los demás hombres y mujeres.

Por otra parte, como es bien sabido los musulmanes no están unidos entre sí. No valoran de manera unánime su propia historia, ni proyectan unidad en la práctica de sus propios cultos y de su derecho. En efecto, al interior del Islam existen diversos grupos, aunque se puede afirmar que los Sunitas⁷⁶ y los Chiitas⁷⁷ son los grupos más numerosos dentro de la religión

⁷⁵ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no Cristianas, n. 3.

⁷⁶ En el Islam egipcio y en el Islam en general la mayoría son Sunitas; «quienes por serlo, reconocen la legítima sucesión de los primeros cuatro Califas (Abu Baker, Umar, Utman y Ali): de manera rígida, conforme al Corán y a la Tradición (Sunna) del Profeta, y están además muy atentos a seguir el consenso unánime (igma) de la comunidad expresado por los doctores del Islam que tienen “el poder de atar y disolver”. En todo caso, entre ellos se distinguen también según la escuela jurídica a la cual pertenecen (Hanafitas, Malikitas, Safitas, y Hanbalitas)». M. BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, 29. Para la teología sunita, cf. W. M. WATT, *Breve storia dell'Islam*, 87-107.

⁷⁷ En Egipto los Chiitas son una minoría respecto a los Sunitas. Aquellos «representan en Iran y en Irak, así como en India y en Líbano, una forma característica de la

musulmana. A continuación intentaremos analizar el tema específico de este estudio, concentrándonos en una categoría particular de las creencias de los Sunitas y en otra de los Chiitas, para a partir de ello reflexionar sobre la mediación de María en el Islam.

En cuanto se refiere a los Sunitas, en la práctica los mismos aceptan una categoría de personas que son llamadas “Ahl al-aqd wa-l-hall” (literalmente: doctores del Islam que tienen el poder de unir y de separar), esto es “hombres de religión” que son los doctos (‘ulama) y los jurisconsultos (fugaha), los cuales de facto constituyen el “clero” del islam, aunque en teoría todos los creyentes sean iguales y rechacen, en nombre del Islam, cualquier tipo de “cuerpo social” que opere como mediador u obstáculo entre Dios y su pueblo creyente.

Ahora bien, si hacemos un paralelo entre María, la mujer más perfecta y elegida por Dios –según el Islam– y estos hombres de religión, que en la práctica se consideran como ayudantes-mediadores ¿cuál de ellos puede ser realmente más cercano a Dios y al mismo tiempo a los musulmanes y a sus necesidades? Si queremos considerar a María como una ayuda elegida directamente por Dios (Corán III, 42) e indirectamente por los hombres, bien podría hablarse de María como mediadora en la medida en que intercede por nosotros ante Dios, y en la medida en que gracias a sus oraciones Dios concede gracias particulares y los bienes necesarios al musulmán devoto y a todo el mundo. Ella no impide el contacto directo con Dios, sino que más bien lo facilita. Los musulmanes egipcios devotos, en nuestra opinión, nos enseñan con sus prácticas religiosas aquello que es difícil de aceptar para el Islam a nivel doctrinario. Realmente, las personas devotas a María invocan su ayuda en múltiples circunstancias de su vida⁷⁸.

Por otra parte, en lo relativo a los Chiitas, la reflexión sobre la mediación de María puede parecer aún más fácil de aceptar que para los Sunitas,

experiencia religiosa musulmana, vivida en la solidaridad más estrecha con Ali, primo y yerno de Mahoma, y con los sucesores legítimos (Imam) de este heredero único del carisma profético del Fundador del Islam. La mayor parte de los “partidarios” de Ali (ese es el origen mismo de la palabra Chiita), son conocidos como los doce Imam que han guiado los destinos de la comunidad musulmana y que esperan al regreso del Imam “oculto”». M. BORRMANS, *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, 29. Para la teología sunita, cf. W. M. WATT, *Breve storia dell'Islam*, 107-109.

⁷⁸ Por ejemplo los esposos que no pueden tener hijos o los padres que tienen un hijo o una hija que sufre de una grave enfermedad...etc.

debido a que en su sistema de creencias existe una categoría de personas creyentes que son llamadas “Awliaa Allah” (amigos de Dios), y a las cuales se les dirigen oraciones por parte de los musulmanes. Estos “Awliaa” se distinguen por su fe, y su posición tan cercana a Dios. Si se incluye a María en esta categoría, se le da una posición aún más alta y cercana a Dios, bien se puede decir que la misma es mediadora en favor de los musulmanes ante Dios. Ella los ayuda en su camino hacia Dios y hacia su voluntad.

Finalmente, para reflexionar sobre la mediación de María para los musulmanes egipcios, además de partir de la doctrina, esto es de la “posición alta de María” entre todas las mujeres y todos los hombres, y su cercanía con Dios, también se puede enfatizar en la devoción que hacia ella ha cultivado el pueblo islámico egipcio.

Conclusión

En las enseñanzas de la Iglesia Católica, la doctrina de María como mediadora de todas las gracias está presente en la Palabra de Dios, escrita y transmitida, así como en el pensamiento consistente del Magisterio de la Iglesia y vivido en la oración y en la vida litúrgica del Pueblo de Dios. La Iglesia ya ha reconocido en su rica tradición-vida eclesial que la Madre de Jesús es mediadora en el Único Mediador. «En definitiva, la mediación de Cristo, siendo única y absolutamente singular, no es excluyente, sino inclusiva. Integra en sí la mediación de María y de la Iglesia como participación, nunca como vías o mediaciones paralelas a la única mediación de Cristo (LG 62). Sólo desde aquí es posible pensar el significado salvífico que pueden tener otras tradiciones religiosas en relación con Cristo»⁷⁹.

Por el contrario, para la ICO, la reflexión que hace la Iglesia Católica sobre la mediación de María no es del todo justificable. Como ya se indicó, la teología copto-ortodoxa no reconoce plenamente la amplitud de esa doctrina, sin embargo, la gran tradición genuina y la liturgia viva de la ICO nos muestran el espíritu copto: María es una verdadera fuente de salvación y es una intercesora de todas las gracias.

⁷⁹ Á. CORDOVILLA P., *El Ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, (Verdad e imagen, 173) Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 206-207.

Los Protestantes egipcios, que en nuestra opinión aún no han desarrollado una reflexión general y profunda sobre María, rechazan la doctrina sobre “María mediadora”, porque consideran que tal doctrina oscurece las enseñanzas bíblicas (1 Tim 2,5) en relación con la “única mediación de Cristo”. Pero los mismos están invitados a interpretar de manera adecuada las palabras del Apóstol Pablo, y al mismo tiempo a considerar la mediación de María como una mediación participada y subordinada a aquella única de Cristo, esto es, como una mediación especial y extraordinaria en la mediación de Cristo.

También nos aproximamos brevemente a la búsqueda de los elementos que permitan reflexionar con los musulmanes egipcios sobre la cuestión de la mediación de María. Podemos decir que, partiendo bien sea del pensamiento islámico sobre María o bien sea de la devoción de los musulmanes hacia María, existe la posibilidad de hablar de María como intercesora entre Dios y los musulmanes; por cuanto que la misma goza de una posición más cercana a Dios y más cercana también a los hombres.

En nuestras futuras reflexiones, nos interesaremos por desarrollar con mayor profundidad la mariología de la ICO y el pensamiento mariológico de los Protestantes egipcios, para así poder hacer una modesta contribución ecuménica a un posible “dialogo mariano”, si es posible expresarlo así. Finalmente es importante indicar que consideramos que María puede ser, para los cristianos en Egipto y para todos los cristianos por doquier, la guía que los conduzca a su unidad y a su colaboración con la obra de Cristo, en el Espíritu Santo, para la gloria de Dios Padre y para la salvación de la humanidad⁸⁰. «Pues, esta caridad cristiana de la fraternidad que reinaba en toda la historia de la Iglesia solía hallar su fuerza en la Madre de Dios como que es la favorecedora más eximia de la paz y de la unidad [...] Acordaos [María] de los cristianos que son vuestros servidores; recomendad las oraciones de todos; ayudad la esperanza de todos; consolidad la fe y unid todas las Iglesias [...] Oh Virgen purísima, que podéis acercaros a vuestro

⁸⁰ «De este modo, Dios mismo ofreció en MARÍA una protección eficacísima para la unidad cristiana. [...] Es necesario que la misma Madre que recibió de Dios el poder de engendrar continuamente nuevos hijos engendre nuevamente para Cristo, por así decirlo, a todos aquellos que por funestas circunstancias fueron separados de esta unidad. Es también lo que Ella, sin duda, desea vivamente conseguir». PAPA LEÓN XIII, *Adiutricem Populi*, nn. 12-13.

Hijo sin temor de ser desechada; rogadle, pues, oh Virgen Santísima, a fin de que conceda la paz al mundo; que infunda un mismo sentir a todas las Iglesias; y todos os glorificaremos»⁸¹.

Bibliografía

- AL-AGUIPIA: *Kitáb al-sab' salaut al-niharía wal-lailía* (El libro de las siete oraciones matutinas y nocturnas), Maktabit Al-mahbba, El Cairo s. d.
- AUER, J. - RATZINGER, J., *Gesù il salvatore, Soteriologia - Mariologia*, vol. 4/2, Cittadella editrice, Assisi 1993.
- BENEDICTO XVI, "Encíclica Deus caritas est", AAS 98, Editrice vaticana, Vaticano 2006.
- _____, "Encíclica Spe Salvi", AAS 99, Editrice vaticana, Vaticano 2007.
- BORRMANS, M., *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*, Urbaniana University Press, Roma 1991.
- CALABUIG, I. M., "Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di "María corredeñtrice, mediatrice, avvocata", *Marianum* 61 (1999).
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966.
- _____, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1966.
- _____, *Declaración Nostra Aetate*, BAC, Madrid 1966.
- _____, *Decreto Ad Gentes*, BAC, Madrid 1966.
- CORDOVILLA, Á., *El Ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca 2007.
- EL-MESKIN, M., *Al-Namus wal-ni'má fi ta'lim abá al-kanisa* (La Ley y la Gracia en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia) <http://www.stmacariusmonastery.org>
- GATTAS, A., *Mariam al-'zrá muz'at gimí' al-ni'am al-ilahía* (María Virgen dispensadora de todas las gracias divinas), en al-Salah, s.l., El Cairo 1952.
- GIAMBERARDINI, G., *La mediazione di María nella chiesa egiziana*, Seminarium Franciscane Orientale, El Cairo 1952.
- JEDIN, H., *Breve storia dei concili. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1978.

⁸¹ *Ibídem*, n. 10.

- JUAN PABLO II, "Encíclica Redemptoris Mater", AAS 79, Editrice vaticana, Vaticano 1987.
- _____, "Encíclica Redemptoris missio", AAS 83, Editrice vaticana, Vaticano 1991.
- KASPER, W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1978.
- KHUZMAN, M. II, *Lettera al P. G. Giamberardini*, 15 Kiahk 1668 (12 Diciembre 1951).
- KITTEL, G. - FRIEDRICH, G. (eds), *Theological Dictionariy of the New Testament: Abridged Volume*, Michigan, 1985.
- LEÓN XIII, "Encíclica Iucunda Semper", AAS 27, Editrice vaticana, Vaticano 1894.
- _____, "Encíclica Adiutricem Populi", AAS 15, Editrice vaticana, Vaticano 1895.
- MEIER, J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume One, The Roots of the Problem and the Person*, The Anchor Bible Reference Library, 1991.
- MIGNE, J. P., "Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca", Paris 1857-1866.
- _____, "Patrologiae Cursus Completus. Series Latinae", Paris 1844-1855. New York 1991.
- MINA, M., *ilm al-lahut bihsab mu'takad al-kanisa al-coptía al-orthuzksía (Ciencia de la teología según la creencia de la Iglesia Copto-Ortodoxa)*, vol. III, s. e., El Cairo 1938.
- MIRAVALLE, M. I., *Maria: Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, Queenship Publishing, Santa Bárbara 1993.
- PICCARDO, H., *Il Corano*, Al Hikma, Roma 2004.
- PÍO XII, "Encíclica Mediator Dei", AAS 39, Editrice vaticana, Vaticano 1947.
- RUHBAN DER AL-KIDIS ANBA MAKAR, *Abuna Matta el-Meskin. Al-siera al-tafsielia (Padre Mateo el-pobre. Autobiografía detallada)*, Der al-Kidis Anba Makar, Wady al-Natron 2008.
- SHENOUDA III, *Al-'zrá Mariam (La Virgen María)*, Maktabit al-mahabba, El Cairo, s. d.
- SHIHATAH, M., *Mariam al-'zrá (María Virgen)*, s. e., El Cairo 1936.
- TESTA, E., *La mediazione di María a Cana*, s.l., Jerusalén 1955.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae. Vol. I-IV*, BAC, Madrid 1955-1965.
- TONIOLO, E. M., *La Beata Maria, la Vergine Madre di Dio, nel Mistero di Cristo*

e della Chiesa, en: <http://www.testimariani.net/Magistero/dispense%20LG.pdf>

_____, *La Beata María Vergine nel Concilio Vaticano II*, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 2004.

WATT, W. M., *Breve storia dell'Islam*, Il Mulino, Bologna 2001.

**¿QUÉ ES EL CORAZÓN DE MARÍA? OBJETO DE
ESTA DEVOCIÓN EN LA OBRA DEL
P. JOAQUÍN MARÍA ALONSO (1913-1981)¹**

WHAT IS HEART OF MARY? AIM OF THIS DEVOTION
IN THE WORK OF P. JOAQUÍN MARÍA

Miguel Ruiz Tintoré²

Facultad de Teología del Norte de España. Burgos, España

Resumen

El Corazón de María ha de ser la bandera del actual *movimiento mariano*. Sólo eluciendo cuál es su objeto se puede defender la devoción al Corazón de María de pasadas formas decadentes y se puede presentar toda su virtualidad para el hoy de la piedad. Es lo que aquí se intenta, de la mano de Joaquín María Alonso. En efecto, el Corazón de María es *forma* de la persona de María y *forma* de la teología mariana, y vocación a

¹ Joaquín María Alonso Antona fue cofundador (1951) y director (1968-1977) de la revista “Ephemerides Mariologicae” (en adelante, *EphMar*); impulsó y dirigió el mayor proyecto editorial que ha existido jamás sobre el Inmaculado Corazón: la colección *Cor Mariae*, de la que se publicaron, al parecer, veinticuatro volúmenes; proyectó el Centro Mariano “Cor Mariae Centrum” (que comprende, entre otros, el Instituto de Mariología, convivencias marianas, librería mariana internacional, biblioteca mariana), que no fue posible llevar a término y quedó en lo ya existente: esa benemérita revista y su impresionante biblioteca. Otras iniciativas cordimarianas de Alonso son: la Sociedad Teológica de los Sagrados Corazones (1958); y, sobre todo, una ingente labor de estudio y divulgación de los acontecimientos de Fátima, Pontevedra y Tuy. Debería mencionarse, sobre todo, su *Historia crítica de Fátima*, que hubiese constado probablemente de otros veinticuatro volúmenes en dos series tituladas *Fatimae monumenta historica* y *Estudios críticos*, pero la obra sigue hoy dolorosamente inédita (a pesar de conservarse en el archivo de Fátima, donde hemos revisado algunos apuntes), por lo que Alonso llama vaga y, sin duda, respetuosamente, “ciertos patriotismos miopes” (J. M. ALONSO, “Fátima, I-IV”, en: FIORES, S.-MEO, S.-TOURÓN, E. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993, 790-797, la cita en la n. bibliográfica de la p. 802). Las vicisitudes por las que pasó esta obra están relatadas en *Textos sobre Fátima (Seleção elaborada pelo Secretariado de Informaçoes do Santuário de Fátima para uso de comunicação social na peregrinação de Sua Santidade, o Papa João Paulo II, em 12 e 13 de Maio de 1991)*, Santuário, Fátima 1991, 117-119); y pueden mencionarse como realizaciones efectivas la difusión del conocimiento de los mensajes de Pontevedra y Tuy y la vicepresidencia

que por naturaleza tiende toda forma de piedad mariana que quiera ser auténtica, a la cual *informa, interioriza y purifica* esta nuestra devoción cordimariana. Es legítimo reclamar, por tanto, un puesto de honor para esta devoción; pero ello obedece a que, por la naturaleza misma de su objeto, es un verdadero culto “en espíritu y en verdad” (Jn 4,23). Y es que el Corazón de María no es un órgano corporal, sino un *principio*: es María vista en su más íntima intimidad, que resulta ser el amor (a Dios y a los hombres) como elemento formalizante, y de esa naturaleza formalizante y fontal surge toda la excelencia del Corazón, ya que nos aparece como fuente de todo el organismo interior de la Virgen. El Corazón de María es la quintaesencia o condensación de la persona de María.

Palabras clave: Corazón de María, devociones y espiritualidad marianas, movimiento mariano, Joaquín María Alonso.

Abstract

The Immaculate Heart of Mary should be the flag of the current Marian movement. Only by explaining what its object is, the devotion to the Heart of Mary can be defended from past decadent forms as we can present all its efficacy for today's piety. This is what is intended taken by the hand of Joaquín María Alonso. In saying this, the Heart of Mary is the formal aspect of Mary's person and the formal aspect of Marian theology as well, as the vocation that according to its nature, all forms of Marian piety tend to, if they want to be authentic: informing, interiorizing and purifying this, our devotion to the Heart of Mary (Cordimarian Devotion). It is right to claim a place of honor for this devotion, since by the nature of its object, this devotion is a true cult “in spirit and truth” (Jn 4, 23). As, the Heart of Mary is not a body organ, but a principle: It is Mary seen in her interiority and intimacy, it is love (to God and to humanity) as a formal element, and from this formal and principal nature, comes all the excellency of the Heart; since it appears as the source of all the interior organism of the Blessed Virgin. The Heart of Mary is the pristine essence or condensation of Mary's person.

Key words: Heart of Mary, devotions, Marian spirituality, Marian movement, Joaquín María Alonso.

(1973-1980) del Ejército Azul de Nuestra Señora de Fátima (hoy Apostolado Mundial de Fátima). No podemos dar aquí la lista completa de su bibliografía cordimariana (véase M. RUIZ TINTORÉ, “Toda la belleza de la hija del rey está en el interior (Sl 44,14, Vg): fundamentos de la teología del Corazón de María en la obra del P. Joaquín María Alonso C.M.F.”, *EphMar* 62/4 (2012), 505-516). Por lo demás, un cálculo aproximado de la extensión de su obra mariológica en general arroja la cifra de 6.000 pp. de una hondura poco frecuente, y habría que sumar obras de otras temáticas.

² Licenciado en Filología Hispánica (U. de Barcelona) y Licenciado en Teología Dogmática (Facultad de Teología Norte de España). Correo electrónico: miguel ruiztintore@gmail.com

También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra. (Mt 13,45-46).

¿Por qué hablar del Corazón de María hoy? ¿Cuál es la vigencia de esta devoción, y por qué no puede desaparecer del repertorio de nuestra piedad y, como máximo, ser reemplazada por algo que se perciba más “actual”? ¿Acaso somos aún capaces de desgranar el Rosario nuestro de cada día ante aquellas viejas imágenes de imperdonable pastaflora?

Pensamos, simplemente, que la culpa no es del Corazón de María, sino de las imágenes. Y pensamos, de hecho, que hay demasiadas imágenes que más que desvelar degradan el fulgurante, el transcendental valor de que resulta estar revestido el Corazón de María cuando lo examinamos desde el punto de vista mariológico y cuando desprendemos, del asombro que de tal examen infaliblemente resultará, sus implicaciones para el culto litúrgico y la devoción.

Debe notarse, por otra parte, que el Vaticano II ha recomendado implícita, pero inequívocamente, la devoción al Corazón de María, que debe considerarse incluida en el ancho campo de aplicación de este párrafo:

El sacrosanto Sínodo enseña en particular y exhorta al mismo tiempo a todos los hijos de la Iglesia a que cultiven generosamente el culto, sobre todo litúrgico, hacia la Bienaventurada Virgen, como también estimen en mucho las prácticas y ejercicios de piedad hacia ella recomendados en el curso de los siglos por el Magisterio³.

Pero hay más, si hablamos del Concilio, ya que éste ha hecho alusión expresa al Corazón de María en dos memorables ocasiones:

La Virgen María, que según el anuncio del ángel recibió al Verbo de Dios en su corazón y en su cuerpo y entregó la vida al mundo, es conocida y honrada como verdadera Madre de Dios Redentor [...]. Es verdaderamente madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles⁴.

³ *LG*, 67.

⁴ *LG*, 53.

Avanzó en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la Cruz, en donde, no sin designio divino, se mantuvo en pie (cfr. Jn 19,25), se condolvió vehementemente con su Unigénito y se asoció con corazón maternal a su sacrificio, consintiendo con amor en la inmolación de la víctima engendrada por Ella misma⁵.

Y es que algo tiene el agua cuando la bendicen, sobre todo si quienes bendicen son el Vaticano II y tantos papas⁶. Desentrañar ese “no sé qué” que se esconde en el Inmaculado Corazón, sacar nuevo lustre moderno a la doctrina mariana de siempre, debe ser aquí nuestro empeño; aspiramos a conjurar la sensación de antañona putrefacción que puede producir algo que, al contrario, es agua clara para el nuevo Pentecostés del Espíritu y de María, ése que está teniendo lugar en la Iglesia para remover la vida de ésta hacia frutos de una santidad que dejará en pasmo a todos. La bandera del actual *movimiento mariano* ha de ser el Corazón de María.

Y, para asegurarlo, no parece que sea suficiente limitarse a relatar, hasta el infinito y sin aportar nada nuevo, el potente fogonazo cordimariano que aconteció en Fátima en el bendito 1917. Fátima, sí⁷; pero pensamos que –una vez más– la fidelidad no consiste meramente en un preservar y un repetir; que Fátima no lo es todo, sino la cumbre de una devoción multiseccular y, desde luego, nunca un punto y final sino más bien un punto de partida; en suma, que la fidelidad a un testimonio no está en retenerlo, sino en acrecentarlo, y que la mejor tradición es la que progresa⁸.

⁵ LG, 58

⁶ Cfr. H. MARÍN, *El Corazón de María en el Magisterio de la Iglesia*, COCULSA, Madrid 1960.

⁷ Sobre la autenticidad de los acontecimientos, Joaquín María Alonso defiende que Fátima “ha obtenido las garantías más seguras de autenticidad eclesial que jamás obtuvieron hechos semejantes en la Iglesia”: milagros, documentos magisteriales incluso pontificios, e incluso en el decurso del Vaticano II, la visita de Pablo VI (cfr. J. M. ALONSO, *Fátima. Historia y mensaje. Una primera lectura*, Cor Mariae Centrum, Madrid 1976, 91-94). Si la prosiguiéramos hasta nuestros días, una enumeración se haría interminable, pero pensamos que difícilmente puede imaginarse un reconocimiento más terminante que el contenido en las siguientes palabras de Benedicto XVI: “[La aparición de la Santísima Virgen en Fátima fue] Un designio amoroso de Dios; no depende del papa, ni de cualquier otra autoridad eclesial [...]. ‘No fue la Iglesia quien impuso Fátima –diría el Cardenal Manuel Cerejeira, de venerable memoria-, sino que fue Fátima la que se impuso a la Iglesia’” (BENEDICTO XVI, “Discurso” V.2010, AAS 102, Editrice Vaticana, Vaticano 2010, 339; la cursiva es nuestra).

⁸ “El mero repeticionismo equivale a una traición al mensaje mismo y a un fraude al hombre” (K. RAHNER, *Escritos de teología*, X, Taurus, Madrid 1961,12).

Creemos sinceramente que, para que dé fruto el árbol de la piedad, de la espiritualidad cordimariana, no nos basta con la estupefacción de aquellos (y de otros) acontecimientos carismáticos, sino que necesitamos una estupefacción que será mucho mayor cuando acudamos a encontrar la raíz de todo ello.

La raíz teológica, queremos decir. Toda espiritualidad hunde sus raíces en el plano doctrinal, lo mismo que no hay caridad sin verdad. Justamente una de las más exactas formulaciones que se pueden dar a esta nuestra espiritualidad del Corazón de María es la exhortación, elemental e incontestable como el balbuceo de un niño, que nos hace San Juan: “Amemos, porque él nos amó primero” (1 Jn 4,19).

En el Corazón de María, nos está amando Dios. María es el rostro femenino de la ternura de Dios. Y se equivocan o mienten quienes nos hablan de contraposición, o rivalidad, o incompatibilidad, o competencia, o, todavía más, de *mariolatría*⁹, porque no han entendido la fórmula de oro *ad Jesum per Mariam*, o, si se prefiere, su equivalente en la escuela francesa, que es la de “Jesús que vive en María”. Dios, que –como es sabido– con frecuencia aparece en el Antiguo Testamento con características maternas, nos ama con un corazón humano masculino en el Corazón de Jesús y con un corazón humano femenino en el Corazón de María. ¿No podremos ver, en el Corazón de María, un a modo de *embajador* del Corazón de Jesús? Por emplear palabras de Benedicto XVI (dirigidas a la Señora de Fátima), “quieres a todos con amor materno, que fluye del mismo corazón de Dios Amor”¹⁰. Si –de acuerdo con la tradición patrística– hablamos de Jesús como el sol y María como la luna –cuya función no es emitir luz propia, sino reflejar la del sol–, ¿qué inconveniente hay en aceptar que el Corazón de María

⁹ “No se debe reprochar a nuestro beato, ni a la Iglesia con él, el entusiasmo que ha consagrado al culto de la Virgen; ese entusiasmo jamás alcanzará el nivel del mérito [...]. No se incurrirá jamás en una ‘mariolatría’, como jamás quedará el sol oscurecido por la luna” (PABLO VI, “Homilía” en la beatificación de Maximiliano María Kolbe: AAS 63, Editrice Vaticana, Vaticano 1971, 821). “Nunca podremos cumplir plenamente nuestro deber de venerar a María, cuyo derecho a tales honores sobrepasa nuestros límites y nuestras posibilidades” (IBÍDEM, “Homilía” del 15.VIII.1964: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1964, consultado el 15-IX-2012). O, en palabras de S. Buenaventura: “Nadie puede ser demasiado devoto de María” (S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4).

¹⁰ BENEDICTO XVI, “Homilía” del 12-V-2010, *L’Osservatore Romano*, 16-V-2010, 12.

nos refleja el amor del Corazón de Jesús? Quien no acepte la doctrina de la mediación mariana estará despojando a María, sí, pero mucho más estará despojando a Dios; porque la mediación mariana es un aspecto, o un destello, o un fragmento, de la mediación de Cristo; no está en competencia con ésta, sino que le es interior. La mediación mariana es una obra divina; es más: o mucho nos equivocamos, o la mariología forma parte de la cristología.

Decimos, sí, que la espiritualidad arraiga en la teología. Si se nos admite la legitimidad –nos parece clara– de aplicar al Corazón de María el “él nos amó primero” que S. Juan refiere al Señor, apreciemos a continuación que en esa realidad arraiga la invitación a amar por nuestra parte: “amemos, *porque él nos amó primero*”; y esta radicación permanece válida tanto si consideramos la exhortación *amemos* referida al amor a Dios como si –como el contexto parece imponer– la consideramos referida al amor fraterno¹¹. La teología dogmática nos hace falta, así, para la espiritualidad, para la moral, para todo: y amaremos a Dios, a María o al hermano cuando nos demos cuenta de que somos amados por Dios en el Corazón de Jesús, en el Corazón de María. Sin el amor antecedente de Dios –sin la teología dogmática–, S. Juan se hubiese quedado sin argumentos. El amor no va de suyo, sino que tiene que tener una razón, y la razón más ordinaria es ésta: el amor antecedente del otro¹².

Y es el caso que la profundización teológica en la cuestión del Corazón de María ha sido habitualmente descuidada desde San Juan Eudes acá, y ni siquiera Fátima parece haber sido suficiente revulsivo¹³. Se han multiplicado –como debía ser– las obras de índole devocional; aunque con un repunte en torno a 1942 (consagración del mundo por Pío XII), la fundamentación teológica ha sido dolorosamente descuidada; acaso el Vaticano II con que el Señor nos ha bendecido entre tanto esté más bien intonso en lo que se refiere al Corazón de María.

¹¹ Agradezco al profesor Antonio García-Moreno la amabilidad con que atendió una consulta mía sobre el particular.

¹² “Nada hay, en efecto, que mueva tanto a amar como el pensamiento, por parte de la persona amada, de que aquel que la ama desea en gran manera verse correspondido” (S. J. CRISÓSTOMO, *Homilía 14*, 1: PG 61, 497).

¹³ Cfr. J. M. ALONSO-J. M. CANAL, *La Archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias. Historia crítica y contenido doctrinal*, COCULSA, Madrid 1959, 283-338.

Nosotros, no obstante, no elaboraremos aquí el estudio, tan deseable¹⁴, que pudiera llevar por título “El Corazón de María en *Lumen gentium*”; sino que nos limitaremos a explorar la cuestión del objeto de esta devoción, o, en otras palabras: ¿qué es el Corazón de María?

Lo haremos de la mano del P. Joaquín María Alonso, gran figura grandemente olvidada¹⁵. Creemos, en efecto, que, entre otros notabilísimos méritos que posee, es el autor que con mayor hondura y mayor extensión ha tratado contemporáneamente el tema.

Aun así, no practicaremos el *seguidismo*: no hemos buscado conocer el pensamiento cordimariano de Alonso: hemos buscado la verdad; las respuestas a las preguntas de fondo que nos acuciaban a nosotros a propósito de esta cuestión del objeto de nuestra devoción. Y lo dicho supone un enfoque personal y, por lo mismo: la aparición de otros autores con algunas aportaciones; una sistematización propia para responder –bajo la guía acreditada del claretiano– a preguntas seleccionadas en función de nuestras personales (y más actuales) preocupaciones; y, por descontado, algún punto de disenso, porque, a nuestro leal saber y entender, el amor a la verdad es por completo incompatible con la neutralidad, por más respetuosa que ésta quiera presentarse¹⁶.

¹⁴ Y que proponemos a quien desee recoger el guante.

¹⁵ Cfr.: E. BAREA, “El Padre Joaquín María Alonso Antona”, *EphMar* 51 (2001) 57-58; L. M. BOMBÍN, “Rev. Patri Ioachim Mariae Alonso, C.M.F.”, *Claretianum* 6 (1966) 5-15; P. BROGERAS, *El Corazón de María, del olvido a la evocación: clave mariológica del P. Joaquín María Alonso*, Facultad de Teología del Norte de España/Sede de Burgos, Burgos 1999; D. FERNÁNDEZ, “In memoriam”, *EphMar* 32 (1982) 5-8; IBÍDEM., “R. P. Joaquín M. Alonso, CMF”, *EphMar* 32 (1982) 273-285; IBÍDEM., “Bibliografía del P. Joaquín M. Alonso, CMF”, *EphMar* 32 (1982) 286-300; IBÍDEM., “In pace Christi. Joaquín María Alonso, CMF (1913-1981), insigne mariólogo español”, *Marianum* 44 (1982) 234-244; IBÍDEM., “Aportación decisiva a la mariología sistemática del P. Joaquín María Alonso, CMF”, *Estudios Marianos* 56 (1991) 349-367 (en adelante, *EstMar*); F. JUBERÍAS, “Aspectos significativos de la vida cordimariana en algunos claretianos más destacados”, en VV. AA., *Espiritualidad cordimariana de los misioneros claretianos*, Vic, Barcelona 1988, 159-190; P. LARGO, “Ad rerum gestarum memoriam. Los cincuenta años de andadura de Ephemerides Mariologicae”, *EphMar* 51 (2001) 11-40; E. LLAMAS, “En los 50 años de la fundación de Ephemerides Mariologicae”, *EphMar* 51 (2001) 106-114; IBÍDEM., “Recuerdo de nuestros difuntos. P. Joaquín María Alonso, C.M.F.”, *EstMar* 47 (1982) 347-351.

¹⁶ En la sede de Burgos de la Facultad de Teología del Norte de España se cuentan ya dos tesis de licenciatura: P. BROGERAS, *El Corazón de María, del olvido a la evocación: clave mariológica del P. Joaquín María Alonso. Tesis de licenciatura* (dir. E. Bueno de la Fuente), Facultad de Teología del Norte de España/Sede de Burgos, Bur-

La cuestión que abordamos primariamente hoy, la cuestión del objeto de la devoción, o, en otras palabras, qué sea eso del Corazón de María, puede parecer fácil y es, en cambio, más bien enmarañada. Pero nosotros necesitamos saber a qué rezamos u ofrecemos reparación o nos consagramos cuando rezamos, ofrecemos reparación o nos consagramos al Corazón Inmaculado de María. Hemos de saber de la especificidad y de la legitimidad de esta devoción: si es o no es algo circunscrito y peculiar el Corazón de María, si da lo mismo hablar del Corazón de María que hablar de María¹⁷, si hay diferencias, y, en caso de haberlas, si eso que dice la primera expresión y no dice la segunda es algo que realmente nos interesa. Estamos ventilando, nada menos, la cuestión de la especificidad y la cuestión de la legitimidad de nuestra querida devoción: que la devoción *sea algo* y que *ese algo importe*.

¿Qué es el Corazón de María? Es la pregunta de la que depende todo en la devoción cordimariana. Lo cierto es que nosotros, que, en el curso de nuestros trabajos, hubiésemos querido entrar en las cuestiones más directamente espirituales –y, en particular, en la hermosísima cuestión de la consagración al Corazón de María–, no hemos podido pasar adelante sin antes examinar morosamente la cuestión del objeto. Era una incógnita previa que se hacía imprescindible comenzar por despejar: y sin despejarla, no había nada que hacer. “Quien busca halla” (Mt 7,8). Describir al curioso la belleza impar de la perla preciosa que hemos hallado es el cometido de estas páginas que con ilusión se preparan.

gos 1999; y la nuestra: M. RUIZ TINTORÉ, *Fundamentos dogmáticos de la devoción al Corazón de María, en la obra del P. Joaquín María Alonso (Tesis para la obtención del grado de licenciatura en teología dogmática)*, dir. J. L. Cabria Ortega, Facultad de Teología del Norte de España/Sede de Burgos, Burgos 2012. Existe otra que se cuestiona algunos pareceres de Alonso fuera ya de la temática cordimariana: J. M. VILLALBA, *Relaciones trinitarias de María en el Cardenal Pierre de Bérulle*, tesis de licenciatura (dir. A. Andrés Ortega), inéd., Facultad de Teología del Norte de España/Sede de Burgos, Burgos 1971. Es, asimismo, posible que en breve se presente en Nîmes otra tesis de temática afín a la nuestra.

¹⁷ Alonso escribe: “Más de una vez hemos leído libros sobre el Corazón de María en los que el hablar del Corazón de María no era más que una ocasión para hablar de la Virgen [...]. Sabemos que constituye un tópico el decir que para la mayoría de nuestros oradores sagrados era lo mismo hablar de la Virgen que hablar del Corazón de María, ya que la sustitución era perfecta y ordinaria” (J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, *Ad Maiora* 9 (1956), 41-42).

1. En la Sagrada Escritura

Desechando toda exhaustividad, sólo destacaremos aquí, del Antiguo Testamento, Jr 31,33-34¹⁸; Ez 11,19-20¹⁹; 36,25-27²⁰. Anuncian, nada menos, la Nueva Alianza que se realizará en Jesucristo, cuando, por el Bautismo, la donación del Espíritu Santo suprimirá la distancia entre el corazón y la Ley; cuando Él, cancelando la división en el alma del creyente, lo renovará desde el interior –que es el corazón–, y con ello le tornará posible el cumplimiento de la Ley, porque se la introducirá en el corazón en forma de gracia.

Joaquín María Alonso, de la mano de San Juan Eudes, ha visto en la espiritualidad cordimariana esa renovación del corazón prometida en el Antiguo Testamento, posible sólo por la colación del Espíritu Santo, realizada en el Nuevo Testamento y cumplida en María en su “última plenitud”²¹. Por eso, los textos del *corazón nuevo* pueden ser tomados también como base para nuestra espiritualidad cordimariana.

El Nuevo Testamento nos ofrece un privilegio de oro: tres versículos alusivos expresos, que nos confirman en la más genuina autenticidad evangélica de nuestra devoción. Se trata de: Lc 2,35, incluido en la profecía del anciano Simeón: [“Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción] –iy a ti misma una espada te atravesará el alma!– a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones”; Lc 2,19: “María, por su parte, guardaba todas estas cosas, y las

¹⁸ “Ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahvéh–: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: ‘Conoced a Yahvéh’, pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande –oráculo de Yahvéh– cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme.”

¹⁹ “Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios.”

²⁰ “Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas.”

²¹ Cfr. J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, COCULSA, Madrid 1958, 18-21.

meditaba en su corazón”; y Lc 2,51: “Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón”.

Comenzando por Lc 2,35, es cierto que no menciona expresamente el corazón, pero eso sólo constituiría una objeción si admitiésemos que el objeto de la devoción es el corazón de carne.

La interpretación tradicional es bien conocida. En la pasión de Cristo, María sufrirá bien unida a su Hijo. La conceptualización teológica o estatuto soteriológico del dolor de María tardará en desarrollarse, y la palabra *corredención* no entra en el vocabulario mariológico hasta el siglo XV, ni es suficientemente desarrollada hasta el siglo XIX y aun el XX, pero ello no impide en absoluto una captación intuitiva y patética del dolor de la madre del Crucificado. De hecho, de siempre el Corazón de María ha sido preferentemente empleado para emblematizar aquellos sufrimientos de la pasión; de ahí la representación iconográfica más frecuente: con cinco o siete espadas, o, desde la aparición de Pontevedra (1925), con corona de espinas. En fechas recientes, se han propuesto diversas alternativas exegéticas para el versículo²².

El P. Alonso ha recogido la interpretación tradicional, pero ha hecho algunas observaciones valiosas. Nos argumenta que el versículo

es igualmente de un gran interés mariológico, ya que en él aparece con insospechada profundidad la asociación interior de María a toda la obra salvífica de su Hijo. Todo lo que se cumple en el cuerpo paciente del Hijo, se cumple también en el corazón y en el alma de la madre²³.

Recoge, en esta última frase, todo un caudal enorme de tradición que se compendia en la formulación de San Jerónimo: “Cuántas lesiones sufrió Cristo en su cuerpo, otras tantas sufrió María en su corazón”²⁴.

²² Cfr., por ejemplo: J. ESQUERDA, “El Corazón de María, memoria contemplativa de la Iglesia”, *Marianum* 66 (2004) 659-698; J. GARCÍA, *Mariología*, BAC, Madrid 1995, 110-112; P. FRANQUESA, “La figura de María en Lucas (Lc 2,19.51 y 2,35)”, en: A. APARICIO (ed.), *María del Evangelio. Las primeras comunidades cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994, 251-256; B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 2001, 91-92.

²³ J. M. ALONSO, “Inmaculado Corazón”, en: FIORES, S.-MEO, S.-TOURÓN, E. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993, 941-952.

²⁴ S. JERÓNIMO, *Ep. IX ad Paulam: PL* 30, 131.

Alonso ha percibido que la formulación lucana ha desconcertado a los teólogos por su propia profundidad, pero él ha hallado en la tradición la garantía para leerlo en términos de cooperación en la Redención:

El contexto mesiánico en que el versículo 35a aparece nos ofrece la figura de María, en el ámbito de la salvación, con una dimensión ‘supra-personal’. Valórese luego como se quiera, es necesario partir de ese hecho señalado por el texto de Lucas. Tal vez sea su misma fuerza ‘teológica’, encontrada en una tradición tan primitiva, la que retraiga a tantos exégetas a [*sic*] dar un mayor contenido al texto. Pero piénsese en que, ya en la primera mitad del siglo II, la tradición cristiana va a ver la figura de María envuelta en los destinos sociales salvadores. ¿Hubiera esto sido posible sin esa indicación de los textos lucanos?

Y si esto es así, entonces Lucas no nos ofrece solamente una figura de María que sería la perfección típica de Sara o Ana, sino verdaderamente, de un modo real, también aparece ya la nueva Eva asociada al nuevo Adán. La tradición que se adueñó tan pronto de estas ideas fue guiada por Lucas²⁵.

De igual modo, ha situado la asociación de María a la Redención en la perspectiva escatológica que la misma Redención supone; en efecto, refiere la profecía de Simeón –en su conjunto– a la discriminación por el Juicio de Dios escatológico; la Redención, aunque cumplida en el Calvario, sigue adelante hasta el discernimiento último de la Parusía:

Todo el conjunto, es decir, tanto el destino trágico del Niño, cuanto el dolor acerbo de la Madre, tienen un mismo fin: la discriminación del juicio de Dios escatológico. Sería, creemos, disminuir indebidamente la plenitud literal del texto, el reducirlo al momento de la Pasión de Cristo [...]. Se contempla todo el panorama vastísimo de una Redención mesiánica, cumplida de una vez para siempre en la muerte de Cristo (Hb 10,14), pero que se continúa en su actuación hasta la parousía, hasta el

²⁵ J. M. ALONSO, “Die Mutter Jesu im Neuen Testament. Una síntesis de mariología bíblica neotestamentaria”, *EphMar* 22 (1972) 106-107.

último discernimiento escatológico. Simeón une a la Madre con el Hijo en todo este destino salvador²⁶.

A renglón seguido, destaca la relevancia del versículo para la teología del Corazón de María, y especialmente para la colaboración en la Redención, para la *compasión* de María y, de resultas, para nuestra reparación cordimariana:

Ahora bien, las consecuencias ‘teológicas’ de este texto en relación con nuestro tema [la reparación cordimariana] son incalculables. Porque en él encuentran un fuerte y real fundamento escriturístico: que la asociación activa reparadora del Corazón de María a la obra de reparación del Hijo es real; es una ‘com-passio’ activa; [...] que el fundamento de nuestra ‘compasión’ con María y hacia María encuentra aquí la realidad y el sustento ‘simbólico’²⁷.

Examinaremos a continuación Lc 2,19.51. Basado en estos versículos, San Juan Eudes pudo decir, con rotundidad, que “no es una cosa nueva la devoción al Santísimo Corazón de la Virgen María. Es tan antigua como la religión cristiana y el Evangelio”²⁸.

Alonso explica que se han ofrecido tres interpretaciones básicas²⁹. La primera es la histórica. Se ha defendido no pocas veces que en ambos versículos se encuentra de manifiesto la voluntad de Lucas de indicar de dónde ha tomado las informaciones que suministra sobre estos *evangelios de la infancia*.

²⁶ J. M. ALONSO, “El Corazón de María en la teología de la reparación”, *EphMar* 27 (1977) 315.

²⁷ *IBÍDEM*.

²⁸ JUAN EUDES, *Oeuvres complètes, t.VIII*, Lebrun-Dauphin, Paris 1902, 411-412. Y es curiosa la coincidencia, incluso en la expresión, con unas palabras recientes de Benedicto XVI, que se refiere al culto al Corazón de Jesús: “El fundamento de esta devoción es tan antiguo como el mismo cristianismo”; la explicación es que “este misterio del amor de Dios por nosotros no constituye sólo el contenido del culto y de la devoción al Corazón de Jesús: es, al mismo tiempo, el contenido de toda verdadera espiritualidad y devoción cristiana” (BENEDICTO XVI, “Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús con motivo del L aniversario de la Encíclica Haurietis aquas”, 15-V-2006, AAS 98, Editrice Vaticana, Vaticano 2006, 458-462).

²⁹ Partimos de J. M. ALONSO, “Inmaculado Corazón”, o. c., 943-944, pero añadimos otras informaciones.

En la actualidad, esa interpretación más se desestima que se defiende. Un trato directo de Lucas con la Virgen se considera más que improbable. Algo más verosímil, quizás, se considera la posibilidad de que hayan re-vertido en el tercer Evangelio, de forma indirecta, confidencias tenidas por María con otra u otras personas. Entre otros elementos de juicio, parece ser que hay que tener en cuenta que Lucas muestra un apreciable desconocimiento de las condiciones históricas, sociales, culturales del marco que describe. Y, no obstante, no dejamos de preguntarnos si el género literario al que se adscriben los relatos de la infancia de Jesús no hace prescindibles ciertas exactitudes que es en otros géneros donde habría, si acaso, que buscarlas.

Otra interpretación es de naturaleza sapiencial. Se debe tener, por supuesto, presente esta interpretación, con arreglo a la cual la actitud de María es la actitud propia de los sabios, que realizan un ejercicio de memoria activa, cordial, incisiva, recordando en la mente y en el corazón los hechos pasados y extrayendo de ellos sus implicaciones para el presente. Y es, a la verdad, una interpretación tan obvia que no requiere mayores comentarios³⁰.

En tercer lugar están quienes enjuician los versículos de nuestro interés como formas literarias características del género apocalíptico, y se aduce, por ejemplo, el paso en que Daniel, tras la visión del *hijo del hombre*, relata: “Yo, Daniel, quedé turbado por estos pensamientos y se me demudó el color del rostro; pero lo guardé todo en mi corazón” (Dn 7,28). *Guardar algo en el corazón* será, según esto, una paremia que se emplea para llamar la atención sobre lo que se narra³¹. Habría que entender, quizá, que el lector debe hacer lo propio, alojando también en el corazón los contenidos que se ven recalcados por la fórmula.

Nos preguntamos, no obstante, si cabe adscribir al género apocalíptico estos relatos de la infancia. Y, en cualquier caso, téngase presente que la interpretación no da cuenta de un elemento primordial, la especificación *symbollosa, conferens* –de la que ahora nos hemos de ocupar–.

³⁰ Cfr. A. SERRA, “Motivi sapienziali in Lc 2,19.51”, *EphMar* 31 (1969) 248-259; IBÍDEM, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982.

³¹ Cfr. J. M. ALONSO, “Inmaculado Corazón”, o. c., 944.

Los versículos dicen así: “María, por su parte, guardaba todas estas cosas (*rhémata*), y las meditaba (*symbolousa*) en su corazón” (Lc 2,19); “su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas (*rhémata*) en su corazón” (Lc 2,51).

Nos interesa fijarnos, a continuación, en algunas especificaciones de detalle, concernientes a los términos transliterados.

Symballein designa la acción de *meditar, comparar, confrontar, sopesar, interpretar, ponderar, colacionar*. Vale tanto como *poner juntas* unas cosas y otras, verlas en su relación y su conjunto, entenderlas desde nuevos puntos de vista. La misma raíz se encuentra en la palabra *symbolon* (el símbolo), que viene a ser la *carta de la fe*, ya que, confrontando los componentes de la fe propia con los componentes de la de otro, los cristianos vienen a reconocerse, como se hacía con aquellas dos piezas de un mismo objeto que, rotas, se entregaban a dos personas para que en el futuro pudiesen acreditarse la una ante la otra. Se puede describir de la siguiente forma:

Meditar tiene aquí el sentido de ‘enfrentar’, poner frente a frente, unas cosas con otras, comparar entre sí (o con otros acontecimientos o palabras) lo que se conserva porque ha dejado huella profunda y duradera. *Lc 2,19* incluye una precisión sobre el modo como se guardan las cosas: relacionándolas unas con otras, ponderándolas. María no hace depender su fe/aceptación de una comprensión previa (racionalismo), pero tampoco es un fideísmo; se fía e interioriza, cree y conserva cuidadosamente todo³².

Se trata, pues, de un ejercicio de la memoria continuado y, sobre todo, activo. El *depósito* de lo contemplado, vivido, leído, no queda como un mero sedimento en un estrato insignificante de la persona, sino que, al contrario, se constituye en eje, en criterio de valoración y de visión, en fuente que mana siempre en la persona de alguien que recuerda, pero no solamente recuerda.

Nos parece que la actitud de María que se describe con el participio *symbolousa* queda designada con justeza en el término *rumia*, tal como

³² J. L. CABRIA, *Virgo audiens. María, oyente de la Palabra de Dios*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2008, 29.

–a propósito, justamente, de Lc 2,19– lo hacen Alonso³³ y Juan Esquerda Bifet, y tal como, en la tradición monástica, se aconseja hacer con versículos de la Palabra divina³⁴.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de toda esa contemplación activa de María? En el texto griego está expresado con el sintagma *ta rhémata* en ambos versículos. *Rhéma* vale tanto como *palabra*, y en griego bíblico, además, como *suceso*, *cosa*³⁵.

San Jerónimo había trazado con mano maestra una triple referencia –perfectamente armónica con el valor doble que señalamos aquí– a la actitud de María de meditación de lo *leído en la Escritura*, lo *oído del ángel* y lo *visto en la experiencia*. Son palabras de oro:

Meditando en su corazón, se daba cuenta de que las cosas leídas se armonizaban con las palabras del ángel [...]. Veía al niño recostado [...], aquél que era el Hijo de Dios [...]. Lo veía recostado, y ella meditaba las cosas que había oído, las que había leído y las que veía³⁶.

Rhémata, pues, por léxico, por exégesis y por teología, comprende tanto lo oído (las palabras) como lo visto y experimentado (las cosas); o, si se quiere ver así, lo que María ha leído en la Escritura, lo que ha oído de unos y de otros –de Gabriel, de Isabel y Zacarías, de los pastores...– y lo que ha visto y palpado. “Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, pues la vida se manifestó” (1 Jn 1,1-2). Todo eso es lo que, como un tesoro infinito, se guarda en el Corazón de María: porque, también, “donde esté vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón” (Mt 6,21).

³³ Cfr. J. M. ALONSO, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión. Una síntesis teológica”, en: J. M. CANAL, *La consagración a la Virgen y a su Corazón*, COCULSA, Madrid 1960, 91.

³⁴ Éstas son las palabras de Esquerda: “Meditar era, pues, para María, poner algo ‘con’ y ‘juntamente’ (sym) para ‘confrontar’ (ballousa), como quien busca una nueva luz. De esta manera, la Palabra de Dios se convertía en sus mismos latidos, de modo repetitivo y sincrónico, como quien ‘rumía’ o mastica algo para encontrar su verdadero sabor”. (Cfr J. ESQUERDA, o. c., 34)

³⁵ Es la información que proporciona M. GUERRA, *El idioma del Nuevo Testamento*, Aldecoa, Burgos 1981, 126.

³⁶ S. JERÓNIMO, *Homilia de Nativitate Domini: CCL 78*, 527.

Si volvemos, ya, a preguntarnos por la significación global atribuible a Lc 2,19.51, nos parece que lo que, en substancia, se debe mantener es lo que defiende el P. Alonso cuando expresa:

María está situada en el centro de la reflexión cristiana sobre los misterios de la infancia de Jesús [...]. El corazón de María, según las fuentes evangélicas, aparece como la cuna de toda la meditación cristiana sobre los misterios de Cristo³⁷.

Todo un Juan Pablo II dirigió a María las siguientes palabras:

El evangelista dijo de ti: ‘María guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón’. Tú eres la memoria de la Iglesia y la Iglesia aprende de ti, María, que ser madre significa ser una memoria viva, es decir, guardar y meditar en el corazón las experiencias gozosas, dolorosas y gloriosas³⁸.

2. La cuestión del objeto de la devoción

A la hora de entender el objeto de las devociones a los SS. Corazones, los tratadistas han solido alinearse, bien en la tendencia iniciada por la escuela francesa y, en particular, San Juan Eudes, bien en la línea característica de los teóricos de las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita María. Para los teóricos de Paray-le-Monial, el Corazón de Cristo –ya que, en primer término, se ocupan sólo de este Corazón– es su corazón de carne como símbolo de su amor; la línea eudista se acerca a un concepto mucho más espiritualizado, en particular cuando se destaca el llamado por Eudes *corazón divino* de María, que puede entenderse como la inhabitación trinitaria en el alma de la Virgen. Entre ambas tendencias se mueve, ya hasta hoy, la historia doctrinal de las devociones, entre Escila y Caribdis, “entre la pura fisiología y el puro emblema”³⁹: tantas veces excesiva, miopemente

³⁷ J. M. ALONSO, “Inmaculado Corazón”, en *NDM*, o. c., 944.

³⁸ JUAN PABLO II, “Homilía” en la solemnidad de Sta. María, Madre de Dios, I.I.1987, AAS 79, Editrice Vaticana, Vaticano 1987, 1149.

³⁹ J. M. ALONSO, *Sobre una teología del Corazón de María*, o. c., 40.

apegada a un concepto de *corazón* unívoco, que es la víscera cordial –imbuida de simbolismo–, e incapaz de entender otra cosa; y en otras ocasiones, demasiado evanescente, vaga, sin asideros humanos, incurra en *angelismo* por excesiva renuencia a aceptar los motivos sensibles, y en riesgo de perder su simbolismo en imprecisión y metáforas, como el propio Joaquín María Alonso reconoce⁴⁰.

He aquí, por tanto, el marco histórico del problema. Pero el problema sigue desafiándonos: ¿qué hacer con el corazón de carne?

Ésa es la base de la cuestión; junto a esa pregunta principal, se plantean otras, y señaladamente la de qué podemos admitir como simbolizado por el Corazón: si la vida interior de María, su afectividad, su amor o todo ello; así como la de qué amor se encuentra concernido: si el amor a Dios, el amor a los hombres o ambos.

3. Las respuestas

Alonso explica las razones de la formación de la tendencia *fisicista* en los tratadistas de Paray-le-Monial, todas explicables por la necesidad de apología de aquella devoción recién manifestada. Pero se queja numerosas veces del *monopolio* ejercido por esa tendencia. Hay más formas posibles para la devoción: “La devoción al Corazón de Jesús no puede reducirse a ‘una’ de las formas históricas de su aparición en la historia [*sic*]”⁴¹. Le subleva la actitud de tomar la modalidad parediana como una cúspide en relación con todo lo que históricamente la precede y sucede; como única forma de explicar el contenido doctrinal de la devoción. Las revelaciones de Paray pasan a ser lo primero, y la Escritura y la tradición están –de hecho– en segundo lugar. Asegura que quienes identifican la devoción al Corazón de Jesús con una *forma de manifestación* –como es Paray-le-Monial– la empobrecen y la reducen a una circunstancia histórica, que luego se aspira a

⁴⁰ Cfr. J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 275-276.

⁴¹ J. M. ALONSO, “Los criterios de valoración histórica en la historia de la devoción al Corazón de Jesús”, en: SOCIEDAD TEOLÓGICA DE LOS SAGRADOS CORAZONES, *La encíclica “Haurietis aquas”*. *Comentarios teológicos*, COCULSA, Madrid 1958, 102-104. Cfr. también J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 239.

imponer como criterio, y criterio para lo pasado y lo futuro⁴². Denuncia el error apriorista que se encierra en la práctica habitual de tomar una manifestación de la devoción y juzgar según ella las demás, incurriendo así, no sólo en un simple anacronismo, sino también en una absolutización excluyente que no es posible admitir⁴³. Declara la ilegitimidad de imponer simbolismos preformados a la Sagrada Escritura por una abusiva canonización de los datos de Paray-le-Monial⁴⁴.

Nosotros nos sentimos en completo acuerdo con el P. Alonso. Nos parece, de hecho, que la fijación de la devoción en una de sus formas equivale a sustraerle su capacidad de *entrañarse* en otros momentos de la historia y en otros lugares del mapa. Nos parece que ese exclusivismo tiene más que ver con la letra que mata que con el Espíritu que da la vida. Es más: nos parece que Benedicto XVI ha dado la razón a nuestro claretiano al enseñar que el símbolo del corazón traspasado de Cristo es una “expresión histórico-devocional”⁴⁵ de la adoración del amor de Dios.

Por su parte, San Juan Eudes no se había sentido obligado a ceñirse al corazón de carne; para él, lo que contaba sobre todo era el *corazón divino* de María; se trata –si queremos reconducirlo a una categoría más usadera– de la inhabitación trinitaria en el alma de María, e importa mucho señalar que, entendido el Corazón así, la concepción del santo se caracteriza por una amplitud mucho mayor a la hora de explicar el objeto y el contenido de la devoción.

La concepción de San Juan entraña un peligro, nos dice Alonso, en el que *hoy* (escribe en 1960) se está incurriendo, y es el de que, frente a la materialización abusiva del objeto de la devoción, se caiga en otro extremo, a saber, una evaporación tal del objeto, que la devoción, ingrávida hasta la pérdida de la identidad y de la nota específica que indispensablemente demanda para ser *algo*, simplemente desaparezca como tal devoción⁴⁶.

⁴² Cfr. J. M. ALONSO, “Carne y espíritu en el culto al Sagrado Corazón de Jesús”, *La Ilustración del Clero* 49 (1956) 369.

⁴³ Cfr. J. M. ALONSO, “Los criterios de valoración histórica en la historia de la devoción al Corazón de Jesús”, o. c., 106.

⁴⁴ Cfr. J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 148-149.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús con motivo del L aniversario de la Encíclica Haurietis aquas*, o. c., 460.

⁴⁶ Cfr. J. M. ALONSO, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión”, o. c., 35-36.

Nosotros entendemos que si falta la *especificidad*, falla la *legitimidad* de las devociones a los Sagrados Corazones. A nosotros, en verdad, nos parece obvio que, si se abandona por completo el corazón, la devoción al Corazón de María pierde toda su especificidad, y pasa a no distinguirse en absoluto de la devoción a María, y si eso es así, entonces lo que se impone es, paladinamente, abandonarla. Si la devoción al Corazón de Jesús o al de María se convierte en una suerte de objeto interpuesto que nos impide ver el amor de uno y otro o la persona de uno y otro, entonces se ha incurrido en un fisicismo dañino; y si la devoción olvida su raíz simbólica, que la liga ineludiblemente al símbolo cordial, entonces ha perdido su objeto, ha perdido su especificidad, y ha dejado de ser devoción a los Sagrados Corazones para ser otra cosa o, quizás, ninguna cosa.

Por lo demás, otra diferencia importante entre el entendimiento parediano⁴⁷ y el eudista del objeto tiene que ver con qué es lo simbolizado por el Corazón. La tendencia parediana veía, como objeto propio, el amor solamente; lo demás –virtudes, afectividad en general, movimientos del alma, etc.–, había, si acaso, que incluirlo a título de extensión, a menudo tan ilimitada, que más bien parece metáfora. Para San Juan Eudes, el amor no es el “objeto total e integral, que luego haya que ‘ampliar’ por una especie de concesión ulterior”, sino “una, aunque principal, de las muchas cosas”⁴⁸. El simbolismo del Corazón en San Juan Eudes es integral, mucho más amplio y comprehensivo.

Para Eudes, el corazón es el centro de la persona, la *punta del espíritu* –es su propia expresión– en la que se opera el encuentro con Dios; es el fondo y lo más íntimo del alma, donde mora e influye la gracia santificante; es un lugar, además de originario, originante; no sólo estático, sino también dinámico. Es, en resumen del P. Alonso, “el fondo del alma, la punta viva del espíritu, toda la acción sobrenatural de Dios en ese fondo, y aun la misma persona, en cuanto es considerada en el mismo origen de su ser íntimo”⁴⁹.

En la síntesis de Joaquín María Alonso, el Corazón divino es para Eudes “el mismo Corazón ‘corporal’ y el mismo Corazón ‘espiritual’, en cuanto

⁴⁷ Gentilicio usado para Paray-le-Monial.

⁴⁸ Cfr. J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 217-261.

⁴⁹ J. M. ALONSO, “Los criterios de valoración histórica en la historia de la devoción al Corazón de Jesús”, o. c., 59.

vivificados por la gracia increada de la presencia inhabitante de las divinas Personas”⁵⁰. El Corazón divino de María presentado por Eudes, y defendido por Alonso, debe describirse como el reinado y la vida de las tres divinas Personas en el Corazón de María⁵¹.

“Su Corazón, dice San Juan Eudes, siendo la parte más noble de su cuerpo y de su alma, es el que ha hecho en Ella todas las grandes cosas que en Ella han sucedido”⁵². De aquí extrae la sublimidad del Corazón de María. Como expone en dos textos definitivos que Alonso ha citado con frecuencia:

Su corazón es la fuente y el principio de todas las grandezas, excelencias y prerrogativas que la adornan, de todas las cualidades eminentes que la elevan por encima de todas las criaturas, como el ser hija primogénita del eterno Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo y templo de la santísima Trinidad [...]. Quiere decir también que este santísimo corazón es la fuente de todas las gracias que acompañan a estas cualidades [...] y además que este mismo corazón es la fuente de todas las virtudes que practicó [...]. ¿Y por qué su corazón es la fuente de todo esto? Porque fueron la humildad, la pureza, el amor y la caridad del corazón los que la hicieron digna de ser la madre de Dios y consiguientemente poseer todas las dotes y todas las prerrogativas que han de acompañar a esta altísima dignidad⁵³.

Deseamos honrar en la Virgen madre de Jesús no solamente un misterio o una acción, como el nacimiento, la presentación, la visitación, la purificación; no sólo algunas de sus prerrogativas, como el ser madre de Dios, hija del Padre, esposa del Espíritu Santo, templo de la santísima Trinidad, reina del cielo y de la tierra; ni *tampoco su dignísima persona*, sino que deseamos honrar en ella ante todo y principalmente la fuente y el origen de la santidad y de la dignidad de todos sus misterios, de todas sus acciones, de todas sus cualidades y de *su misma persona*, es decir,

⁵⁰ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 111.

⁵¹ Cfr. IBÍDEM, 116.

⁵² JUAN EUDES, *Oeuvres complètes-VII*, o. c., 90.

⁵³ JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*, COCULSA, Madrid 1958, 132-133.

su amor y su caridad, ya que según todos los santos doctores el amor y la caridad son la medida del mérito y el principio de toda la santidad⁵⁴.

San Juan Eudes, en esto como en tantas otras cosas, ha sido la luz que ha orientado al P. Alonso, que sentencia: “Hoy que ‘todavía’ se anda en busca del objeto [...], en lo que existen no pocas vacilaciones, hay que volver a San Juan Eudes para encontrar el verdadero camino”⁵⁵.

Llegando ya a las tesis de Joaquín María Alonso en torno al estatuto que corresponde adjudicar al corazón de carne, él lo excluye tanto cuanto es posible del objeto de la devoción. Excluirlo totalmente no parece posible, pero Alonso ve en el corazón lo que llama

el motivo sensible para que el hombre tuviera lo que debe constituir toda devoción humana: ese elemento material de ascensión a lo espiritual. Pero –advírtase bien– una cosa es ser un puro motivo y otra muy distinta ser además un objeto de adoración. Lo que yo afirmo es lo primero⁵⁶.

Y a nosotros nos parece que, al menos dentro del orden de ideas presentado por Alonso a propósito de la cuestión –las diversas posibilidades, la necesidad de superar concepciones estrechas y monopolios históricamente acaecidos, etc.–, la posición de ver en el corazón ese *elemento material de ascensión* es una solución brillante. Ciertamente, con ella se consigue el exacto punto medio entre dos tendencias que ya tenemos bien descritas: la materialización fisicista que es fruto de la *canonización* del corazón de carne, por un lado, y por otro, la evaporación de las devociones en una entelequia sin asidero simbólico e, incluso, sin sentido. Considerar el corazón-víscera como un *elemento* o un *medio* para acceder a la esfera pretendida, que es el amor o el interior de Jesús y de María, es separarse del fisicismo tanto como es posible hacerlo sin dar en la difuminación. Es encontrar el término exacto “entre la pura fisiología y el puro emblema”⁵⁷.

⁵⁴ JUAN EUDES, *Oeuvres complètes-VIII*, o. c., 435.

⁵⁵ J. M. ALONSO, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima*, Arias Montano, Madrid 1990, 173-174.

⁵⁶ J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, o. c., 35.

⁵⁷ *IBÍDEM*, 40.

4. ¿El corazón de carne?

Tratemos de escrutar con detalle el problema del corazón físico: ¿podrá ser el objeto de nuestra devoción?

Nos encontramos, en primer lugar, con un dato sobre el cual se sustenta, de punta a cabo, toda devoción y toda teología de los Sagrados Corazones: la cuestión fisiológica, como asidero y punto de partida de todo el armazón simbólico-conceptual que ha hecho del corazón humano un símbolo. He aquí, entrelazadas para siempre, las que Alonso llama “la Simbólica, la Fisiología y la Filosofía del Corazón”⁵⁸.

Y aquí debe notarse con cuidado cómo son dos, no uno, los elementos constitutivos del corazón físico que hacen de él ese símbolo universal. Por las repercusiones orgánicas de los sentimientos en el corazón, éste se constituye en signo de la vida afectiva y, señaladamente, del amor. Pero también ha sido considerado como centro de la vida orgánica, y lo de menos sería advertir cómo ello, anatómicamente, no es acertado; y en calidad de tal centro –real o supuesto–, se constituye en signo, más ampliamente, de la interioridad del hombre, de su fondo más último y más cabal. Las consecuencias de esta duplicidad son importantes, y serán abordadas más adelante.

En relación con el primer aspecto, el P. Alonso califica al corazón de *órgano manifestativo* del amor⁵⁹. Lo califica también –y es lo mismo– de *resonador* del amor, en tanto en cuanto, lejos de ser origen o sede del amor, resulta influido por él y los demás sentimientos.

En relación con el segundo aspecto, es notable la precisión con que formula el simbolismo, cuando habla “del Corazón [con mayúscula], símbolo del centro del ser, y órgano de la vida espiritual como el corazón [con minúscula] de carne lo es de la vida sensible”⁶⁰.

En suma, es el dato fisiológico el que hace del corazón un símbolo natural y, por lo mismo, sustenta la universalidad de su condición simbólica. Tanto es así, que no existe devoción al Corazón de Jesús, ni al Corazón de

⁵⁸ IBÍDEM, 43.

⁵⁹ Cfr. J. M. ALONSO, “Carne y espíritu en el culto al Sagrado Corazón de Jesús”, o. c., 409.

⁶⁰ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 205.

María, mientras no aparece –en la historia de la piedad– el signo sensible: el corazón orgánico⁶¹.

Nos recuerda también Alonso que el fundamento del simbolismo cordial es la unidad substancial de la persona:

En la concepción aristotélicotomista [*sic*] [...] hay una ‘información’ del cuerpo por el alma, por la que ésta hace participar de sí misma al cuerpo, elevándolo a su propio rango de ser, aunque sólo sea ‘por participación’. Entonces el cuerpo –sus miembros, el corazón– pueden ser ‘símbolos naturales’ del alma⁶².

La teología del Corazón de María [...], fundada en la íntima conexión entre el cuerpo y el alma de la Virgen, pretende adentrarse en lo más íntimo de la Señora basándose en su relación simbólico-sacramental; que expresa maravillosamente el símbolo del Corazón⁶³.

Repetidamente se suscitaba la cuestión del *objeto material* y el *objeto formal* de las dos devociones. Para Alonso, la cuestión no se plantea. Una vez percibido por todos o casi todos los autores que el corazón carnal no puede ser, *sin más*, el objeto de la devoción, y creyendo, no obstante, que ese corazón es verdadero objeto, se sienten en la necesidad de dar una explicación sobre la razón del culto que se le tributa, y esa explicación la encuentran en ese llamado *objeto formal*. Si, en cambio, el P. Alonso no ve en el corazón físico el objeto de la devoción –sino que lo entiende como un mero motivo que nos remite al auténtico objeto–, para él no existe la aludida necesidad.

Su convicción es que, con esa distinción, la devoción al Corazón de María pierde su unidad y queda desmembrada, por cuanto se substantiviza

⁶¹ Cfr. J. M. ALONSO, “Relationes Immaculati Cordis B. M. Virginis ad Personas Ss.mae Trinitatis”, en: ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi (Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML celebrati)*, VI/2 (*De Corde Immaculato B. V. Mariae*), Roma 1952, 74. Y nótese bien: el corazón de carne es imprescindible, pero eso no quiere decir que sea el objeto.

⁶² J. M. ALONSO, “Carne y espíritu en el culto al Sagrado. Corazón de Jesús”, o. c., 410.

⁶³ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, *Verdad y Vida* 15 (1957) 348. Entendemos que el posesivo *su* hace referencia a *el cuerpo y el alma*.

indebidamente el corazón carnal, que queda constituido en un auténtico objeto interpuesto entre nosotros y María. Y si el Corazón de María resulta un impedimento para nuestra devoción a María, la devoción a ese Corazón queda inmediatamente deslegitimada.

Los que en el Corazón Inmaculado de María encuentran un cierto objeto material de veneración, cuya razón formal se encontraría en su simbolismo natural, destruyen más bien la unidad de esta devoción, e introducen una cierta duplicidad, que podría dañar mucho a esta saludable devoción. Primero, porque con este modo de proceder casi necesariamente se minusvalora lo que es principal según todos: la vida íntima de la Virgen en cuanto constituida por su espiritualidad suma y sobrenatural. Además, introducen un cierto primado del elemento sensible, de modo que esta devoción fácilmente propende al *romanticismo* y al *esteticismo*, como lo comprueba la historia. Finalmente, porque el movimiento del alma fiel que venera esta devoción lo haría como con un doble proceso; y no encontraría fácilmente la unidad personal; y esto haría vana la médula misma de la devoción⁶⁴.

Nosotros tenemos, ciertamente, la percepción de que rezar al Corazón de Jesús o al de María *como tales corazones (carnales)* más impide que facilita el acceso a la Persona del Redentor o a la persona de su madre.

Y no sólo eso. Desalojar el corazón carnal del objeto de la devoción es también de necesidad en otro importante sentido. Alonso muestra la preeminencia de la devoción sobre las demás devociones marianas: la nuestra no es ni una devoción más ni una devoción *parcial* –a una parte de María: el Corazón–, sino la forma de todas las devociones marianas, todas las cuales son cordimarianas por naturaleza o, mejor, por vocación, y resultan *informadas, interiorizadas y purificadas* por la devoción al Corazón de María. Sobre el particular, algo más diremos, por supuesto, pero de momento entiéndase que eso es sencillamente imposible si nuestra devoción es una devoción al corazón carnal de María, por más que se nos recalque la condición simbólica. Alonso insiste en una “evidente necesidad de liberación de muchas ideas materializadoras en torno al objeto de esta

⁶⁴ IBÍDEM, 334.

devoción, si la queremos entender como algo más que ‘una’ devoción entre las devociones”⁶⁵. El Corazón de María –hemos de adelantarlo– va a aparecer ante nosotros como un *principio*, y como tal principio, puede serlo de las devociones marianas; va a aparecernos como un amor visto en tanto que *originante, focal o fontal*, en la estela de la grandiosa concepción de San Juan Eudes; y lo que es origen, foco y fuente está presente en aquello que origina; y así el Corazón de María se encontrará presente en todos los aspectos que queramos contemplar en la persona de María, en todas las regiones de la ciencia mariológica y en todas las manifestaciones de la devoción mariana. No así el corazón, si seguimos considerándolo como una víscera. Cuando el Corazón de María es un principio, la devoción puede ser *principal*:

Aquí, más que un proceso de ‘materialización’ es necesario un proceso de ‘espiritualización’. Hacia un proceso de ‘materialización’ se propende cuando el fisicismo ‘cordial’ está mal encuadrado [...]. Hacia un proceso de ‘espiritualización’ se orienta nuestra querida devoción, cuando se deja uno llevar de la primera intuición de hallar el centro, el origen, la fuente y la causa del ser natural y sobrenatural de la Virgen María⁶⁶.

Así pues, Alonso rechaza la distinción entre el objeto *quod* y el objeto *quo*, y lo hace en nombre de la unidad de la persona, unidad que resulta del alma que informa y unifica y que en María, precisamente, es la mayor que se ha dado en una pura criatura; y lo hace, asimismo, en nombre de la propia condición de la devoción y del Corazón de María entre las devociones marianas y –lo que constituye la raíz de todo– en la persona de María.

Parece de justicia destacar el mérito de Alonso al haber delineado con esa profundidad la unidad de la devoción, que a la luz de sus reflexiones se aprecia que estaba secularmente amenazada. Superando teorizaciones que la disociaban en dos elementos irremisiblemente distanciados, Alonso ha alcanzado una unidad difícilmente superable. Y eso es tanto como recuperar, en el plano teológico, la validez de la devoción y su misma condición de posibilidad.

⁶⁵ J. M. ALONSO, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión”, o. c., 35.

⁶⁶ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 110.

Para ello –ya lo sabemos–, el corazón-viscera ha quedado relegado a la condición exclusivamente simbólica de lo que Alonso llama “motivo sensible” y “elemento material de ascensión a lo espiritual”, de acceso al verdadero objeto de la devoción, que es el “amor en acción hacia nosotros” de María⁶⁷. “El corazón de carne no sirve más que para fijar el espíritu”⁶⁸.

5. Las trampas del simbolismo

Ya se ve que la condición simbólica del corazón origina muchas dificultades. En nuestra opinión, la raíz del problema es la siguiente. El Corazón de María se encuentra en una situación de condominio, y bien desconcertante, entre lo que él es en el organismo físico de María, o sea, el corazón de carne, y lo que de él hacemos como objeto de devoción y culto. Es las dos cosas, y, si bien nos interesa la segunda, no obstante el fundamento es la primera (una vez que aceptamos su simbolismo). El caso del Corazón de María no es como el caso de la rosa, que representa a María: ésta es una llana metáfora. El Corazón de María es, más bien, sinécdoque: una parte que representa a un todo sin dejar de pertenecer a él.

Y está bien claro que no nos preguntamos qué es el corazón de carne. Nos preguntamos qué es lo que nosotros, como hombres religiosos, *hacemos* con ese corazón de carne puesto en función religiosa. Y, con ello, nos preguntamos también por el grado de adecuación entre lo uno y lo otro: entre el corazón-viscera y el Corazón de nuestra devoción. Ciertamente, no podemos hacer cualquier cosa: el símbolo del corazón ofrece unas enormes posibilidades, pero también impone unos límites.

Ha de verse con claridad la condición *sacramental* del Corazón de Jesús y del Corazón de María, en la medida en que son realidades que no se agotan en sí, sino que nos remiten a un ámbito superior de santidad y gracia. El *corazón* –en minúscula– no es objeto de devoción –sino, si acaso, del trabajo de un cirujano– mientras no nos permita, sobre la base de su misma mención, prescindir de él como realidad y, usando de él como un vehículo,

⁶⁷ J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, o. c., 35.

⁶⁸ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 200.

acudir a maravillarnos de cuanto maravillosamente significa. Alonso lo expresa en los siguientes términos:

La teología del Corazón de María es una doctrina que, fundada en la íntima conexión entre el cuerpo y el alma de la Virgen, pretende adentrarse en lo más íntimo de la Señora basándose en su relación simbólico-sacramental; que expresa maravillosamente el símbolo del Corazón⁶⁹.

Nos parece que lo nuclear del problema del objeto de estas dos devociones se encuentra, exactamente, en la identificación que se ha operado de la devoción con su propio símbolo, posible por la condición simbólica de sinécdoque, o, lo que es lo mismo, lo que hemos calificado de una *situación de condominio*. El problema está constituido por la naturaleza de una devoción en la que se identifican el objeto y su símbolo; la solución, la ha aportado Alonso desplazando el corazón de carne del objeto de la devoción.

La devoción al Corazón de Jesús pudo haberse llamado *devoción al Amor de Cristo*, y la que se profesa al Corazón de María, *devoción al Amor de María* –obviando ahora precisiones sobre la elección entre el amor y la interioridad–; y ello sin que el cambio de denominación supusiese el cambio de los símbolos. Una vez consagrada la denominación *Corazón de Jesús, Corazón de María*, las devociones han quedado capturadas por sus propios símbolos, y ha quedado, también, definitivamente consagrada, como un espejismo continuo, la cuestión sobre el estatuto que debe asignarse a los corazones carnales. Se trata, en último análisis, de un problema lingüístico, y de ahí su dificultad. A nosotros, la solución del P. Alonso nos parece enteramente satisfactoria.

6. ¿Interioridad o amor?

Hasta aquí hemos prestado particular atención al problema del significante; nos hemos de centrar ahora en el del significado. ¿De qué es signo el

⁶⁹ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 348. Cfr. también IBÍDEM, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión”, o. c., 70-71.

signo del corazón? Arriba dejábamos anotado que no podemos entender simbolizada cualquier cosa, porque el símbolo del corazón, que supone muchas posibilidades, impone también unas limitaciones. Joaquín María Alonso funda este aserto en “el simbolismo natural del Corazón”⁷⁰, que no nos permite atribuirle cualquier valor. Y en la historia se ha preferido ver en el Corazón, en ocasiones, el amor de la Virgen, y en ocasiones, un foco más general de afectividad o, todavía más general, de interioridad.

En San Juan, el objeto de la devoción es una preponderancia del amor en el contexto general de la persona⁷¹. Se trata de la persona, pero centrada en el amor⁷², del amor en cuanto fuente de toda la interioridad en la persona de la Virgen⁷³. En suma, en el Corazón se contiene una referencia a toda la persona, y se contiene, igualmente, una indicación de su amor.

En cambio, para la mayor parte de los teólogos de las revelaciones a Santa Margarita María, el Corazón es el amor; y cuando se quiere dar cabida también a otros aspectos de la Persona de Jesús, tienen que recurrir a lo que denominan el objeto *por extensión*, que más bien parece metafórico por lo ilimitado de esa extensión, en la que se da cabida a toda la vida interior de Cristo.

San Juan Eudes, más equilibrado, no necesitaba esos recursos forzados, porque su simbolismo era, como se acaba de mostrar, integral. En él, el amor no es el “objeto total e integral, que haya luego que ‘ampliar’ por una especie de concesión ulterior”, sino “una’, aunque principal, de las muchas cosas”⁷⁴.

Nuestro teólogo ha seguido, también en esto, la ruta abierta por San Juan Eudes, y así, lo mismo que el santo, relaciona el Corazón con el amor, pero dentro de una riqueza de matices que lo entiende como centro personal:

El objeto de la devoción al Corazón de María es la Virgen bajo la razón formal que presenta el simbolismo integral del corazón; es decir, el amor como fondo y centro de la persona⁷⁵.

⁷⁰ J. M. ALONSO, “Carne y espíritu en el culto al Sagrado. Corazón de Jesús”, o. c., 412.

⁷¹ Cfr. J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, o. c., 29-31.

⁷² *IBÍDEM*, 157.

⁷³ *IBÍDEM*, 63-64.

⁷⁴ *IBÍDEM*, 261.

⁷⁵ J. M. ALONSO, “El Corazón de María en la teología de la reparación”, o. c., 343.

Define también el Corazón de María como *eius totam vitam interiorum in amore fundatam*⁷⁶. O bien: *Vitam [scilicet] internam ad amorem in synthesi redactam*, porque *amor [ergo] vera et absoluta est ratio formalis theologiae Cordis Mariae* y la teología del Corazón de María es una *scientia de amore B. M. Virginis*⁷⁷.

Presenta en toda su posible amplitud el objeto de la devoción: el Corazón de María es el amor, o la afectividad, o la interioridad, o la persona, incluso la vida intelectual en la medida en que está impregnada de amor; ahora bien, la *persona*, máxima amplitud que es posible conferir al símbolo cordial, no puede ser entendida sino en cuanto principio de actos de amor⁷⁸; ello depende, por supuesto, del invocado simbolismo *natural*, que impone sus condiciones.

Ahora bien, esta consideración de la persona *en cuanto principio de actos de amor* nos parece ser un punto clave en la concepción alonsiana del objeto de la devoción. Es un tema que aquí, de momento, exponemos, y cuya profundización efectuaremos más adelante. Alonso ha hablado de

esas dos notas que realizan el contenido del misterio del Corazón de María: la interiorización de la persona y la formalidad personal de su amor⁷⁹.

Y ha establecido que “como raíz y forma, el amor puede ser tomado por toda la vida íntima de María”⁸⁰.

Se desprenden de lo anterior dos especificaciones posibles: el Corazón es amor o es, más ampliamente, interioridad. Pero, al mismo tiempo, se desprende también que no existe contradicción entre lo uno y lo otro, si damos con la raíz de unificación que –según va mostrando nuestra investigación– preside el pensamiento cordimariano de Alonso.

Tratamos de demostrarlo. Tal como queda dicho, el fundamento fisiológico hace del corazón un símbolo natural por doble motivo: por ser el

⁷⁶ J. M. ALONSO, “Relationes Immaculati Cordis B. M. Virginis ad Personas Ss.mae Trinitatis”, o. c., 74.

⁷⁷ *IBÍDEM*, 75

⁷⁸ Cfr. J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, o. c., 38.

⁷⁹ J. M. ALONSO, “El Corazón de María en la teología de la reparación”, o. c., 337.

⁸⁰ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 335.

órgano *resonador* o *manifestativo* del amor, por un lado; por ser –o haber sido considerado– el centro del organismo, por otro. Pues bien, Joaquín María Alonso ha podido reforzar ambos significados, y habla –lo hemos dicho antes–

del Corazón [con mayúscula], símbolo del centro del ser, y órgano de la vida espiritual como el corazón [con minúscula] de carne lo es de la vida sensible⁸¹.

Según eso, y tomando la misma opción que acabamos de describir en San Juan Eudes, Alonso se encuentra en condiciones de superar, también a este propósito, cualquier dicotomía. Cuando habla, con holgura, del “amor como fondo y centro”, de *vitam interiorem in amore fundatam*, de “la interiorización de la persona y la formalidad personal de su amor”, cuando dice que “como raíz y forma, el amor puede ser tomado por toda la vida íntima de María”, Alonso está manifestando bien a las claras, por un lado, la centralidad del amor en la constitución interior de la persona; y por otro, la ilegitimidad del exclusivismo amoroso en la descripción de tal persona. El corazón es amor y el corazón es interioridad.

Para él, el amor no debe ser entendido de modo exclusivamente afectivo, y, sobre todo, todo posible romanticismo debe ser superado en el entendimiento del contenido del simbolismo cordial. De hecho, en nuestro entendimiento del pensamiento alonsiano, el corazón, que es amor e interioridad, es sobre todo interioridad, el hondón del hombre, contenga lo que contenga; si bien ocurre que, tratando del Corazón de Jesús y del de María, el contenido de esa interioridad es el amor.

Aun así, Alonso está en condiciones de superar concepciones románticas en aras de la interioridad sin necesidad de tomar por ello distancia respecto del corazón-amor, porque en su cuadro de ideas el amor está concebido –en la misma dirección de San Juan Eudes– en un sentido ontológico-dinámico, y no como pasión psicológica.

En la devoción eudista hay una inmediatez más directa y del todo expresiva para llegar a la persona, puesto que se la considera, sin media-

⁸¹ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, I, o. c., 205.

tizaciones de ninguna clase, en su fondo más íntimo; éste puede o no ser el amor, pero no precisamente en sus actos, sino en su origen, en su centro, en su fuente ontológica⁸².

Ser centro de todas las referencias profundas de la persona ha sido en todos los tiempos y en todas las lenguas algo característico a lo que ido vinculada siempre la semántica del vocablo corazón.

[...] Que todo eso sea más tarde –en unas derivaciones adyacentes– referido al **‘amor’**, no es precisamente lo esencial en esa semántica. Distingamos, sin embargo, entre un concepto de amor ‘óntico’, del tipo del ‘eros’ platónico –es decir en un mero orden natural–; y sobre todo del tipo de la ‘charitas-agapè’ cristiana –esto ya en un orden sobrenatural–, de otro concepto del amor como ‘pasión’ psicológica. El primero es el nuclear. Según él, el ser aparece desde una ontología dinámica de difusión de sí mismo [...]. En esta línea de dirección conceptual, el ‘amor’ es el mismo ser en cuanto **‘bonum’** que se difunde [...]. En este sentido, llevado a su plenitud única y exclusiva, puede afirmar San Juan, definiendo a Dios, que es **‘agapè’**⁸³.

Por todo ello, creemos poder afirmar que otra veta en la que Joaquín María Alonso ha llevado a término una operación de unificación es este entendimiento del Corazón al mismo tiempo como amor y como interioridad o persona.

Y en la persona de María, creemos que el Corazón pone a plena luz aquella íntima unidad en la persona de la Virgen que leíamos profetizada en Ezequiel 36,25-27; ya apuntábamos aquí cómo Alonso ve en el Corazón de María la plenitud de esa colación del Espíritu Santo que otorga –dice el profeta– “un corazón nuevo” y, de ese modo, cancela –glosábamos nosotros– la distancia entre el corazón y la Ley. Es claro que ello se cumple, en primer término, en María. Y Joaquín María Alonso ha podido asegurar que

la unidad personal de la Virgen fue la mayor después de Cristo [...]. Todos los movimientos y funciones, tanto del cuerpo como del espíritu, se

⁸² J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes, II*, o. c., 259-261.

⁸³ J. M. ALONSO, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión”, o. c., 41-42. La negrilla es del autor.

reducen a una sola raíz plenamente personal en la Virgen; y su expresión perfecta y simbólica es el Corazón⁸⁴.

También, en otro nivel, la visión de Alonso hace percibir la pertinencia del empleo del simbolismo cordial, ya que, en su doble condición de centro de la persona y de indicador de su amor, expresa bien a las claras la centralidad del amor, característica irrenunciable de la espiritualidad cristiana. De ese amor hemos de ocuparnos ahora.

7. ¿Amor a Dios o amor a los hombres?

Más sencilla es la cuestión de si el amor simbolizado es el amor de María a Dios o el que profesa a los hombres. La devoción eudista comprende ambos; para algunos autores paredianos, el Corazón de Cristo simboliza su amor a los hombres, y si se admite el amor al Padre, es a título de extensión simbólica.

Pero bien sabemos que en cristiano el amor a Dios y a los hombres son un mismo amor. Jesús *pone en* el hombre exactamente el mismo amor que tiene al Padre; no un amor más. Él explica por qué va –y es por nosotros– a la Pasión: “El mundo debe conocer que amo al Padre y que obro tal como me ordenó” (Jn 14,31). No hay dos caridades; no hay dos corazones. Santo Tomás nos enseña:

La caridad por la que amamos a Dios y al prójimo es una misma virtud, porque la razón de amar al prójimo es precisamente Dios, y amamos a Dios cuando amamos al prójimo con caridad⁸⁵.

Si vemos así las cosas, no nos supondrá mayor problema encontrar en Alonso algunas formulaciones que parecen suponer comprendido en

⁸⁴ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 333.

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 2-3. Y así se expresa S. Francisco de Sales: “La misma caridad produce los actos del amor a Dios y al prójimo, elevándonos a la unión de nuestro espíritu con Dios y acercándonos a la amorosa sociedad del prójimo; amamos al prójimo en cuanto amamos la imagen y semejanza de Dios” (FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, X, 11).

el amor del Corazón de María solamente el amor a los hombres. Así, por ejemplo: “Lo intentado por Cristo y la Virgen al proponernos esa devoción a sus Corazones es que veneremos *su amor en acción hacia nosotros*”⁸⁶ (hace alusión a las revelaciones de Paray-le-Monial y de Fátima, Pontevedra y Tuy). O bien, al delinear el objeto de la devoción como “el amor en activo hacia los hombres que exige correspondencia”⁸⁷. O bien, por último: “La devoción [...] tiene que abrazar toda la realidad de María, captada como misterio de gracia, el amor y el don total que ella hizo de sí misma a los hombres”⁸⁸.

No supone mayor problema, decimos, encontrar estas afirmaciones, porque, en verdad, afirmar un amor no supone excluir el otro, antes bien, si la caridad es una sola para Dios y para los hombres –y así debe ser entendido también en el organismo espiritual de la Virgen–, los dos amores se presuponen mutuamente, y –es más– se presuponen como condición recíproca.

8. El Corazón de Jesús y el Corazón de María

Desde el punto de vista histórico, trazar las relaciones entre una devoción y otra supone, sobre todo, trazar las que se han mantenido entre la devoción cordimariana eudista y la devoción parediana al Corazón de Jesús. Y Alonso nos precave de que entre las concepciones de Santa Margarita María y las de San Juan existe una concordancia fundamental, y nos explica hasta qué punto la santa es una “fervorosa discípula del Corazón de María”⁸⁹ bajo la influencia del apostolado doctrinal y litúrgico del santo; en cuanto al Corazón del Salvador, la influencia eudista preparaba, oculta pero eficazmente, los caminos para la aceptación y el progreso de la ‘nueva’ devoción al Corazón de Jesús”⁹⁰. Pero la historia sigue su curso; y esa devoción al Corazón de Jesús, preconizada con entusiasmo por San Juan junto con la del

⁸⁶ J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, o. c., 35. La cursiva es del autor.

⁸⁷ IBÍDEM, 40.

⁸⁸ J. M. ALONSO, “Inmaculado Corazón”, o. c., 952.

⁸⁹ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes, II*, o. c., 214.

⁹⁰ IBÍDEM, 215.

Corazón de María, iba a ser objeto, cinco años antes de la muerte del santo –que no llegó a conocer los hechos–, de unas apariciones singularmente relevantes. Y, muerto el P. Eudes, la devoción cordimariana iba a sumirse “en una penumbra discreta junto al esplendor que muy pronto iba a adquirir la ‘nueva’ devoción del Corazón de Jesús”, dice el P. Alonso, y añade:

Sin embargo, las devociones habían nacido en su circunstancia histórica, e indudablemente en la Providencia divina, para llevar una vida de desarrollo paralelo, aunque subordinado. Tal vez la urgencia apologética de aquellos tiempos de lucha obligó a perder esta perspectiva. Pero, hoy, ya es hora de volver a recobrarla para gloria del Corazón de Jesús por el Corazón de María⁹¹.

“Lo que Dios unió no lo separe el hombre” (Mt 19,6). Y si otrora existieron acaso razones (la novedad de la devoción al Corazón de Jesús, etc.) para eclipsar al Corazón de María, lo cierto es que esas razones no perduran ya, y ciertamente las devociones pueden desenvolverse en “desarrollo paralelo, aunque subordinado”.

Desde el punto de vista metodológico, extraña mucho comprobar cómo Alonso ha cultivado escasísimamente el principio de analogía que tanto provecho hubiera reportado para esclarecer la doctrina del Corazón de María a partir de la del Corazón de Jesús⁹². Parece una falta notable.

Desde el punto de vista sistemático, esa falta se deja sentir. Exceptuando unas pocas referencias, Alonso no va más allá de presentar la unidad entre ambos Corazones tal como la presenta su maestro, San Juan Eudes. Como sea que asume claramente las descripciones del santo, podemos referirnos a ellas aquí, y reseñar, sobre todo, cómo esa unión lleva al santo a la formulación *Corazón de Jesús y María*; dice Eudes y recoge Alonso:

Aunque el Corazón de Jesús sea diferente del de María, sin embargo, Dios ha unido tan estrechamente estos dos Corazones que se puede de-

⁹¹ IBÍDEM, 192-193.

⁹² Cfr. J. M. BOVER, “Problemas fundamentales de la devoción al Corazón Inmaculado de María”, *Revista Española de Teología* 4 (1944) 93-125.

cir con verdad que no son más que un solo Corazón..., además de que Jesús está viviendo y reinando de tal modo en María que es verdaderamente el alma de su alma, y el Corazón de su Corazón. Tanto que, propiamente hablando, el Corazón de María es Jesús⁹³.

Lo cual nos recuerda el paulino “vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Gál 2,20).

9. Objeto de la devoción al Corazón de María

Es crucial para Alonso, como lo fue para San Juan Eudes, el procedimiento de *interiorización*, que consiste en “iluminar todas las gracias, todos los privilegios, todos los misterios, desde el interior de la Señora”⁹⁴. Su fundamento se encuentra en el reseñado convencimiento de que en el Corazón de María se encuentra la fuente de todas las prerrogativas, virtudes y excelencias de la Virgen. Lo más valioso en la concepción alonsiana del objeto es fruto de ese principio de interiorización. Para él, el Corazón de María es el perfecto símbolo que nos permite adentrarnos en el más íntimo santuario de la personalidad de la madre de Cristo sobre la base de la relación entre el cuerpo y el alma⁹⁵.

He aquí, ya, lo que es y lo que no es el Corazón de María:

La expresión ‘Corazón de María’ no indica ni un sujeto-persona ni un objeto de reparación; es una ‘ratio formalis’ por la que contemplamos a la Virgen ‘formalizada’ en aquel aspecto más central, más profundo y más formal por el que le rendimos el culto reparador; es decir, su amor. [...] El objeto de la devoción al Corazón de María es la Virgen bajo la razón formal que presenta el simbolismo integral del corazón; es decir, el amor como fondo y centro de la persona⁹⁶.

⁹³ JUAN EUDES, *Oeuvres complètes-VIII*, o. c., 422.

⁹⁴ JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*, COCULSA, Madrid 1959, 13.

⁹⁵ Cfr. J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 348.

⁹⁶ J. M. ALONSO, “El Corazón de María en la teología de la reparación”, o. c., 341-343.

Según esto, el Corazón de María no es una realidad de tipo sustantivo, y, desde luego, no es *una cosa*; es una formalidad: la formalidad de ver a María Santísima de una manera entre otras posibles, a saber, desde el punto de vista de su amor. La interiorización del objeto de la devoción no pudo ser mayor. La mejor definición del Corazón de María que hemos encontrado son las siguientes palabras de José Ruiz López, brillantes en su simplicidad, que podrían pasar por toda una síntesis de las tesis de Alonso: el Corazón de María es ver a María a través de su amor.

Pero hemos de tomar las aguas de más arriba. Alonso distingue entre el objeto (único: rechazando la distinción entre material y formal) y la razón formal (que no *objeto formal*). El *objeto* es “la vida íntima sobrenatural de la Virgen”, que “se recapitula toda en el amor o sobrenatural caridad”, siempre teniendo en cuenta que en María “no existió un solo instante en el que [el] amor natural no fuera al mismo tiempo sobrenatural”⁹⁷.

La *razón formal* es “la misma razón de personalidad en cuanto elevada al orden singularísimo de la gracia”⁹⁸.

En el objeto sitúa Alonso lo que llama “la vida íntima que fluye psicológicamente en múltiples actos”. La razón formal es “el fundamento ontológico de la persona de donde fluyen los mismos actos”.

Y esto, todavía, lo refiere al orden sobrenatural. En primer lugar, la caridad puede ser entendida como la cifra de la vida íntima –de la santidad– de María porque es, en conocida enseñanza de la teología, la raíz y la forma de las demás virtudes. Y, por otro lado, paralelamente a la distinción entre la persona y sus actos, existe la distinción entre la gracia y la caridad. La gracia es a la caridad como la potencia es al acto, y debe ser vista “a modo de sujeto o naturaleza de la que dimana la caridad”.

En esta nuestra devoción al Corazón Inmaculado de María, la gracia se ha como persona o sujeto, o *ratio formalis*; la caridad como el mismo objeto venerado; la gracia sería como raíz o elemento *estático*, la caridad más bien como su explicitación en actos. De donde la devoción al Corazón Inmaculado de María, más bien que la misma persona de la Virgen en cuanto considerada en sí misma ontológica y estáticamente,

⁹⁷ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 334-335.

⁹⁸ *IBÍDEM*, 334.

sería considerada en su actividad, en cuanto dinámicamente recibe el impulso, siempre y de todas maneras, del Espíritu Santo⁹⁹.

Si antes hemos distinguido entre la interioridad y el amor, ahora estamos haciendo dos distinciones más. En primer lugar, entre dos formas posibles de considerar ese amor. Frente a la tendencia de los autores de ascendencia parediana, que presentan el amor del Corazón de Jesús en su actualidad psicológica, Alonso, en la escuela de San Juan Eudes, pone buen cuidado en radicar el amor en la hondura metafísica de la persona. En San Juan, el amor se considera en su foco, en su origen, en su fuente ontológica. Alonso decide venerar el amor, no entendido como un cuadro de actos de la psicología, sino en la relación que ese cuadro guarda con el sustrato personal más definitivo de Jesús, de María. Y esa interiorización, que alcanza ya el plano de la ontología, vuelve a ser lo que distancia a Alonso de los teólogos de Paray-le-Monial y lo que tan acusadamente caracteriza su pensamiento cordimariano.

En segundo lugar, distingue entre la aludida “vida íntima sobrenatural”, que presenta como el objeto, y la también aludida “razón de personalidad”, que presenta como la razón formal.

Es cierto que Alonso en ocasiones incurre en expresiones que parecen contradictorias, o, cuando menos, parecen neutralizar, con desconcertante imprecisión, la distinción que él mismo establece; y parece que, ocupándose de esta cuestión, en ocasiones sitúa, como objeto venerado, lo primero, y en otras ocasiones, lo segundo. No obstante, estamos persuadidos de que

⁹⁹ IBÍDEM, 336. Y, un poco más abajo, añade: “Esta divina e increada caridad, que es la tercera Persona de la Santísima Trinidad, tiene una relación especialísima en el culto del Corazón Inmaculado de María, porque toda su actividad sobrenatural, desde el primer instante de su Concepción Inmaculada, no puede serle atribuida sino de un modo místico pasivo en relación con la actividad de los dones del Espíritu Santo”. Debería desarrollarse un estudio en profundidad de las relaciones del Corazón de María con el Espíritu Santo: tema de estudio riquísimo. Por ejemplo, ¿no menciona la Escritura –en pasaje aquí ya comentado– el *corazón nuevo* en relación directa con el Espíritu Santo, y no lo presenta como un corazón santo?: “Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (Ez 36,26). ¿Y no es el Espíritu divino el que obra en María tanto la *maternitas in corde* por la gracia como la *maternitas in ventre* por la Encarnación? (cfr. Lc 1,35). Para los cristianos, el Corazón de María ha de ser –nada menos– un lugar de encuentro con el Espíritu Santo: dejémoslo, por lo menos, apuntado.

no se trata de eso; sino de que, sin duda ninguna, los dos aspectos se postulan mutuamente, o, en otras palabras, la imprecisión es la misma que se da en la realidad. Nos explicaremos.

Pensamos que, en este asunto, no debe distinguirse demasiado entre el *objeto venerado* (caridad, vida íntima) y la *razón formal* (gracia, personalidad), parecidamente a como, si decimos que alguien es caritativo, no estamos haciendo distinción ninguna entre su persona y su actuación, entre su persona y sus sentimientos o disposiciones; en suma, la correcta hermenéutica de la distinción del P. Alonso, en este caso, nos parece que es no concederle excesiva importancia, valorándola, más bien, como una ambigüedad que depende, exactamente, de la ambigüedad que verdaderamente existe en la realidad; si a Alonso se le desdibujan las fronteras, eso no es –en este caso– un problema, sino que previamente están desdibujadas en la realidad.

Pero estamos ya en lo fundamental. El corazón no es una víscera, sino un principio. De *fuerza* y de *principio* lo calificaba ya San Juan Eudes; Alonso dictamina que el Corazón de María no puede ser la persona de la Virgen salvo que se entienda la persona en cuanto *principio* de actos de amor; por eso no es lo mismo hablar del Corazón de María que hablar de María, y por eso la devoción al Corazón de María posee una especificidad propia y privativa.

Estamos encontrando unas cuantas respuestas. El Corazón de María es la persona de María en cuanto principio de actos de amor¹⁰⁰, *la persona de María en cuanto cualificada por el amor*, y por eso el corazón es fondo, centro, raíz y forma; es el amor en cuanto configura la persona de María; la persona de María como fuente de amor y el amor de María como amor personal. Hablábamos aquí de “la centralidad del amor en la constitución interior de la persona”. Y todavía Alonso aclara que el Corazón de María es “una cualificación personal, no una sustantivación de una cualidad personal”¹⁰¹. Hablar de *María amante* (cualificación personal) no es lo mismo que hablar del *amor de María* (sustantivación del amor).

La *interiorización* a la que nos referimos ha desembocado, admirablemente, en la perfecta identificación personal entre el Corazón de María y

¹⁰⁰ J. M. ALONSO, “Sobre una teología del Corazón de María”, o. c., 38

¹⁰¹ J. M. ALONSO, *El Corazón de María en S. Juan Eudes, II*, o. c., 260.

María misma, a condición –eso sí– de que veamos a María a través de su amor. Al final del viaje, el Corazón de María no es María ni su amor, sino María en cuanto amante o su amor en cuanto amor personal de María.

El Corazón de María ha dejado de ser, de esta manera, un objeto interpuesto al que, en verdad, se hacía difícil rezar y más difícil consagrarse. Nadie puede consagrarse a un músculo, y, en realidad, tampoco a un amor (“sustantivación de una cualidad personal”), sino que siempre, solamente, podemos rezar, consagrarnos y ofrecer reparación a una persona. El Corazón de María es María, no sin más especificación, sino vista en su interioridad, su santidad, su unidad y su amor, que, en el caso de ella, son aspectos intercambiables.

Y esto último requiere una aclaración final. El Corazón de María es la santidad de María.

Alonso nos tiene dicho que “la unidad personal de la Virgen fue la mayor después de Cristo”¹⁰². Hemos hecho hincapié en la unidad personal que el Espíritu Santo realiza en el alma según el texto de Ez 36, texto que Alonso considera evangélicamente cumplido en el Corazón de María, y por eso no hará falta insistir en la cualidad de unidad personal que reviste la verdadera santidad. Por lo mismo, como Alonso enseña –ya lo hemos trasladado aquí–, en María “no existió un solo instante en el que [el] amor natural no fuera al mismo tiempo sobrenatural”¹⁰³.

Y es así como comprobamos otro aserto que ya hemos citado, a saber, que la devoción al Corazón de María asume toda la riqueza de la significación natural del corazón y, refiriéndola a la Señora, la transporta a “su plano absolutamente sobrenatural y único”¹⁰⁴; o, en otras palabras, el Corazón de María es un corazón totalmente único por totalmente unificado, totalmente sobrenatural por totalmente santo, y eso, por supuesto, con esa sobrenaturalidad, con esa gracia, que no se opone a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona.

“Si no tengo caridad, nada soy”, proclamaba el Apóstol (1 Cor 13,2). El Corazón de María es la forma de las virtudes de María, su raíz, presente en todas ellas como la mano en los dedos. “Como raíz y forma, el amor puede

¹⁰² J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 333.

¹⁰³ IBÍDEM, 334-335.

¹⁰⁴ J. M. ALONSO, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima*, o. c., 183.

ser tomado por toda la vida íntima de María”¹⁰⁵. El Corazón de María es la santidad de María, y si ella no tuviera Corazón, no sería nada.

10. Conclusiones

1. La devoción al Corazón de María, a los ojos de muchos secundaria, goza del privilegio de unos firmísimos fundamentos escriturísticos, constituidos sobre todo por tres versículos evangélicos expresos, a saber: Lc 2,19.35.51.

2. A la hora de entender su objeto, la devoción se ha dejado tentar a menudo por una propensión fisicista (el músculo de carne, aunque entendido como símbolo) que ha canonizado dañinamente un *tercero interpuesto* entre el orante y María y ha dejado muy negativas consecuencias en la historia de la piedad; en menos ocasiones, se ha incurrido en una concepción opuesta, excesivamente alejada del asidero simbólico, que pierde el objeto específico de la devoción y, por lo mismo, amenaza su diferencia específica y su misma posibilidad.

3. Joaquín María Alonso ha sido capaz de superar, en una síntesis equidistante, estas dos tendencias, toda vez que decide tomar el corazón de carne como el necesario motivo sensible o *elemento material de ascensión* a lo simbolizado, reivindicando con ello lo más genuino de su condición simbólica y la misma sacramentalidad del corazón.

4. Contra quienes en realidad quiebran la unidad de la devoción al establecer un *objeto material* y un *objeto formal*, Alonso reivindica la unidad de la persona (de María), y por consiguiente, sólo admite un objeto venerado y una razón formal para venerarlo. De hecho, con ello ha recuperado la misma posibilidad de la devoción; y se lo ha permitido su mencionado entendimiento del corazón carnal como mero motivo sensible, ya que lo separa del estatuto de *objeto material*.

¹⁰⁵ J. M. ALONSO, “El Corazón de la Inmaculada”, o. c., 335.

5. Es la doble condición de órgano corporal de María y, al mismo tiempo, elaboración devocional por nuestra parte lo que entraña las dificultades que este simbolismo presenta. Tratamos de simbolizar la persona (amorosa) de María utilizando una parte de ella (sinécdoque), y ésta es la razón por la que nos encontramos con una devoción *capturada* por su propio símbolo. Por lo demás, este símbolo, por ser el que es y no otro, impone sus límites naturales a la vez que exhibe sus posibilidades.

6. La generosa y abierta concepción que Joaquín María Alonso tiene del objeto de la devoción lo deja en la amplitud que estaba necesitándose para dar cabida a todas las interpretaciones y a todas las manifestaciones de devoción y espiritualidad, comenzando por las ya históricamente acontecidas. De ese modo, no sólo el Corazón de María puede ser forma de la teología y la espiritualidad marianas e informar, interiorizar y purificar ésta, sino que esa concepción abierta puede estar presente en cualquier otra concepción, incluyéndola virtualmente. Hacía falta una presentación anchurosa del objeto de la devoción que pudiese dar juego para muchas posibilidades legítimas. Hay, no obstante, una excepción: la concepción que materializa el objeto y clausura así la posibilidad de que el Corazón de María ejerza su *formalidad* en los distintos ámbitos de manifestación de ésta.

Esta concepción abierta no impide que la formulación alonsiana esté controlada con un rigor compacto. Ni se admite todo, ni todo se admite de la misma forma, ya que el simbolismo natural tiene sus exigencias. El Corazón es sobre todo el amor, pero visto como origen, raíz y forma, lo cual permite entender también, en sucesivos términos, la afectividad, la vida intelectual en cuanto impregnada de amor, la interioridad formalizada por el amor, por último la persona en cuanto principio de actos de amor. No es, pues, un órgano, sino un principio; no un objeto, sino una formalidad o modo de considerar. Es la persona de María en cuanto principio de actos de amor, el amor en cuanto configura la persona de María. Y todo ello, visto desde un punto de vista sobrenatural, resulta ser la misma santidad y la misma gracia de María, ya que en ella no existe diferencia entre el amor natural y el amor sobrenatural que constituye la santidad.

7. El Corazón de María es para el P. Alonso amor e interioridad al mismo tiempo, sin peligro de que por ello el significado de la devoción quede

disgregado o difuminado, ya que, eudianamente, entiende el amor como un amor originante, fontal y principal. Y esta forma de entenderlo constituye otra vía de unificación en el entendimiento del objeto.

8. El lugar central que la devoción al Corazón de María otorga al amor de la Santísima Virgen es un reconocimiento solemne de la centralidad del amor en la religión cristiana. Colocar el amor en el centro mismo de la persona de María nos la muestra como lo que ella es sobre todo: la madre de Dios y nuestra. El Corazón de María nada expresa mejor que este amor maternal, y este amor maternal con nada puede expresarse mejor que con esta devoción.

9. El amor simbolizado, para Alonso, es tanto el amor a Dios como el amor a los hombres. También esto constituye una forma de unificación, que se opone a la opción de quienes (en el Corazón de Jesús) prefirieron contemplar solamente el amor a los hombres.

10. En la locución *Corazón de María*, *Corazón* es un sustantivo común, pero usado como propio. El Corazón de María no es un corazón, sino lo que nosotros *hacemos* con ese corazón puesto en función religiosa. El Corazón de María no es un corazón, sino una devoción y una espiritualidad.

11. La circunstancia histórica pareció barrer de la escena la devoción al Corazón de María para favorecer la que se dirige al de Cristo, pero, por no tener vigencia hoy esa razón, ambas pueden y deben cultivarse sin dificultad. Otros aspectos de la analogía obviamente existente entre los dos Sagrados Corazones no han sido, sorprendentemente, aprovechados por Alonso en la debida medida, salvo asumir la concepción eudista de la unidad entre ambos.

11. Y una conclusión

¿Por qué hablar del Corazón de María hoy? Porque el corazón, más que el amor, es lo más íntimo de la persona, y porque resulta, luego, que en el de María lo más íntimo es el amor. Porque no estamos ante una devoción

carnal, ya que el Corazón es el Corazón del alma. El Corazón de María es la quintaesencia o condensación de todos los episodios vitales, las excelencias, las virtudes de la Santísima Virgen. Y, si eso es así, entonces toda devoción mariana tiende al Corazón de María. Alonso enseña que esta devoción es la vocación ínsita en toda devoción mariana que quiera ser auténtica, porque a ese núcleo espiritual, el Corazón, tiende toda devoción mariana; está presente en todas las devociones en la medida en que sean auténticas, incluso si el Corazón no es nombrado; y, al propio tiempo, se puede pedir que su contenido y su alcance sean aceptados cuando efectivamente se lo nombra.

“Toda la belleza de la hija del rey está en el interior” (Sl 44,14, Vulgata). Para Alonso –y creemos que no yerra–, todas las excelencias de María pueden ser vistas como *partes potenciales* de su Corazón, y, correlativamente, todas las devociones a ella pueden ser entendidas como *partes potenciales* de esta devoción.

La devoción al Corazón de María, rectamente entendido su objeto, resulta ser una coherente defensa, exaltación y celebración de la primacía de la gracia sobre la naturaleza en María, de lo espiritual sobre lo corporal, en el mismo orden de ideas en el que San Pablo exalta la “circuncisión del corazón” sobre la de la carne (cfr. Rom 2,28-29), y en el que el propio Jesús tiene en más alta estima la santidad que la maternidad de su madre (cfr. Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21; Lc 11,27-28). El Corazón de María es, pues, la quintaesencia o la condensación de lo mariano. La devoción al Corazón de María es la devoción a María vista en su Corazón. Incluso, por eso mismo, la devoción al Corazón de María es el corazón de la devoción a María, y el corazón de las devociones marianas.

Y éste es el vértice adonde nos trae cuanto llevamos escrito. Lejos de ser una devoción *carnal*, la devoción al Corazón de María es veneración “en espíritu y en verdad” (Jn 4,23). Pero para saberlo se necesitaba saber qué es el Corazón, y en ello nos hemos empeñado. Si el Corazón no es más que el músculo cardíaco, además de constituirse en un incómodo objeto interpuesto entre el orante y María, la cordimariana pasa a ser una más de las devociones marianas, como para consignarla quizá en alguna lista, y no aquella devoción que *informa, interioriza y purifica* las restantes; porque el amor, la interioridad, la santidad de María son veneradas en cualquier manifestación verdadera de devoción mariana: y nadie podrá decir lo mismo de la víscera cardíaca. Al fin y a la postre, todo depende de una sola

razón, que creemos haber –con Alonso– demostrado: el Corazón de María es la eximia unidad personal de María.

La devoción al Corazón de María es una devoción difícil. Ello explica muchas oposiciones. Las aparentemente injustificadas pretensiones de prevalencia, con fundamento incluso en manifestaciones carismáticas, encuentran a menudo reticencias que provienen de entenderla como una devoción entre otras; y ello es fruto de un entendimiento *cosístico* de su objeto. Pero en la medida en que, lejos de entenderlo como el corazón muscular, se ve en él un Corazón que es formalidad y que es amor como principio y fuente, el Corazón de María deja de ser *una parte* de María para ser – sencillamente– toda María, aunque vista –eso sí– bajo aquella formalidad que contradistingue, con especificidad propia y por tanto con legitimidad y sentido, la devoción al Corazón de María de la devoción general a la Santísima Virgen.

De la cuestión del objeto dependen, por consiguiente, de forma clara la especificidad, la legitimidad y la mayor perfección interna de la devoción al Corazón de María. Y, tal como Alonso resuelve aquella cuestión, éstas quedan segurísimamente fundadas.

“Una perla de gran valor” (Mt 13,46). ¿Cuánto estamos dispuestos a vender para comprarla?

Bibliografía

- ALONSO, J. M., “Carne y espíritu en el culto al Sagrado Corazón de Jesús”, *La Ilustración del Clero* 49 (1956).
- _____, “Die Mutter Jesu im Neuen Testament. Una síntesis de mariología bíblica neotestamentaria”, *EphMar* 22 (1972).
- _____, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima*, Arias Montano, Madrid 1990.
- _____, “El Corazón de la Inmaculada”, *Verdad y Vida* 15 (1957).
- _____, “El Corazón de María en la teología de la reparación”, *EphMar* 27 (1977).
- _____, *El Corazón de María en S. Juan Eudes*, COCULSA, Madrid 1958.
- _____, “Inmaculado Corazón”, en: FIORES, S.-MEO, S.-TOURÓN, E. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993.

- _____, “Fátima, I-IV”, en: FIORES, S.-MEO, S.-TOURÓN, E. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, San Pablo, Madrid 1993.
- _____, *Fátima. Historia y mensaje. Una primera lectura*, Cor Mariae Centrum, Madrid 1976.
- _____, “La Consagración al Corazón de María, acto perfectísimo de la virtud de la religión. Una síntesis teológica”, en: CANAL, J. M., *La consagración a la Virgen y a su Corazón*, COCULSA, Madrid 1960.
- _____, “Los criterios de valoración histórica en la historia de la devoción al Corazón de Jesús”, en: SOCIEDAD TEOLÓGICA DE LOS SAGRADOS CORAZONES, *La encíclica Haurietis aquas. Comentarios teológicos*, COCULSA, Madrid 1958.
- _____, “*Relationes Immaculati Cordis B. M. Virginis ad Personas Ss.mae Trinitatis*”, en: ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi VI/2*, Roma 1952.
- _____, “Sobre una teología del Corazón de María”, *Ad Maiora* 9 (1956).
- ALONSO, J. M. -CANAL, J. M., *La Archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias. Historia crítica y contenido doctrinal*, COCULSA, Madrid 1959.
- BAREA, E., “El Padre Joaquín María Alonso Antona”, *EphMar* 51 (2001).
- BENEDICTO XVI, “Carta al Prepósito General de la Compañía de Jesús con motivo del L aniversario de la Encíclica Haurietis aquas” del 15.V.2006, AAS 98, Editrice Vaticana, Vaticano 2006.
- BENEDICTO XVI, “Discurso” del V.2010: AAS 102, Editrice Vaticana, Vaticano 2010.
- BENEDICTO XVI, “Discurso”, Fátima, 12-V-2010, *L'Osservatore Romano*, 16-V-2010.
- Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2009.
- BOMBÍN, L. M., “Rev. Patri Ioachim Mariae Alonso, C.M.F.”, *Claretianum* 6 (1966).
- BOYER, J. M., “Problemas fundamentales de la devoción al Corazón Inmaculado de María”, *Revista Española de Teología* 4 (1944).
- BROGERAS, P., *El Corazón de María, del olvido a la evocación: clave mariológica del P. Joaquín María Alonso*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1999.
- CABRIA, J. L., *Virgo audiens. María, oyente de la Palabra de Dios*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2008.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Lumen gentium*, BAC, Madrid 1966.
- ESQUERDA J., “El Corazón de María, memoria contemplativa de la Iglesia”, *Marianum* 66 (2004).

- FERNÁNDEZ, D., "Aportación decisiva a la mariología sistemática del P. Joaquín María Alonso, CMF", *EstMar* 56 (1991).
- _____, "Bibliografía del P. Joaquín M. Alonso, CMF", *EphMar* 32 (1982).
- _____, "In memoriam", *EphMar* 32 (1982).
- _____, "In pace Christi. Joaquín María Alonso, CMF (1913-1981), insigne mariólogo español", *Marianum* 44 (1982).
- _____, "R. P. Joaquín M. Alonso, CMF", *EphMar* 32 (1982).
- FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 2001.
- FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, X.
- FRANQUESA, P., "La figura de María en Lucas (Lc 2,19.51 y 2,35)", en: APARICIO, A. (ed.), *María del Evangelio. Las primeras comunidades cristianas hablan de María*, Claretianas, Madrid 1994.
- GARCÍA, J., *Mariología*, BAC, Madrid 1995.
- GUERRA, M., *El idioma del Nuevo Testamento*, Aldecoa, Burgos 1981.
- JUAN EUDES, *El Corazón admirable de la Madre de Dios*, COCULSA, Madrid 1958.
- _____, *Oeuvres complètes*, Lebrun-Dauphin, Paris 1902.
- JUAN PABLO II, Homilía en la solemnidad de Sta. María, Madre de Dios, I-I-1987: AAS 79 (1987).
- JUBERÍAS, F., "Aspectos significativos de la vida cordimariana en algunos claretianos más destacados", en: VV. AA., *Espiritualidad cordimariana de los misioneros claretianos*, Vic Barcelona 1988.
- LARGO, P., "Ad rerum gestarum memoriam. Los cincuenta años de andadura de Ephemerides Mariologicae", *EphMar* 51 (2001).
- LLAMAS, E., "En los 50 años de la fundación de Ephemerides Mariologicae", *EphMar* 51 (2001).
- _____, "Recuerdo de nuestros difuntos. P. Joaquín María Alonso, C.M.F.", *EstMar* 47 (1982).
- MARÍN, H., *El Corazón de María en el Magisterio de la Iglesia*, COCULSA, Madrid 1960.
- MIGNE, J. P., "*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*", Paris 1857-1866.
- _____, "*Patrologiae Cursus Completus. Series Latinae*", Paris 1844-1855.
- PABLO VI, "Homilía en la beatificación de Maximiliano María Kolbe", AAS 63, Editrice Vaticana, Vaticano 1971.
- PABLO VI, "Homilía" del 15.VIII.1964, en: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1964, consultado el 15-IX-2012.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, X, Taurus, Madrid 1961.

RUIZ TINTORÉ, M., *Fundamentos dogmáticos de la devoción al Corazón de María, en la obra del P. Joaquín María Alonso*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2012.

_____, “Toda la belleza de la hija del rey está en el interior (Sl 44,14, Vg): Fundamentos de la teología del Corazón de María en la obra del P. Joaquín María Alonso, C. M. F.”, *EphMar* 62/4 (2012).

SERRA, A., “*Motivi sapienziali in Lc 2,19.51*”, *EphMar* 31 (1969).

_____, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982.

SECRETARIADO DE INFORMAÇÕES DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA, *Textos sobre Fátima*, Santuário, Fátima 1991.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae. Vol. I-IV*, BAC, Madrid 1955-1965.

VILLAHOZ, J. M., *Relaciones trinitarias de María en el Cardenal Pierre de Bérulle*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1971.

Artículo recibido el 18 de octubre de 2013

Artículo aceptado el 09 de noviembre de 2013

**ACERCA DEL DICCIONARIO GENERAL
DE DERECHO CANÓNICO¹**

ABOUT THE GENERAL DICTIONARY OF CANON LAW

Javier Otaduy²

Universidad de Navarra. Navarra, España

Resumen

Hace unos meses se publicó el *Diccionario General de Derecho Canónico*. Se trata de una obra que puede constituir un punto de referencia académico de cierto relieve en el ámbito del derecho de la Iglesia. Se aprecia un trabajo de un primer nivel y que será de gran trascendencia para todos los que se dedican a la ciencia del derecho. Por lo tanto es útil presentarla.

Para hacerlo el autor se sirve del mismo texto de presentación que escribió para el primer volumen del Diccionario, haciendo pequeñas modificaciones puntuales. La culminación de este notable esfuerzo, que comenzó el 2002, nos permite tener acceso a una notable obra que su utilidad, al corto plazo, quedará en evidencia. Se corona de alguna manera la seria labor de la facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra que previamente ha publicado una serie de manuales y el Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico.

Palabras clave: Diccionario, Derecho, Derecho Canónico.

Abstract

A few months ago the General Canon Law Dictionary was published. It is a work that may be an academic point of reference of a certain importance in the field of the law of the Church. A work of a first level is appreciated and will be of great importance to all who are engaged in the science of law. Therefore it is useful to present it.

¹ [dir. y coord. por J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano], siete volúmenes, Ed. Thomson-Reuters/Aranzadi (en colaboración con la Facultad de Derecho canónico de la Universidad de Navarra), Cizur Menor [Navarra] 2012.

² Profesor ordinario de la facultad de derecho canónico de la Universidad de Navarra, doctor en derecho canónico. Correo electrónico jotaduy@unav.es

To do this the author uses the same presentation text he wrote for the first volume of the dictionary, making small specific modifications. The culmination of this remarkable effort, which began in 2002, allows us access to a remarkable work which usefulness, in the short term, will be evident. It is somehow crown as serious work of the Faculty of Canon Law from the University of Navarra that has previously published a number of manuals and Exegetical Commentary on the Code of Canon Law.

Key words: Dictionary, Law, Canon Law.

1. El género de los diccionarios canónicos

En el campo de las ciencias humanísticas los diccionarios han sido siempre subsidios de los que difícilmente se puede prescindir. Naturalmente el derecho canónico no es una excepción. Desde el siglo XV hasta el siglo XIX hubo una numerosa colección de vocabularios, alfabetos, léxicos y repertorios, en proporción muy semejante a las demás ciencias. Entre los muchos ejemplos históricos recordemos el *Vocabularius seu verbarius utriusque iuris* del alemán Joost von Erfurt, en el siglo XV, que conoció más de setenta ediciones, o el *Alphabetum aureum* de Pedro de Ravenna en el siglo XVI. Más próximos a nosotros, y por eso mucho más conocidos, el *De verborum significatione* de Agustín Barbosa en el siglo XVII, y la *Prompta Bibliotheca* de Lucio Ferraris un siglo más tarde.

Pero el siglo XX trajo un género característico. De los diccionarios de autor se pasó a los diccionarios colectivos. En consecuencia, hubo un incremento notable en la amplitud y la tecnificación del volumen informativo. El impulso hacia este tipo de obras trae su origen de la Ilustración francesa, y su símbolo más representativo fue precisamente la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, editado entre 1751 y 1772 por Diderot y d'Alembert. La *Enciclopedia británica*, casi coetánea, se edita por primera vez entre 1768 y 1771. También en el mundo católico se pudo observar, un siglo más tarde, una réplica a la enciclopedia ilustrada. Jacques Paul Migne promovió, entre 1844 y 1873, la *Enciclopedia teológica* o, como decía su subtítulo, *Serie de Diccionarios sobre todas las partes de la ciencia religiosa*. Y efectivamente, fueron publicados 168 diccionarios sobre los temas más dispares. Uno de ellos, de Michel André, sobre derecho canónico.

Para el derecho canónico este impulso general vino acompañado por

una coyuntura especialísima, que fue la primera codificación. En los años sucesivos a 1917, junto a multitud de diccionarios breves o glosarios amplios (Hilling, Pistocchi, Köstler, Sleumer), se afrontó un proyecto de gran alcance, el *Dictionnaire de Droit canonique*, inspirado por el magisterio de Paul Fournier y Gabriel Le Bras. Tuvo por directores en un primer momento a los profesores Villien y Magnin, del Instituto católico de París, y por un breve espacio de tiempo al profesor Amanieu, de la Universidad de Lyon. Aun así, el alma del proyecto y quien logró llevarlo a cabo superando grandes dificultades fue Raoul Naz. El *Dictionnaire* tuvo una confección desigual y muy larga (1935-1965). Pasó por muchas fases, la última de las cuales fue la de la urgencia. Se había empezado antes de la segunda guerra mundial y no estaba concluido cuando se esperaba la clausura del Concilio Vaticano II. Cuando se comenzó, el Código de derecho canónico estaba en la adolescencia, y los trabajos proseguían cuando ya se había anunciado su sustitución. La última etapa, la del apremio, hizo que los últimos volúmenes redujesen la extensión de las entradas. En el primer volumen de 1935 cupieron doscienta cuarenta voces; el séptimo y último, de 1965, acogió más de seiscientas.

Con todo, el *Dictionnaire* es tal vez la obra de referencia más importante para la literatura canónica del siglo XX. Ofrece una relevante perspectiva histórica. Son multitud las entradas de canonistas clásicos y modernos (casi 700), y es extensísimo el inventario de fuentes canónicas. La visión histórica inspira también el tratamiento de las instituciones. Toda la obra tiene un fuerte anclaje cultural y rebosa formación académica.

El *Diccionario general de Derecho canónico*, además de reconocer la deuda científica contraída con el *Dictionnaire*, se siente en cierto modo como su heredero natural. Eso no quiere decir, por supuesto, que los planteamientos científicos sean idénticos ni las contribuciones equiparables. Pero son dos empresas editoriales muy afines por el volumen de texto impreso, por el modo como se conciben las entradas, por el nicho científico que cubren, y por los destinatarios a los que se dirigen.

El género de los diccionarios o glosarios canónicos se ha vuelto a reproducir con bastante vigor tomando pie de la segunda codificación. En Italia ha tenido notable éxito el *Dizionario del nuovo codice di diritto canonico*, de Luigi Chiappetta (Nápoles 1986), que es más bien, como indica su subtítulo, un *prontuario* exhaustivo del lenguaje del Código de Derecho

canónico. De todas formas, es necesario tener presente que el género de los diccionarios canónicos en Italia ha quedado en buena medida inhibido por las tres grandes enciclopedias, ricas en contenidos canónicos, que han dominado la lexicografía jurídica del siglo XX en ese país: *Enciclopedia del diritto* (1958-2004, 46 volúmenes), *Novissimo Digesto italiano* (1957-1987, 20 volúmenes) y *Enciclopedia giuridica Treccani* (actualizaciones de 1988-2010, 33 volúmenes). También en Francia, sin voluntad alguna de suceder al *Dictionnaire*, Jean Werckmeister (†) publicó un *Petit dictionnaire de droit canonique* (Paris 1993, 2011) con 600 voces breves.

La literatura alemana en cambio ha continuado en nuestros días una tradición canónica que ya en el siglo XIX produjo un importante diccionario de autor, el *Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie* (1838-1839) de Andreas Müller, en 5 volúmenes. En nuestros días se ha publicado un importante diccionario de derecho canónico y derecho eclesiástico interconfesional en tres volúmenes, *Lexikon für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht* (Paderborn 2000-2004). Se trata de una obra de gran relieve académico dirigida por Von Campenhausen, Riedel-Spangenberg (†) y Sebott. No es directamente comparable con el *DGDC*, porque el *Lexikon* contiene tanto derecho canónico como derecho evangélico, y se ocupa tanto del derecho de las Iglesias como de la legislación estatal en materia eclesiástica.

También en Alemania se ha publicado más recientemente un *Lexikon des Kirchenrechts* (Freiburg 2004), que constituye un *vaciado* del derecho canónico contenido en la tercera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1993-2001), llevado a cabo bajo la dirección de Stephan Haering y Heribert Schmitz. El *Lexikon des Kirchenrechts* ha sido publicado por la editorial Herder también en España, con buena acogida, como veremos.

Los diccionarios canónicos en lengua española no han sido especialmente abundantes en la historia, aunque sí significativos. Por sus numerosas ediciones merece la pena mencionar el *Vocabularium seu lexicon ecclesiasticum latino-hispanicum* de Rodrigo Fernández de Santaella, publicado por primera vez en Madrid en 1496. Es un diccionario simple, de exiguo contenido canónico, pero muy influyente por su confección en lengua romance y por el peso del propio Maese Rodrigo, fundador de la universidad de Sevilla. Mucho más importante fue el *Alphabetum iuridicum canonicum, civile, theoreticum, practicum, morale atque politicum* de Gil

de Castejón (Madrid 1678). Fue frecuentemente editado, también fuera de España (en Lyon y Colonia).

Tuvo también mucha importancia en España el *Diccionario de derecho canónico* en cuatro volúmenes (Madrid 1847-1848) que fue traducción del diccionario francés de Michel André, *Dictionnaire de Droit canonique et des sciences en connexion avec le Droit canon*, «arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna». El diccionario de André, como él mismo avisa en el prólogo de su edición, toma a su vez «por guía y por modelo de este libro el Diccionario de Derecho canónico de Durand de Maillane» [*Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiaire*, Avignon 1761]. La traducción, el arreglo y el complemento de voces nuevas pertenecían a Isidro de la Pastora y Nieto.

Después de la promulgación del CIC de 1983, Carlos Corral Salvador ha dirigido la edición de un *Diccionario de derecho canónico* (Madrid 1989, 2000) que se ha difundido bien y ha tenido ediciones en portugués y en italiano. La obra es relativamente breve, con unas quinientas voces en un solo volumen. En la edición italiana (Milano 1993, 1997) Velasio de Paolis y Gianfranco Ghirlanda acompañaron como editores a Carlos Corral.

Más recientemente la editorial *Herder* ha traducido y adaptado al ambiente canónico de lengua española el *Lexikon des Kirchenrechts* con el título *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico* (Barcelona 2008). Aparecen como responsables de la edición española, además de los editores alemanes, Ignacio Pérez de Heredia y José Luis Llaquet. Es un diccionario en un solo volumen, con más de mil entradas. Tiene todas las ventajas e inconvenientes de ser el extracto de una obra como el *Lexikon für Theologie und Kirche*, de una calidad por encima de toda duda, pero no concebida directamente para el derecho canónico.

La presentación de todos estos diccionarios sugiere un breve cotejo con el *DGDC* sobre la extensión de las voces y el modelo de exposición de la materia.

Por su extensión, el *Lexikon für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht* es sin duda, entre los diccionarios canónicos actuales, el que más semejanzas guarda con el *DGDC*. Hay que decir sin embargo que sus entradas tienden a la condensación (2000 voces en 3000 páginas), según el estilo de muchas enciclopedias y diccionarios alemanes e ingleses. Por ejemplo, el *Lexikon für Theologie und Kirche*, en su última edición de 2001, ha in-

roducido 26.000 entradas en poco más de 8000 páginas; la *Micropaedia* de la *Enciclopedia Británica* contiene 65.000 entradas en 18.000 páginas; *The Catholic Encyclopedia* incluyó 90.000 entradas en 12.000 páginas. Es cierto que la relación comparativa páginas/voces tiene una base estadística muy elemental. Lo exacto sería la comparación voces/palabras, pero aquí no buscamos más que presentar los números gruesos, las grandes líneas.

Según los números anteriores, el contenido de voces por página ofrece una *ratio* de más de tres para el caso del *Lexikon für Theologie und Kirche* y de la *Micropaedia*, y más de siete para *The Catholic Encyclopedia*. El *Lexikon für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht* tiene una proporción inferior a uno (0.7). Estos índices son en cualquier caso muy superiores a los que presenta el *DGDC*, con una *ratio* de un tercio de voz (0.3) por página. Por eso parece que las obras francesas e italianas (*Dictionnaire de Droit canonique*, *Enciclopedia del diritto*), con entradas más extensas, han configurado de modo más determinante el estilo narrativo del *DGDC*.

2. El carácter general del Diccionario

En lexicografía se emplean con bastante frecuencia las nociones de *macroestructura* y *microestructura* para definir los ejes estructurales de un diccionario. La macroestructura vendría a ser el eje vertical, la concepción general que se pretende, el elenco general de las voces, el criterio que se sigue para la elaboración de ese inventario, la extensión que se asigna a las entradas. La microestructura es el eje horizontal, el sistema que se sigue para la redacción de las voces. Lo que podríamos llamar la información *leída*.

El punto más representativo de la macroestructura del *DGDC* es precisamente que se trata de un diccionario *general*. Algunas enciclopedias se llaman generales porque abarcan la universalidad de las ciencias o porque no ponen más que límites ponderativos a su interés, de modo que cabe en ellas cualquier cosa que tenga un interés suficiente. No se trata en nuestro caso de este tipo de generalidad, como es obvio. El diccionario es general porque no quiere omitir ninguna dimensión que pueda considerarse representativa en relación con una ciencia determinada y bien definida, que es el derecho canónico. Se ocupa por tanto del derecho latino y del oriental;

del derecho vigente y del *ius vetus*; de la dogmática jurídica y de la historia; de las fuentes y de las instituciones jurídicas; del derecho positivo y de la teoría del derecho; del derecho canónico interno y del derecho externo de la Iglesia. El carácter general hará posible incorporar también algunas nociones asentadas en el derecho natural y de las que el derecho canónico no puede prescindir (familia, sexualidad, vida, conciencia, libertad, dimensión pública de la religión, entre otras). En cambio, no pretende introducir directamente elementos de derecho positivo de los Estados acerca del fenómeno religioso. No es un diccionario de derecho eclesiástico del Estado.

Un diccionario general debe tener necesariamente una fuerte macroestructura, es decir, un inventario de voces amplio y largamente ponderado. El *DGDC* contiene 2118 voces con contenido; se añaden a ellas 391 de mera remisión. Ese elenco de voces, imprescindible en muchos casos para la búsqueda de información, puede encontrarse al término de cada uno de los volúmenes.

En la elección de las entradas se ha seguido el criterio del fraccionamiento de las nociones, siempre que la voz resultante mantuviera cierta autonomía de significado o un régimen jurídico propio (por ejemplo, oficio eclesiástico, provisión del oficio, aceptación del oficio, pérdida del oficio, renuncia al oficio, traslado de oficio, remoción del oficio, privación del oficio, suplencia en el oficio). Esto es aplicable no sólo a los conceptos jurídicos sino también a las entidades eclesiales primarias (por ejemplo, Iglesias orientales, Iglesia *sui iuris*, Albanesa [Iglesia], Armenia [Iglesia], Bielorrusa [Iglesia], etc.); es aplicable también a las instituciones propias de la organización eclesiástica central (por ejemplo, curia romana, dicasterio de la curia romana, Congregaciones de la curia romana, Consejos pontificios de la curia romana, Secretaría de Estado, Signatura apostólica, Rota romana, etc.). El límite de la determinación está en los entes singulares de fundación histórica; es decir, el diccionario no registra entradas para cada una de las diócesis, o de los institutos de vida consagrada, o de las asociaciones católicas. Diverso es el caso lógicamente de las 320 voces históricas, que no pueden eludir la singularidad. Su presencia en el diccionario ha sido sopesada cuidadosamente porque los editores no deseaban convertir la obra en un inventario de figuras históricas ni de fuentes canónicas, pero no han omitido ninguna de las que pueden considerarse significativas.

Han colaborado en el *DGDC* un total de 583 autores de 33 países. Desde

el primer momento, el proyecto pretendió llevar a cabo una amplia convocatoria de colaboración. El criterio de asignación de voces se ha fundado como es lógico en la afinidad con el área temática o con las publicaciones de cada autor. Pero ha estado también presente la voluntad de hacer una convocatoria universal. Se quería que el carácter general del contenido enlazase también con la universalidad de la procedencia personal.

Se entiende fácilmente que esto no puede llevarse al extremo, como si pudiera pensarse en cuotas de participación por áreas geográficas o por continentes. Los grupos más significativos de autores proceden lógicamente de aquellos lugares donde el derecho canónico tiene más arraigo cultural, y este presupuesto es inamovible. La verdadera universalidad deriva más bien de que todos los canonistas, procedentes de un centro académico o de otro, de una u otra diócesis, hayan tenido la posibilidad de contribuir al proyecto, siempre que cumplieran los presupuestos metodológicos y las exigencias de calidad científica y de respeto a la doctrina católica.

La universalidad subjetiva tiene una ventaja manifiesta y una desventaja latente. Cualquiera entiende que la universalidad enriquece. Pero aporta también muchas disparidades. El acceso jurídico a cada voz unas veces es más exegético y otras más sistemático, unas es más especulativo, otras más práctico. El estilo redaccional difiere también entre las diversas personas y las diversas áreas culturales. Sin embargo, estos riesgos son menores y obligados. Más graves son las perspectivas metodológicas o las soluciones técnicas contradictorias. No es que sean frecuentes, pero lo que interesa subrayar aquí es que no son anormales. Un diccionario no es un bloque sistemático cerrado que deba ocuparse de enjugar toda discordancia científica. Eso sería completamente inoportuno. El conjunto de las voces de un diccionario general está precisamente pensado para que las divergencias no resulten desconcertantes. Cada voz viene fuertemente reclamada por multitud de voces conexas. Esas conexiones permiten no sólo colmar lagunas sino también atemperar los contrastes.

Uno de los factores de producción de diferencias es que un grupo de colaboradores no son canonistas *de oficio*. Aparte de los historiadores, que tienen su propio método, también hay representantes de la eclesiología, de la teología sacramentaria, de la teología moral o de la liturgia. Evidentemente esta contribución no tiene como finalidad *abrir una brecha* en el método jurídico sino proporcionar las perspectivas necesarias para enten-

der el derecho en su verdadera dimensión. Quienes han elaborado voces de fuerte contenido teológico han tenido presente el deber no sólo de respetar los datos del derecho positivo sino de hacer la pertinente referencia a ellos.

El tercer vector de generalidad (además de la materia y de los autores) son los destinatarios. El *DGDC* fue presentado desde sus comienzos como un proyecto que pretendía poner al alcance de un público amplio una moderna obra de consulta sobre el derecho de la Iglesia. Se decía en la *Guía para los colaboradores* que la obra deseaba conjugar el rigor con la accesibilidad, de modo que pudiera ser útil a los que se dedican a las cuestiones académicas, a los profesionales de la curia administrativa y judicial, a los estudiantes de ciencias eclesológicas y también a otras personas interesadas en las cuestiones que afectan a la vida de la Iglesia.

Por tanto, cuando hablamos de *público amplio* nos estamos refiriendo a este tipo de receptores. El derecho canónico es una ciencia bien determinada y es natural que los destinatarios de la obra también lo sean. Pero no se ha querido poner ninguna barrera adicional, al contrario. En la medida de lo posible, las voces buscan en primer lugar glosar el significado inmediato del instituto o la noción jurídica de que se trata; se ha cifrado lo menos posible el lenguaje (siglas, abreviaturas, apócope) de modo que la narración sea accesible a cualquier lector. El diccionario no es una obra de divulgación ni quiere prescindir de los matices y de la nomenclatura propios de la ciencia, pero se ha querido que la redacción fuese clara y que estuviese en condiciones de llegar a muchos. Esas buenas intenciones quedan sujetas ahora a una evaluación empírica. La difusión real del diccionario dará la medida del acierto con el que el proyecto fue concebido y ha sido realizado.

3. La estructura de las voces

La *microestructura* es el eje horizontal del diccionario. Microestructura es el modo como se dispone la información en cada una de las unidades del diccionario, que son las voces o los artículos. Cada una de esas entradas fue consignada a los autores con una extensión variable según cinco modelos típicos, con el siguiente contenido: 1) 300-700 palabras; 2) 700-1500; 3) 1500-2500; 4) 2500-4000; 5) 4000-6000. Se decía además que el autor podía argumentar, si lo consideraba necesario, un cambio en la extensión

de la voz. Desde la propuesta original muchas voces han cambiado de extensión, aunque las proporciones del texto global del diccionario no han sufrido variaciones importantes con respecto a los parámetros iniciales. Algunas voces han superado ampliamente la extensión máxima típica, es decir, las 6000 palabras. De ordinario se trata de voces que por su carácter podían requerir efectivamente un tratamiento extenso (Derecho canónico, Decreto de Graciano, Disolución del matrimonio, Ley canónica, Interpretación del derecho, Matrimonio, *Codex Iuris Canonici*, etc.). En ocasiones bien determinadas el incremento de palabras se ha producido en entradas de menor relieve sustancial.

El encuadre tipográfico de cada una de las entradas incluye el título de la voz, el autor (cuyo nombre aparece también al final, para cerrar el texto), un apartado de voces conexas («*Vid. también*»), el sumario de los epígrafes de la voz, el cuerpo del artículo, y una sección de bibliografía. En este esquema caben mínimas variaciones. Las voces de extensión 1 (300-700 palabras) pueden no llevar bibliografía; algunas entradas omiten el apartado de voces conexas, porque resulta innecesario o imposible; las voces más cortas frecuentemente no están divididas en epígrafes y por tanto no llevan sumario.

Cuando las voces van firmadas, como ocurre en el *DGDC*, no se puede pedir un tono único de redacción. No sólo porque sea imposible de lograr, sino porque es incluso peligroso desearlo, ya que cada autor tiene su tono y nadie debe sustraérselo. Algunas enciclopedias, por ejemplo la *Enciclopedia Británica (Micropaedia)*, han conseguido una redacción homogénea, condensada e inmejorable. Pero esto sólo es posible cuando detrás de la redacción hay un equipo y las voces no aparecen firmadas. El *DGDC* pidió a los colaboradores que hicieran un fuerte ejercicio de concentración conceptual, sobre todo en las voces breves, de modo que la brevedad no fuera nunca simplismo; y que la redacción se hiciese de modo directo, evitando aproximaciones y generalidades. Pero esto es una directriz editorial, no una condición de existencia de las voces.

El índice de voces conexas tiene una relevante importancia estratégica. A los autores ya les fueron consignadas las voces con la propuesta de estas indicaciones de remisión. Ellos han sustraído algunas o añadido otras. En la confección de este índice sólo se han querido introducir las voces conexas por asociación próxima y necesaria, nunca por una afinidad remota o

por un contacto ocasional. Así pues, las voces de este apartado son siempre complementos muy pertinentes para la voz principal. Hay que tener presente que en el cuerpo de la voz no se hacen remisiones a otras voces del diccionario. Esto, que es algo verdaderamente común en obras de este tipo, se ha querido evitar expresamente. Presentaba muchos riesgos. El elevado número de voces invitaba implícitamente a excederse en las remisiones, haciendo valer contactos eventuales, puramente léxicos. Y el elevado número de autores hacía inevitable sensibilidades muy distintas para conectar las voces entre sí. Por eso se ha optado por incluir el apartado al comienzo de cada voz con un repertorio especialmente ponderado y relevante.

Se pide a cada voz cierta totalidad de exposición. El índice de voces conexas no tiene por objeto ahorrar parte del desarrollo de la voz redirigiendo el tratamiento a otra entrada. Cada una de las voces es autónoma y no debe supeditar su contenido a una voz ajena. El *DGDC* nunca ha tenido como propósito evitar las repeticiones. Reiterar las nociones básicas de las instituciones es una obligación para cualquier obra que no busca ser sistemática. Las entradas buscan ser completas, y saben que no deben dejar parte de su materia natural sin tratamiento. Ahora bien, esta autonomía de las voces se ve moderada por el encuadramiento general; es decir, cada una de las entradas sabe también que existen niveles o densidades de desarrollo que corresponden tal vez a otra voz más específica.

Así como se ha querido simplificar el modo de referencia a las voces conexas, ha existido también una voluntad positiva de hacer diáfanos las referencias a la bibliografía. Las citas bibliográficas se incluyen en el mismo texto, no a pie de página. Desde el mismo texto remiten a una de las obras de la relación bibliográfica del modo más simple (apellido del autor y número de la página). Si la obra que se cita no se encuentra en la relación bibliográfica final, se incluye en el cuerpo del texto la referencia completa.

Las voces llevan una relación bibliográfica al final del artículo. Se ha sugerido a los autores que las obras de esa relación bibliográfica guarden relación directa con la voz, prescindiendo de la bibliografía indirecta o de acompañamiento, y que cuando se consignen en dicha relación bibliográfica tratados generales se hagan constar las páginas exactas en las que ese tratado ofrece la información sobre el tema.

El modo de establecer las particiones del texto y de hacer los epígrafes ha sido elegido por los autores, aunque se ha sugerido siempre un sistema

que no introduzca demasiadas subdivisiones. De ordinario ha sido suficiente en la mayor parte de las voces un único grado de división en epígrafes, con números arábigos.

4. Las fases de la elaboración del proyecto

El *DGDC* es una iniciativa del Instituto Martín de Azpilcueta, de la Facultad de Derecho canónico de la Universidad de Navarra, que encomendó a los editores el trabajo en el año 2002. Los trabajos han cubierto tres fases bien definidas: programática (2002-2005); redaccional (2006-2011); y editorial (2012-2013).

La fase más importante del proceso fue sin género de dudas la *programática*, que supuso establecer el esquema general del diccionario. Hubo que establecer el inventario de las voces, empleando para ello las más diversas fuentes. Fue necesario después llevar a cabo una búsqueda de virtuales colaboradores, y hacer un esbozo de distribución de las voces por afinidad temática. Para ello se llevó a cabo una pesquisa masiva de datos (900 eventuales colaboradores, 2300 entradas posibles) y diseñar los ficheros electrónicos que nos han acompañado, con progresivas mejoras, a lo largo de estos años. Consolidado el esbozo de la asignación de entradas, se solicitó una valoración a personas conocedoras del mundo académico (eclesiástico y civil) para que pudieran emitir una opinión sobre las líneas generales del proyecto y sobre cada una de las asignaciones. Se pidió consejo específico a estudiosos expertos de la historia del derecho canónico y del derecho oriental.

Simultáneamente se había redactado la *Guía para los colaboradores*, que se ha demostrado un excelente subsidio para la orientación del trabajo. Eran 140 páginas en las que se presentaba el proyecto en cinco idiomas, con todos sus datos metodológicos; se daba a conocer el elenco de las entradas; y se ofrecían como ejemplo ocho voces ya redactadas de extensiones diversas.

Por fin fueron enviadas las primeras cartas de invitación, en octubre de 2005. Con la invitación se hacía llegar a cada autor la ficha técnica de las voces que se le asignaban y la *Guía para los colaboradores*. Fue la primera oleada de invitaciones a participar en el *DGDC*. La respuesta fue muy

positiva, con una aceptación alta. En los años sucesivos (2006 y 2007) se llevaron a cabo dos nuevos requerimientos de colaboración, más específicos, para cubrir las entradas que no habían podido ser cubiertas con la primera asignación. A partir de ese momento la atribución de voces fue ya individualizada, sin operaciones generales de asignación.

Si la fase más importante fue la primera, la más laboriosa sin ninguna duda ha sido la segunda, la fase *redaccional* o de elaboración de las voces. La etapa programática fue de creación, la redaccional ha sido de resistencia. Un proyecto largo acaba cuando acaba el último.

La recepción de los originales supone el paso más importante, pero desde luego no el único, de la etapa redaccional. Todas las voces debían pasar por una revisión metodológica para adaptarse a las condiciones técnicas del *DGDC*. Y bastantes de ellas (en concreto 850) debían ser traducidas al castellano. Y hay que reconocer que el proceso de traducción, y de revisión de las traducciones, ha sido laborioso porque era muy importante contar en este aspecto con todas las garantías jurídicas y literarias.

Es fácil de entender que la labor de más desgaste, que ha durado exactamente seis años y medio, ha sido la exigencia de acomodación a los plazos. Un *call for entries* masivo, como el que se ha llevado a cabo para el *DGDC*, tiene una falibilidad natural muy grande. Algunos autores se excusaron cuando recibieron la invitación; otros respondieron favorablemente, pero nunca llegaron a enviar los originales; un conjunto muy significativo de autores aceptaron las voces asignadas y cumplieron el plazo impuesto por los editores, que era de nueve meses; un grupo amplio aceptó sus entradas y solicitó en algún momento aplazamientos para la entrega, que sin embargo se produjo en un tiempo razonable; otro grupo ha precisado de múltiples aplazamientos, porque a su voluntad firme de participar se sumaba la dificultad de hacerlo con la agilidad requerida. Se debería recordar también a aquellos autores que han estado dispuestos a realizar en plazo sus propias voces y hacerse cargo después, en dos o tres ocasiones sucesivas, de voces sobrevenidas. En conjunto, los coordinadores del proyecto han entrado en contacto con 918 hipotéticos colaboradores, de los que, como ya se ha dicho, 583 han sido finalmente los autores de las voces.

La tercera etapa, la *editorial*, ha resultado gracias a Dios más sencilla, aunque hay que reconocer que la corrección de casi ocho mil páginas es también un reto laborioso. El *DGDC* ha sido publicado por la editorial

Thomson-Reuters-Aranzadi, que goza de gran prestigio en el mundo jurídico y ofrece una interesante capacidad de distribución global.

Nota recibida el 11 de agosto de 2013

Nota aceptada el 22 de septiembre de 2013

ANTONIO MORENO CASAMITJANA: PROFETA DE NUESTRO TIEMPO

ANTONIO MORENO CASAMITJANA: PROPHET OF OUR TIME

Arturo Bravo¹

Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción, Chile

Resumen

Estas páginas son un homenaje a Mons. Antonio Moreno Casamitjana, Arzobispo Emérito de Concepción y fundador de la Universidad Católica de la Sma. Concepción. Ellas buscan mostrar bíblicamente como puede ser considerado un profeta de nuestro tiempo.

Palabras clave: Homenaje, profetismo, fidelidad, Antiguo Testamento.

Abstract

The following pages are a tribute to Mons. Antonio Moreno Casamitjana, Archbishop Emeritus of Concepción and founder of the Universidad Católica de la Sma. Concepción. They intend to show biblically how he can be considered as a prophet of our times.

Key words: Tribute, Prophecy, Faithfulness, Old Testament.

Qué fácil y qué difícil es escribir sobre una figura como don Antonio. Fácil, porque fue un hombre íntegro, de una sola pieza, y, por tanto, los testimonios sobre él a lo largo de los años, repiten más o menos lo mismo. Difícil, a lo menos por tres razones, dos de ellas tienen que ver con él: la riqueza

¹ 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

de su personalidad (biblista, pastor, andinista, motoquero) y su proverbial modestia, que convierte en una tarea ardua escudriñar lo que hizo. Y la tercera razón dice relación con quien escribe estas líneas, pues al describir una figura de la talla de don Antonio la primera reacción consiste en caer en la cuenta de la descomunal grandeza de mis propias limitaciones, expresión paradójica que, sin duda, haría sonreír a don Antonio, quien era, además, poseedor de un agudo, fino y certero sentido del humor, cuestión que sé por experiencia propia, pues en múltiples ocasiones fui una alegre víctima del mismo. Pero esta dificultad, constituye a la vez un desafío, una inspiración, pues nos muestra que aferrados a la gracia y a la misericordia de Dios, y siendo dóciles a su voluntad, también nosotros podemos transitar por los caminos de fidelidad que don Antonio recorrió con tanta naturalidad.

Como lo haría cualquier biblista, don Antonio preguntaría por las fuentes, las que son de dos tipos: él mismo y lo que otros dicen de él. ¿Las ocasiones? Tres homenajes que se le rindieron: el otorgamiento del grado académico honorífico de “Doctor Scientiae et Honoris Causa” por la Pontificia Universidad Católica de Chile en 1988; el otorgamiento del grado “Doctor Honoris Causa” por la Universidad Católica de la Santísima Concepción en 2007; y el libro homenaje coordinado por el Instituto de Teología de nuestra universidad titulado “Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana” publicado el 2009. Es cierto, que el *Sitz im Leben* “homenajes” no es el más apropiado a la hora de sopesar la objetividad de lo dicho, pero quienes entregan sus testimonios son bastante ecuanímenes en sus apreciaciones y no se ve ningún elemento que pudiese ser calificado de “legendario” y que fuese necesario, por tanto, eliminar.

Empezaré con un testimonio contundente, contenido en parte de una carta que me envió desde la Ciudad del Vaticano, Su Eminencia Reverendísima el Cardenal Jorge Medina, respondiendo a mi solicitud de participar en el número homenaje que esta revista Anales de Teología de la UCSC le dedicó con ocasión de su octogésimo cumpleaños², carta fechada 11 de febrero 2007, en la que dice: “Tengo la más profunda admiración por el Excmo. Monseñor Moreno, con quien me une una sincera amistad de casi sesenta años. Considero que ha sido una figura destacada del episcopado

² *An.teol.* 9.1 (2007).

chileno, especialmente porque en él se conjugan las calidades de una singular competencia en materia bíblica, una docencia responsable y exigente, un celo apostólico y misionero a toda prueba, una postura de fidelísima adhesión a la fe católica y a las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, una modestia propia de quien posee la verdadera sabiduría, un juicio seguro y penetrante, una sinceridad ineludible y una austeridad de vida del todo ejemplar. Ha sido siempre un servidor de la Iglesia ajeno a ambiciones personales y en el ministerio episcopal ha demostrado un verdadero amor por la diócesis que le fuera confiada por el Papa Juan Pablo II. Una expresión de ese amor ha sido su estricta observancia de la ley de la residencia.

Entre las muchas cosas que alimentan mi gratitud hacia Monseñor Moreno quiero destacar dos. La primera, el apoyo que me brindó atendiéndome como confesor durante muchos años. Su consejo y orientación me fueron extremadamente valiosos. Un segundo hecho compromete mi agradecimiento hacia Monseñor Moreno, siendo yo Prefecto de la Congregación para el Culto Divino, le pedí, en dos ocasiones que me prestara su valiosa colaboración para revisar el texto castellano de dos leccionarios para la celebración de la S. Misa. Monseñor Moreno vino a Roma y trabajó con admirable dedicación en esa nada fácil tarea, en beneficio de las celebraciones eucarísticas en el área del Cono Sur”.

He querido poner en primer lugar esta cita por dos razones. La primera, sintetiza muy bien los rasgos de la personalidad de don Antonio, rasgos que también son destacados en otros testimonios. La segunda, es una carta privada, cuya primera finalidad no es ser publicada; no tiene, por tanto, el carácter de una “Laudatio”, discurso dirigido explícitamente a exaltar las virtudes del homenajeado en una ceremonia oficial, en el que se pudiese filtrar algún exceso retórico, propio del género, de ahí que la carta citada tenga un alto valor testimonial.

1. El doctorado “Honoris causa” de la PUCCh

1.1. Las presentaciones

a) El Pbro. Eliseo Escudero, Decano de la Facultad de Teología, en su intervención con ocasión del otorgamiento del Doctorado Scientiae et Hono-

ris Causa por la PUCCh, verbaliza tres principios esenciales a este tipo de doctorados. El primero, “me atrevería a afirmar que los que llegan a recibir esta distinción no la necesitan ni como estímulo para seguir en su labor, ni como reconocimiento de los logros obtenidos. Suelen ser hombres que se han entregado apasionadamente a la búsqueda de la verdad, por ella misma, siendo ésta el acicate más estimulante, y su posesión el premio que les produce las mejores satisfacciones”. El segundo, sigue inmediatamente al anterior: “Es la Universidad la que necesita este tipo de celebraciones en honor de sus mejores hombres. En ellos ve cumplidos sus más altos ideales, y son los modelos con los que necesita que se identifiquen las generaciones de profesores jóvenes”. Por último: “También lo necesita la Iglesia para que, fiel a sus tradiciones de estima y compromiso del clero con la cultura y las ciencias sagradas, no se olvide de responder al presente desafío de la evangelización de la cultura, especialmente de aquella que se gesta en los centros de más alto nivel e influencia en la sociedad, como es la Universidad”³.

En relación a don Antonio, el Decano Escudero, resalta dos obras fruto de su lúcida iniciativa, la revista “Teología y Vida”, hoy en la categoría ISI, y el Curso de Teología para Laicos que ha formado a centenares de laicos de la Iglesia de Santiago.

Realza también su celo académico, al decir que en los cursos de idiomas bíblicos “siempre había pocos alumnos interesados, podían ser 4, 2 ó 1. No era el número lo que importaba al profesor, bastaba uno con voluntad de aprender, con pasión por el estudio, y su tiempo estaba disponible para él”⁴, situación que experimenté en carne propia cuando fui su único alumno en el ramo de Griego Avanzado II. La clase la teníamos en su oficina y, a pesar de sus múltiples ocupaciones, jamás faltó durante el semestre a la clase que apenas contaba con un único alumno.

No podía el Decano dejar de mencionar una cualidad tan propia del homenajeado como escasa en este ámbito: “una síntesis poco común de

³ E. Escudero, “Intervención del Decano de la Facultad de Teología, Pbro. Eliseo Escudero Herrero, en el acto de Colación del Grado Honorífico del Doctorado Scientiae et Honoris Causa, a Mons. Antonio Moreno C., el día 30 de noviembre de 1988”, en: “Anunciaré tu Verdad. Homenaje a los profesores Antonio Moreno y Beltrán Villegas”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. XXXIX (1988), 17.

⁴ *Ibid.*, 18.

dedicación al estudio con todo el rigor científico, combinado por un notable esfuerzo personal, con una labor pastoral muy fecunda que ha abarcado desde minorías más cultivadas en círculos bíblicos, hasta la atención pastoral dominical en la Población José María Caro en Conchalí, y durante varios años en períodos semestrales en la parroquia alejada de Rolecha en la Arquidiócesis de Puerto Montt⁵. Es por esto que le aplica con toda justicia el elogio que hace Jesús del maestro de la ley en Mt 13,52: “Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas”.

Además, hace mención a su faceta de montañista: “Él, un trabajador incansable, no se da tregua, tiene un caminar de tranco largo, siente la urgencia de llegar muy arriba, sus logros en la conquista de las alturas de los Andes son un signo por alcanzar las más altas cimas del Espíritu⁶”.

Por último, menciona sus actitudes permanentes, reconocidas y repetidas también por otros testigos, como se verá: “laboriosidad, austeridad y sencillez de vida, su amor a la verdad, su consecuencia entre el decir y el hacer, su entrega a las personas y labor pastoral, antes como sacerdote y ahora como Obispo, constituyen un testimonio que cuestiona al que está cerca de él, si quiere y sabe ver⁷”.

b) También, y cómo no, en esa ocasión elaboró una breve pero contundente semblanza, su gran amigo, el ya mencionado Cardenal Medina, quien afirma que “los rasgos de su acusada personalidad son definidos: no es un hombre que deja dudas o incertidumbre; tal vez no haya característica más opuesta a él que la ambigüedad. Hombre de una pieza, de pensamiento claro y definido. Sabe lo que es matizar, pero sabe también decir sin ambages lo que piensa, así no haya a su lado nadie que lo apoye⁸”. Esta afirmación constituye un pilar del carácter profético de Mons. Moreno y que explicitaré más adelante. Hacia el final de su semblanza, menciona su modestia, reciedumbre y austeridad, rasgos que constituyen un común denominador en los diversos testimonios acerca de su persona.

⁵ Ibid., 19.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ J. Medina, “Mons. Antonio Moreno Casamitjana” en: “Anunciaré tu Verdad. Homenaje a los profesores Antonio Moreno y Beltrán Villegas”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. XXXIX (1988), 29.

Ambos comentadores refieren el hecho, no menor, de que la Sede Apostólica lo haya escogido para ser uno de los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica⁹, agregando el Card. Medina lo siguiente: “Un día, fiel a su inflexible honradez, juzgó que ya no podía trabajar allí como debía, y renunció”¹⁰. Muestra de su humildad, añadiría yo, y que me recuerda por las razones esgrimidas y manteniendo las proporciones, la renuncia de Su Santidad Benedicto XVI, comparación que me atrevo a hacer en este “in memoriam”, pues, en vida de don Antonio me habría convertido en destinatario de un llamado de atención suyo por su proverbial modestia, comparación, en todo caso, que considero plenamente ajustada.

1.2. La respuesta

Del discurso con que Mons. Moreno recibió este grado honorífico¹¹ quisiera resaltar en primer lugar algo que he mencionado recién, su modestia, además que esa actitud se encuentra ya al principio del discurso: “Que esa enseñanza sea suficientemente sólida como para aguantar el pesado título de doctor, es algo que cae evidentemente bajo el juicio de quienes deciden otorgarlo. Yo lo recibo con gratitud y con una íntima sensación –en la que no me parece del caso insistir- de que ha sido otorgado con la benevolencia de la amistad. De manera que si la solemnidad del título me produce algún rubor, la amistad que me lo concede me enorgullece”¹².

Luego se refiere a su vocación bíblica dando cuenta de su acendrada fe en la providencia divina: “Si algo surge nítidamente en mi conciencia, en esta ocasión, es que los planes del Señor son totalmente suyos. En realidad, ¿quién podría trazárselos de antemano? ‘Adondequiera que te envíe

⁹ Cf. “Anunciaré tu Verdad. Homenaje a los profesores Antonio Moreno y Beltrán Villegas”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. XXXIX (1988), 19.29-30.

¹⁰ J. Medina, “Mons. Antonio Moreno Casamitjana” en: “Anunciaré tu Verdad. Homenaje a los profesores Antonio Moreno y Beltrán Villegas”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. XXXIX (1988), 30.

¹¹ Ver A. Moreno, “Palabras de Mons. Antonio Moreno al recibir el grado académico Doctor Scientiae et Honoris Causa”, en: “Anunciaré tu Verdad. Homenaje a los profesores Antonio Moreno y Beltrán Villegas”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. XXXIX (1988), 21-27.

¹² *Ibid.*, 21-22.

irás' (Jer 1,7). Ese 'adondequiera' implica que el destino le será indicado a uno en cada momento. Y de verdad siento como si hubiese sido llevado, más que habiendo hecho planes o proyectos de vida. El mismo hecho de mi dedicación al estudio y a la enseñanza de la Sagrada Escritura no fue sino el resultado de circunstancias totalmente ordinarias y hasta irónicas. Por cierto no planificadas... Sin embargo, es sorprendente cómo, al cabo de los años, los acontecimientos, las decisiones tomadas o aceptadas van cobrando un sentido; va apareciendo una 'intención' general de la que, en fin de cuentas, uno mismo es el resultado. Doy gracias a Dios por el don de la fe que es la que permite descubrir en el fondo de la propia vida una verdadera intención personal y paternal"¹³.

En seguida, hace un breve balance sobre lo que fue su enseñanza en treinta y tres años de docencia en la Facultad de Teología, actividad realizada según las necesidades de docencia en esa institución que lo llevaron a moverse entre temas de creación, éxodo, profetas y profetismo. Este balance lo realiza utilizando como criterio una especie de principio que ha establecido al comienzo de su discurso: "En treinta y tantos años de docencia uno ha enseñado muchas cosas. Sin embargo surge la sospecha de que en el fondo cada profesor enseña unas cuantas cosas importantes que son, por lo demás, las que van como informando la propia vida del enseñante. Al menos es lo que voy descubriendo al llegar al final de mi carrera docente"¹⁴. Una de esas "cuantas cosas" es la gran pregunta que se hace Israel por la vida, por la felicidad: "Esa preocupación por la vida y la felicidad es la que se encuentra ya en el regateo de Abraham por la vida de sus parientes y en la lucha de Jacob por la bendición"¹⁵, tema que aparece en continuidad con el Nuevo Testamento, pues "a esa preocupación viene a responder Jesucristo con sus llamados a la bienaventuranza y sus consejos para salvar la vida"¹⁶.

Tal preocupación, tan humana por lo demás, la encuentra sintetizada magistralmente en los versículos conclusivos del código deuteronomico: "Yo reconozco que los versículos del Deuteronomio que cierran el Código han sido muy importantes en mi comprensión del Antiguo Testamento:

¹³ Ibid., 22.

¹⁴ Ibid., 21.

¹⁵ Ibid., 24.

¹⁶ Ibid.

‘Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia..., te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición’ (30,5-19). Me doy cuenta de que estas palabras salen en mis cursos a propósito de casi cualquier tema”¹⁷.

Explica a continuación la razón por la que ese texto lo ha cautivado, razón que nos devela no sólo su forma de pensar o *forma mentis* sino su personalidad: “Pienso que es posible que Dt 30,15ss me atraiga tanto por su manera clara, tajante, de plantear la disyuntiva más fundamental para el hombre: vida o muerte, felicidad o desgracia (que es una manera de traducir la densidad de los términos bien conocidos por el árbol del Jardín del Edén: bien y mal). Es posible también que en esa atracción juegue un resabio de la primera formación escolástica, de la que recuerdo el esfuerzo intelectual por reducir las cuestiones al primer principio de identidad o de contradicción. Algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. No se puede afirmar y negar al mismo tiempo el mismo objeto formal. En ese sentido más fundamental las cosas simplemente son o no son”¹⁸. Esto, evidentemente, no significa que la realidad sea así: “Las personas (y lo que de ellas procede) no son simplemente blanco o negro; en nuestras vidas el bien y el mal, la felicidad y la desgracia no se dan en estado puro; la vida y la muerte están en nosotros todavía muy entrelazadas”¹⁹. No se trata, pues, de una mirada que no conoce matizaciones, lo que, por lo demás, sería muy ajeno a su finura intelectual. Pero a pesar de esta recíproca imbricación de las diversas dimensiones, se pueden distinguir actitudes básicas: “Todo esto es verdad, pero en el fondo de todo hay siempre un *sí* o un *no*. Es lo que percibe el Deuteronomio. También los profetas. Y la verdad es que no me siento cómodo mientras no se pueda llegar a ese como primer principio al que... todas las demostraciones reducen sus conclusiones. En el plano de la historia de la Salvación, eso significa saber si algo conduce a la vida o a la muerte, a la felicidad o a la desgracia. Desde ahí puedo entender y aceptar todos los matices, los más y los menos, las luces y las sombras. Desde ahí concibo todo tipo de diálogos”²⁰. En estas

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 25.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

breves, sobrias y no por ello no menos profundas líneas ha descrito la clave de su forma de pensar y de ser. Y precisamente en esto consiste una de las características más propiamente humanas: descubrir en la realidad que es constitutivamente enmarañada, los principios que la articulan.

Y esto, que por muchos podría equivocadamente ser considerado un mero ejercicio teórico, especulaciones inútiles, repercute profundamente en la vida práctica, porque de esta forma de pensar brota una forma de ser, una forma de ubicarse en el mundo: “Digo que esto me lo pide [el establecimiento de ese primer principio] mi propia comodidad intelectual, y siento mucho que, por buscarla, a veces cause incomodidades ajenas, cosa que está muy lejos de mi intención. Pero es que, francamente, encuentro que hoy día, y también en el mundo cristiano, se hace común una cierta ambigüedad en el lenguaje. Y no pretendo ser original al advertirlo... ¡Y es sorprendente lo dura que puede resultar la empresa de dar a las palabras su sentido! ¡Incluso lo duro que puede resultar intentar que quienes hablan expliciten el sentido en el que emplean las palabras! Lo que, al fin de cuentas, tal vez no es tan extraño: los profetas ya se lamentaban de la profunda perturbación que se esconde bajo la práctica de llamar bien al mal y viceversa (siempre la preocupación por el bien y el mal!). Confusión que no es puramente semántica, y que resulta sospechosamente cómoda, porque permite que el pueblo de Dios baile hacia los dos lados como Israel en el Monte Carmelo. El problema del sentido de las palabras no es secundario”²¹. Las palabras, entonces, pueden ayudar a comunicarnos pero también a confundirnos, a engañarnos. Y me parece que, a tenor de lo dicho, luchar por clarificar el sentido de las palabras, por llamar a las cosas por su nombre, es una tarea profética. Con lo que pongo otro pilar para la caracterización que he hecho en el título de don Antonio como un profeta de nuestro tiempo.

Al final de sus palabras, da cuenta de las razones que lo llevaron a escoger su lema episcopal en los siguientes términos: “Al pensar en el lema episcopal caí en la frase del Ps 89 ‘anunciaré tu *’emunah* de generación en generación’. En realidad, después de haber colocado en el recordatorio de mi primera tonsura ese texto que expresa la aspiración y la preocupa-

²¹ Ibid., 25-26.

ción del que se siente llamado a entrar al Monte de Yahveh, a su presencia (‘¿Quién subirá al Monte de Yahveh? ¿Quién podrá estar en su lugar santo?’ Ps 24); y después de haber recibido el sacerdocio con el temor que, para tranquilidad mía, ya habían experimentado Moisés, Josué y los profetas, ese temor que no se supera si no es por la garantía de que Yahveh asegura su presencia (‘no temas, ten valor, porque Yahveh tu Dios irá contigo adondequiera que tú vayas’ Jos 1,9) ahora, a estas alturas de la vida sentía que no podía hacer otra cosa que anunciar la ‘fidelidad’ de Dios, que ha cubierto todas las infidelidades mías.

Pero, además, esa *’emunah* fue traducida por la Vulgata como ‘veritas’ (annunciabo veritatem tuam). Y esa posibilidad de doble sentido me sedujo. Doble sentido que no es ambigüedad, sino que significa que si Dios nos ha hecho capaces de buscar la verdad es para que nos dejemos atraer por ella sabiendo –nosotros los cristianos- que al final nos vamos a encontrar con la fidelidad de Dios que nos atrae a la vida. Y para que entendamos, por otra parte, que es solamente el amor de Dios el que puede sostener nuestra búsqueda de la Verdad que encamina a la Vida”²².

Termina indicando que precisamente ésa es la razón de ser de esa casa de estudios, lo que en realidad se podría aplicar a cualquier universidad católica que se precie de tal, y dando muestras una vez más de su fe y de su modestia, concluye: “A ello y al ejemplo de tantos que la hicieron realidad en sus vidas, debo yo, en una medida sin duda importante, haber podido responder menos mal a la vocación que el Señor ha querido ir desplegando tan sorprendente como inmerecidamente delante de mí”²³.

2. El doctorado “Honoris causa” de la Universidad Católica de la Sma. Concepción

2.1. La presentación

La *Laudatio* estuvo a cargo del Prof. Dr. Juan Carlos Inostroza, Director del Instituto de Teología de esta casa de estudios superiores. En ella hay, evidentemente, muchos puntos ya referidos por el P. Eliseo Escudero y el

²² Ibid., 27.

²³ Ibid.

Card. Jorge Medina. Luego de una breve reseña de sus estudios y de su actividad académica, aparece, una vez más, este rasgo tan propio de don Antonio, constituido por la convergencia de lo académico con lo pastoral: “Pero este académico, apasionado investigador de la Escritura y riguroso profesor universitario, no se agotaba en la vida académica. Su ministerio sacerdotal lo llevaba diariamente a las poblaciones de Santiago. Esta faceta pastoral alcanza su mayor expresión misionera cuando en 1972 decide ayudar a la diócesis de Puerto Montt, por aquella época muy falta de personal. Allí dedica cada año un semestre completo a ejercer el ministerio sacerdotal en medio de los Huilliches. Esta cercanía misionera y apostólica con el mundo indígena, como prolongación de aquella previa sensibilidad con los barrios obreros y marginales de la capital, madurarán uno de los rasgos pastorales más propios y típicos de este sacerdote: la sencillez y empatía pastoral, disponibilidad y cercanía a toda prueba, unida a una clara solidez doctrinal. Entre Santiago y Puerto Montt, entre las aulas y pasillos universitarios y la digna sencillez de los hogares Huilliches, transcurrieron más de diez años de ministerio sacerdotal y académico”²⁴.

A continuación, el Dr. Inostroza refiere dos obras que nos atañen directamente. En primer lugar, desde la perspectiva cronológica: “A poco de llegar a Concepción, una ciudad de claro carácter universitario, impulsa con renovado vigor el Programa de Diplomado en Estudios Teológicos, en el marco de la entonces todavía Sede Talcahuano de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En este Programa fue profesor hasta 1996”²⁵.

Y luego, su gran obra, la creación de nuestra universidad: “Tras recibir la noticia de la decisión de la Pontificia Universidad Católica de Chile de desprenderse de la Sede Talcahuano, y habiéndose convencido de que la voluntad de Dios era que la Arquidiócesis asumiera el desafío de crear una Universidad Católica diocesana, procedió con la consecuencia y decisión de un servidor fiel a fundar la que desde ese momento, 10 de julio de 1991, será la Universidad Católica de la Santísima Concepción”²⁶.

²⁴ J.C. Inostroza, “Laudatio en elogio del Excmo. y Revmo. Mons. Antonio Moreno Casamitjana”, en: P. Uribe – J.C. Inostroza (coordinadores), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2009, 17-18.

²⁵ *Ibid.*, 19.

²⁶ *Ibid.*

2.2. *La respuesta*

La distinción le fue entregada en el aniversario décimo sexto de la universidad fundada por él, por lo que al principio de su discurso de agradecimiento menciona que lo que hizo fue seguir la voluntad de Dios al afirmar que este proyecto “se presentaba con signos muy claros de ser lo que Dios quería como parte e instrumento de primer orden en la tarea que corresponde a esta Iglesia local en tiempos actuales”²⁷. Seguidamente indica la finalidad de esta institución: “Tarea que convoca especialmente a los laicos cristianos de vocación universitaria, para hacer presente en un mundo que busca certezas que permitan –con la ayuda de todo lo que la inteligencia humana puede descubrir y desarrollar en el campo de las ciencias y las técnicas- cumplir las justas aspiraciones a un desarrollo respetuoso de los auténticos valores humanos para que así reinen la justicia, la solidaridad frente a todo ser humano y la paz”²⁸.

Luego, tal como hizo en las palabras con que recibió el anterior doctorado, realiza un breve recorrido por los textos bíblicos que más influyeron en su comprensión del mensaje bíblico que, fundamentalmente, es mensaje de salvación que adquiere su forma definitiva en Jesucristo: “Esta palabra de Dios que comienza con la creación del mundo y del hombre y que culmina en Jesucristo y en su Iglesia, depositaria del Espíritu de Dios que continúa impulsando la historia hacia la restauración universal del hombre y del universo, cuando Dios hará nuevas todas las cosas (Ap 21,5)”²⁹.

Empieza citando Gén 1,1: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”. Texto, dice, importante en cuanto establece la diferencia entre Dios y la naturaleza. Desmitologiza la naturaleza y libera al hombre de ser esclavo de ella. Las fuerzas naturales no son deidades: “Se puede decir, pienso, que esta frase contiene la afirmación liberadora por excelencia para el hombre. No hay nada bajo el cielo a lo que el hombre, cualquier hombre por el simple hecho de ser tal, deba estar sometido”³⁰.

A continuación, menciona el texto del Deuteronomio 30,19: “Escoge la vida”, ya citado en su anterior discurso. Aquí insiste en que ante la alterna-

²⁷ Ibid., 24.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 25.

³⁰ Ibid., 27.

tiva de vida y bien, y de muerte y mal en que Dios coloca al pueblo, Moisés los exhorta a que escojan la vida para que vivan ellos y su descendencia (cf. Dt 30,15), exhortación que manifiesta que “eso es lo que Dios quiere para el hombre. Si se hace presente la desgracia y la muerte en la familia humana, no será por una reacción punitiva de Dios sino el fruto de una falsa elección del hombre que se niega a aceptar preceptos morales que, es verdad, trascienden su propia voluntad, pero porque son un don, una gracia de Dios”³¹.

El tercer texto citado es “¡Danos un rey que nos salve!” (1Sam 8,5.20). Ante las amenazas bélicas de pueblos vecinos, en especial de los filisteos, los jefes de tribu piden a Samuel que les dé un rey, tal como los que tenían los demás pueblos. El deseo será concedido, aunque siempre hubo corrientes opuestas a la monarquía en Israel, pero con ciertas limitaciones que distingue este tipo de monarquía de las vecinas. En Israel el rey no tiene categoría divina y debe regirse por la Ley de Dios como cualquier otro miembro del pueblo, mejor dicho, debe ser modelo de obediencia a la Ley de Dios: el rey israelita ha de ser un modelo de piedad y de justicia. Así, la fe yahvista ha purificado esta institución humana de todo lo que “conlleva efectos deshumanizadores. En el caso de la jefatura y de lo que ella representa -lo que hoy llamamos el Estado-, se trata -como ya lo veía el Deuteronomio- de superar la tentación de colocarse en el nivel superior propio de quien dicta la norma moral, sin más criterio que el poder puesto al servicio de una propia ideología o de un propio proyecto humano”³².

Finalmente, cita Ap 22,20, penúltimo versículo del libro, donde las palabras que cierran el libro aparecen como palabras de Jesucristo quien “sella con su testimonio ‘todo esto’ (22,20); es decir, no sólo lo que está escrito en el Apocalipsis, sino todo lo que Dios ha querido revelar al hombre para su salvación. Y esa palabra última de Dios por medio de Jesús, es ‘Sí, vengo pronto’. Y la Iglesia, la Esposa de Cristo que vive esperando su venida responde, ‘Amén’. Los cristianos vivimos de la fe en que las promesas que Dios nos ofrece en Cristo muerto y resucitado, se cumplirán en toda su plenitud”³³. La finalidad de la revelación es la salvación del hombre, cuyo momento culmen lo constituye Jesucristo, cuya segunda venida o parusía

³¹ Ibid., 29.

³² Ibid., 31-32.

³³ Ibid., 35.

la Iglesia espera anhelante. Pero no se trata de una espera pasiva sino activa: “Cristo ya vino, ya asumió nuestra condición humana, ya cargó con ella hasta la muerte y resucitó y nos dio el Espíritu que nos hace morada del mismo Dios en el mundo (Jn 14,23). Es imposible que este misterio de la gracia de Dios no nos convierta en fermento y luz de un mundo en el que las estructuras justas jamás serán completas de modo definitivo, debido a la constante evolución de la historia. El papel del cristiano será trabajar en ese constante renovarse y actualizarse que es la historia de la humanidad, como portadores y testigos del ethos político y humano que es condición de la presencia y la eficiencia de la justicia y del amor en nuestras sociedades”³⁴, ethos que supone la presencia de Dios, la amistad con su Hijo y la luz de su Palabra.

En este trasfondo es donde entra en juego el rol de la universidad católica: “A la luz de lo dicho resulta evidente que forma parte principalísima de la tarea de la Universidad Católica formar esos ‘líderes católicos de fuerte personalidad y de vocación abnegada, que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas’, que el Papa [Benedicto XVI] advierte ‘notablemente ausente, en el ámbito político, comunicativo y universitario’ en este continente de bautizados”³⁵.

3. Discurso de agradecimiento por el libro homenaje del Instituto de Teología

En el año 2009, el Instituto de Teología de nuestra universidad publicó un libro homenaje “Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana”³⁶. En el discurso de agradecimiento a este homenaje, don Antonio, luego de los reconocimientos de rigor, comenta la elección de su lema episcopal, que se utilizó como título del libro. En ese comentario aparecen claramente expresados dos rasgos característicos de su persona que ya han sido mencionados: su modestia y su

³⁴ Ibid., 35-36.

³⁵ Ibid., 36.

³⁶ P. Uribe – J.C. Inostroza (coordinadores), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2009.

total entrega a la voluntad de Dios, a su providencia, a su gracia: “Recuerdo bien la elección de este lema. Lo adopté, en verdad, sin pensarlo mucho. La frase de ese versículo me vino a la mente cuando supe que debía escoger un lema que expresara el sentido que para mí tenía la misión que Dios me encomendaba con el llamado al episcopado. Por supuesto conocía mis limitaciones. Confiaba en la gracia de Dios. Pero seguramente participaba en algo de la ingenuidad de los dos apóstoles, hijos de Zebedeo, que se entusiasmaron con la idea de colaborar muy de cerca con Jesús, y a los que Él les preguntó: ‘¿Pueden beber del cáliz que yo voy a beber?’ Ellos pensaban que sí, y Jesús les dio la seguridad de que lo harían, pero al final. Porque, en realidad, es al final después de haber sentido algunos miedos y haber caído en algunas negaciones (como les sucedió a los apóstoles) cuando se está en condición, por la gracia de Dios y con el apoyo del Paráclito, recibido como don del Señor, de dar fe de que Dios es ‘verdadero’; es decir, que Él es ‘firme’, ‘sólido’, ‘leal’, ‘fiel’ en lo que ÉL ES: en su Amor de misericordia... El amor de Dios (su... *jésed*) es su ‘verdad’, a la que no cabe otra respuesta del hombre que decir, con todo el corazón, con toda la mente, con toda la vida: Amén, eso ‘es’ de verdad, sobre eso puedo apoyarme con todo mi ser, con toda mi vida”³⁷. Y el anunciar esta verdad constituye la misión de la Iglesia y, por ende, la de la universidad católica.

A continuación da una breve explicación sobre el nombre dado a la universidad “De la Santísima Concepción”. Dice que con él “quisimos significar que la Universidad quiere identificarse plenamente con su vocación ‘original’. Una vocación cristiana que hunde sus raíces en el ‘sí’ de María que es la respuesta consciente y libre a una vocación única.

Con la Concepción Inmaculada de María comienzan a cumplirse las promesas que Dios había hecho a los hombres, dando así la razón a quienes habían confiado en ellas”³⁸. El gran proyecto de amor de Dios consiste en “hacer al hombre de barro participe de su vida divina”³⁹.

Termina este discurso con un párrafo extraordinario, en el que nuevamente, como si hubiese aplicado inconscientemente el recurso literario bíblico llamado “inclusión”, que consiste en marcar una unidad literaria

³⁷ A. Moreno, “Anunciaré de generación en generación tu verdad”, *An.teol.* 12.2 (2010) 395.

³⁸ *Ibid.*, 396.

³⁹ *Ibid.*

repetiendo la misma formulación o idea al principio y al final de tal unidad, aparecen nuevamente las características que mencioné más arriba, su modestia y entrega a la voluntad de Dios: “Este libro es una muestra de los frutos que está produciendo una decisión que me tocó tomar... ante la evidencia de que la voluntad de Dios era que lo hiciera: crear esta Universidad que hoy nos congrega. Estos frutos -según la imagen bíblica- siempre son muy superiores, más importantes y valiosos que el sencillo acto de sembrar la semilla; acto que, con el inexorable correr del tiempo, se ve cada vez más difuso y menos relevante. Como realmente es.

Gracias a todos por recordarlo aún con tan generosa amistad”⁴⁰.

4. Conclusión: Don Antonio un profeta de nuestro tiempo

De lo expuesto se podrían desarrollar varios elementos, varias facetas de su riquísima personalidad, lo que dejo a consideración de los lectores. Lo que a mí me interesa relevar son los rasgos proféticos de don Antonio, y con ello me refiero a cómo se manifestó y entendió el profetismo en el Antiguo Testamento. Dicho de otra forma, justificar mi afirmación de que don Antonio es un profeta de nuestro tiempo. A lo largo de la exposición he marcado algunos puntos, los que ahora recojo y complemento. Para ello haré una referencia breve a lo concerniente a Mons. Moreno, a fin de evitar las repeticiones, y estableceré el paralelo correspondiente con figuras y/o actitudes proféticas.

Un primer rasgo, lo constituye la conciencia de sus propias limitaciones que conlleva una sensación de pequeñez ante la tarea encomendada, como aparece manifiesto en el texto bíblico que escogió para su primera tonsura tomado del Sal 24: “¿Quién subirá al monte de Yahveh? ¿Quién podrá estar en su lugar santo?”, texto que como él mismo ha dicho “expresa la aspiración y la preocupación del que se siente llamado a entrar al Monte de Yahveh, a su presencia”⁴¹. Anhele y preocupación, dos sentimientos que expresan la estructura paradójica del ser humano, su desfase, pues anhela bastante más de lo que puede alcanzar por sus propios medios, la inmor-

⁴⁰ Ibid., 400.

⁴¹ Cf. supra.

talidad, por ejemplo. Paradoja-desfase que se muestra sobre todo en la relación con Dios, en el presente caso, en cuanto que se siente llamado a su presencia y la anhela, pero le llena de preocupación su propia indignidad. Luego, al recibir el sacerdocio dice que ese ministerio lo recibió “con el temor que, para tranquilidad mía, ya habían experimentado Moisés, Josué y los profetas”⁴². Es cierto que no se trata de un rasgo exclusivamente profético, pero se da en varios de ellos. Un gran ejemplo lo constituye el profeta Jeremías, quien ante el llamado de Dios que lo constituye en profeta de las naciones, le responde: “¡Ah, Señor, mira que no sé hablar, pues soy un niño” (Jer 1,6). También el gran profeta Isaías, ante la manifestación de Dios en el Templo en el contexto de su vocación reacciona diciendo: “¡Ay de mí que estoy perdido! Soy un hombre de labios impuros... y he visto con mis propios ojos al Rey y Señor Todopoderoso” (Is 6,5). Ante la visión del Dios santo lo primero que salta a la conciencia de Isaías es su propio pecado.

El segundo rasgo profético está íntimamente unido al primero, es como la otra cara de una misma moneda: la conciencia de las propias limitaciones es superada por la absoluta confianza en la promesa de la asistencia divina para la ejecución de esa tarea. Dicho de otra manera, una entrega total, sin reservas, a la voluntad de Dios y a su providencia. Ya lo decía al hablar del temor que experimentó al recibir el sacerdocio, donde continuaba diciendo: “ese temor que no se supera si no es por la garantía de que Yahveh asegura su presencia (‘no temas, ten valor, porque Yahveh tu Dios irá contigo adondequiera que tú vayas’ Jos 1,9)”⁴³. Posteriormente, cuando le tocó asumir el episcopado decía: “Por supuesto conocía mis limitaciones. Confiaba en la gracia de Dios”⁴⁴. Ante la desproporción entre las propias limitaciones y la tarea encomendada surge la promesa divina de acompañamiento y soporte. En el caso que hemos visto del profeta Jeremías, ante su temor, el Señor replica con la promesa de su ayuda: “No digas: ‘Soy un niño’, porque irás adonde yo te envíe y dirás todo lo que yo te ordene. No les tengas miedo, pues yo estoy contigo para librarte” (Jer 1,7-8).

Un tercer rasgo, avalado por la unanimidad de los testigos, es su coherencia entre el decir y el hacer que se manifestó en su laboriosidad, auste-

⁴² Cf. supra.

⁴³ Cf. supra.

⁴⁴ Cf. supra.

ridad y amor ineludible a la verdad. Es ese amor el que lo lleva a buscar apasionadamente la voluntad de Dios, a estar siempre atento para dejarse encontrar por Él y, una vez descubierta, realizarla lo más fielmente posible. No se puede descubrir la verdad, que en última instancia es amor, y no anunciarla. El profeta Amós dice: “Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor, ¿quién no profetizará?” para mostrar lo inexorable del anuncio una vez que se ha recibido el mensaje. Esto es lo que don Antonio encarnó en su vida y en sus palabras. Fue, tal como dicen quienes dan testimonio de él, un hombre íntegro, de una sola pieza, sin dobleces, quien, tal como los profetas, decía lo que tenía que decir directamente, sin rodeos, asumiendo el costo de lo que esto significaba. No se puede traicionar el mensaje acomodándolo a las propias conveniencias. La verdad exige el compromiso con ella misma y no con lo políticamente correcto. Aquí es donde encuentra su lugar aquello de llamar a las cosas por su nombre. Hemos visto esa preocupación intelectual “por reducir las cuestiones al primer principio de identidad o de contradicción”⁴⁵, cuestión que no significa desconocer las matizaciones pero que tiene el valor de llevar a descubrir las actitudes básicas que se encuentran como motor de los comportamientos y acciones. Aquéllas permiten juzgar y ponderar éstos. Y lucha práctica, que se desprende de lo anterior, por clarificar el lenguaje, pues el lenguaje ambiguo termina por confundir el bien con el mal, cuestión que él mismo lo relaciona con los profetas y con lo difícil de esta tarea: “los profetas ya se lamentaban de la profunda perturbación que se esconde bajo la práctica de llamar bien al mal y viceversa (isiempre la preocupación por el bien y el mal!). Confusión que no es puramente semántica, y que resulta sospechosamente cómoda, porque permite que el pueblo de Dios baile hacia los dos lados como Israel en el Monte Carmelo”⁴⁶. Existen también esos falsos profetas, contra los que se alza Jeremías, que predicán la paz cuando en realidad la situación es de una crisis aguda. Disfrazan la situación real con palabras y promesas dulzonas para satisfacer a las autoridades de turno. Dice Jeremías: “¡Ah, Señor! Mira que los profetas les dicen: ‘No verán la espada ni pasarán hambre, yo les daré paz duradera en este lugar’. Y el Señor me dijo: ‘Es mentira lo que éstos profetizan en mi nombre; yo no los he

⁴⁵ Cf. supra.

⁴⁶ Cf. supra.

enviado, no les he mandado nada ni les he hablado; visiones falsas, vanas predicciones, fantasías de su propia imaginación, eso es lo que profetizan” (Jer 14,13-14). Saliéndome de los límites que me he impuesto a mí mismo, quisiera pasar brevemente al Nuevo Testamento para recordar las palabras de Jesús, el profeta de Nazaret, quien dijo también en forma categórica: “Que tu palabra sea sí, cuando es sí; y no, cuando es no. Lo que pasa de ahí, viene del maligno” (Mt 5,37).

Sin duda un elemento capital en la vida de don Antonio fue la creación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, cuya finalidad, como ya se refirió, es que debe contribuir desde lo que le es propio “a cumplir las justas aspiraciones a un desarrollo respetuoso de los auténticos valores humanos para que así reinen la justicia, la solidaridad frente a todo ser humano y la paz”⁴⁷. Esto encuentra su correspondencia con un rasgo propio del talante profético, quizá su rasgo más propio, que es ser vigilante del cumplimiento de la Alianza. Los profetas surgieron en Israel sobre todo en épocas de grave incumplimiento de la Alianza. Son sus enérgicas voces de alerta que indican al pueblo que se ha olvidado de Dios, incluso en medio de grandes y ostentosas celebraciones cultuales, porque si el culto no va acompañado de justicia y de rectitud es revulsivo a Dios. Por ejemplo, Amós rechaza las fiestas de peregrinación, los sacrificios y holocaustos, y dice que lo que Dios quiere es que el derecho corra como el agua y la justicia como río inagotable (Cf. Am 5,21-24). En el cumplimiento de la Alianza encuentra su fundamento la denuncia que hacen los profetas de los crímenes, la injusticia, la opresión y, en positivo, su lucha por la justicia, la solidaridad y la paz verdadera.

Por último, don Antonio ha dicho que una de las cuantas cosas que han movido su vida “es la pregunta que se hace Israel por la vida y la felicidad”⁴⁸ y que él ve plasmada, entre otros textos, en el pasaje de Dt 30,15-19. Sin duda, la pregunta de Israel la ha hecho suya, constituyendo parte esencial de su enseñanza y ministerio el descubrir y mostrar dónde se encuentra la vida y la felicidad. Esto calza con aquello de que los profetas no sólo denuncian, sino que también anuncian. Y quizá un buen lugar para comprender el ministerio de los profetas sea precisamente Dt 30,15-19 donde Dios pone

⁴⁷ Cf. supra.

⁴⁸ Cf. supra.

a Israel la alternativa vida y felicidad versus muerte y desgracia. Los profetas, entonces, alzan la voz en especial para mostrar a Israel cuando ha escogido los senderos que lo llevan a su destrucción, destrucción autoinducida y no querida por Dios, tal como lo expresa Mons. Moreno al decir que lo que Dios quiere es la vida para el hombre y que “si se hace presente la desgracia y la muerte en la familia humana, no será por una reacción punitiva de Dios sino el fruto de una falsa elección del hombre que se niega a aceptar preceptos morales que, es verdad, trascienden su propia voluntad, pero porque son un don, una gracia de Dios”⁴⁹. El sendero de la vida es el de la fidelidad a Dios manifestada en el cumplimiento de la Alianza. Pero no se trata de una fidelidad arbitraria, porque sí, sino de una fidelidad que es repuesta a la fidelidad de Dios. El primero que ha sido fiel es Dios, pues ha cumplido su promesa de acompañar y sustentar a su pueblo, de liberarlo, de otorgarle beneficios. El núcleo de la fidelidad pedida es la fidelidad dada; y para provocar esa respuesta del pueblo es necesario proclamar una y otra vez lo que Dios ha hecho a favor de su pueblo. Aquí encuentra su sentido el lema episcopal escogido por Mons. Moreno: “Anunciaré tu fidelidad” (Sal 89,2b).

Ahora bien, así como Dios actuó liberadoramente en el pasado, también lo hará en el futuro, lo que lleva a algunos profetas a suscitar la esperanza en esa acción de Dios cuando el pueblo se encuentra en el exilio, que para el pueblo es como estar muerto. En esa situación, Ezequiel anuncia que Dios lo hará revivir liberándolo del destierro y conduciéndolo de nuevo a su tierra (cf. Ez 37,1-11). Es por esto que alentar, dar esperanza, anunciar la buena noticia (= evangelio) del amor fiel y salvífico de Dios es también profético.

Todos estos rasgos se dieron de múltiples formas en la vida de don Antonio; rasgos que, a mi parecer y por los argumentos expuestos, muestran a don Antonio como un verdadero profeta de nuestro tiempo.

Para finalizar cito un párrafo de la presentación que hice del número de nuestra revista *Anales de Teología de la UCSC* que dedicamos como homenaje a don Antonio en su octogésimo cumpleaños: “Los que hemos conocido en mayor o menor medida su vida podemos permitirnos trans-

⁴⁹ Cf. supra.

formar su lema episcopal, jugar, una vez más, a agregar tiempos verbales para resumir la vida de don Antonio en la siguiente frase: He anunciado, anuncio y anunciaré tu fidelidad”⁵⁰. A lo que agregó lo siguiente, decir que tuvo o que tuvimos el privilegio de conocerlo sería casi deshonorar su memoria. La honramos en la medida en que seguimos sus pasos en esa senda de fidelidad que él transitó con tanta naturalidad.

Nota recibida el 09 de septiembre de 2013

Nota aceptada el 20 de octubre de 2013

⁵⁰ A. Bravo, “Presentación”, *An.teol.* 9.1 (2007) 6.

ALFONSO RIOBÓ, *La libertad religiosa en el Pontificado de Benedicto XVI; La Santa Sede en la ONU*, Palabra, Madrid 2013, 119 pp. ISBN 978-84-9840-817-1

El presente libro se expone de manera sencilla y clara la manera en que el Papa Benedicto XVI abordó en su pontificado el tema de la libertad religiosa. En el prólogo, a cargo de Mons. Silvano Tomasi, Nuncio Apostólico y Observador Permanente de la Santa Sede en las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales en Ginebra, se hace una oportuna contextualización sobre la situación de la libertad religiosa en la sociedad actual. Ante el secularismo agresivo aparece de manera providencial el decreto conciliar *Dignitatis Humanae*, que ilumina desde hace 50 años las intervenciones de la Santa Sede en estas materias. Sin negar lo oportuno e innovador de este documento se recuerda que la conciencia de que la libertad religiosa es un derecho fundamental del ser humano se remonta a los primeros siglos del cristianismo.

El libro consta de una introducción y tres partes. La primera parte se titula: Una Aproximación a la Libertad Religiosa; la segunda: La Realidad Práctica y la tercera: Edificar una “cultura de la paz”. En la introducción se explica que la metodología utilizada se basa en exponer los aspectos más importantes de las intervenciones de los representantes de la Santa Sede ante los representantes de las Naciones Unidas. El estatuto de Observador Permanente en la Organización de las Naciones Unidas, en calidad de Estado no miembro, que fue adquirido por la Santa Sede en 1964, le otorga un valioso espacio para desarrollar su misión de defensa de la persona humana en su dignidad. Señala el autor que el esfuerzo de la Santa Sede no es la defensa de un punto de vista particular o de un grupo o de afianzar la posición social de la Iglesia. Lo que pretende es ser un aporte ante los problemas que afronta la familia humana y promover la justicia y la solidaridad entre los pueblos.

En la primera parte se señala qué se entiende por libertad religiosa. Es “el derecho de creer, dar culto, proponer y testimoniar la propia fe...

el derecho de cambiar de religión y de asociarse libremente con otros con el fin de expresar las propias convicciones religiosas” (p. 27). Ya se puede comprender que no estamos solamente ante una dimensión interior, sino que estamos ante un verdadero derecho que debe poder expresarse de diversas maneras. La libertad religiosa abarca actos internos y externos, y estos últimos no se limitan a los actos de culto. También es relevante que se destaque la religión como un valor positivo para la sociedad y que no es algo marginal ni un fenómeno puramente individual que a lo más se pueda tolerar. Junto a lo anterior se señala que no debe existir tensión entre ser creyente y ser ciudadano, “es inconcebible, por tanto, que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos- su fe- para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos” (p. 34).

Al hablar de libertad religiosa como un derecho humano el Papa, con su acostumbrada profundidad, se encarga de enfatizar que estos derechos humanos no son concesión de la autoridad sino que están basados en la dignidad inherente de la persona humana y se fundan en el orden moral natural. Se debe respetar la razón humana y su capacidad para conocer la verdad. Pero la libertad religiosa no sólo es un derecho humano, sino que es el “primero” de los derechos y se le puede calificar como “piedra angular” de la edificación del sistema de los derechos humanos.

En la segunda parte se aborda la situación objetiva de la libertad religiosa en el mundo. El diagnóstico no es positivo, el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión contenido en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos continúa afrontando serios desafíos y violaciones en numerosas regiones de todo el mundo en la actualidad. La Santa Sede denuncia los actos de violencia que afectan a toda persona o comunidad, no solo cuando afectan a católicos o cristianos. También se denuncia el intento de marginar la religión en la vida pública y de manera preocupante se hace referencia la discriminación que afecta especialmente a los cristianos.

La tercera parte se refiere a la necesidad de edificar una cultura de la paz. El Papa manifiesta su estima por las Naciones Unidas y expresa su esperanza de que sea un verdadero instrumento al servicio de la familia humana. Pero no deja de criticar el papel de esta al apoyar redes globales que fomentan principios reñidos con el orden moral natural y específicamente

la agenda de derechos reproductivos que se opone al respeto al derecho a la vida de los niños no nacidos.

Este pequeño pero interesante estudio nos muestra de modo muy claro las intervenciones de los representantes de la Santa Sede ante la Organización de las Naciones Unidas en lo relacionado al tema de la libertad religiosa. Se puede apreciar la coherencia de esas intervenciones. También permite hacerse una idea de lo que la Iglesia ha hecho en las últimas décadas ya que, como se puede adivinar, nada se ha inventado o improvisado sobre este tema. Por último, no deja de llamar la atención que el fundamento de las posturas de la Santa Sede se inspira en la misma Declaración de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1948, especialmente el artículo 18. Declaración que a estas alturas muchos Estados parecen haber olvidado o, peor aún, deformado.

Claudio Soto Helfmann

Universidad Católica de la Sma. Concepción

A. BENTÚE, *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?* (Teología de los tiempos 7), Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2012, 198 pp. ISBN 978-956-8421-66-3.

El Centro Teológico Manuel Larraín nos ofrece un nuevo volumen de su colección Teología de los tiempos, con este libro número 7 que ha sido escrito por el académico emérito de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Antonio Bentué.

El autor analiza cabalmente a través de un estudio teológico-histórico la posibilidad de que por medio de la razón se puede generar la idea cristiana que Jesucristo es el único salvador universal. En el texto –dividido en cinco capítulos y uno a modo introductorio– Bentué aborda el tema de la complejidad que existe en la racionalización religiosa, donde se intenta probar por medio de la razón y/o racionalidad el deseo de constitución religiosa única, el ideal aspirado por diversas creencias que existen en la actualidad.

En la primera parte y a modo introductorio, el autor hace referencia a una problemática planteada por la obra del sacerdote belga Jacques Dupuis, en la cual se analiza la concepción de Dios y la valoración de todas las religiones. Esta publicación provoca que el año 2001 fuera investigado por el Vaticano.

Una vez planteado el tema introductorio, el autor en el primer capítulo hace énfasis en el problema de la unión que existe en las visiones tanto teológicas como históricas, para esto explica el surgimiento de los primeros indicios de pluralismo religioso de la mano del cristianismo, ya que a nivel teológico es ahí donde se encuentran los primeros diálogos interreligiosos.

El segundo capítulo consiste en la descripción de la apologética que se hace en la Edad Media de acuerdo a las diversas crisis que existieron. Para esto, utiliza la obra de Ramón Llull y Nicolás de Cusa que presenta algunos aspectos al respecto. Frente a la guerra religiosa que existía en ese momento, la fe se volcaba al misterio y trascendencia de Dios, sin el cual la escritura carecía de valor.

En el tercer capítulo, el Académico habla del planteamiento del padre

Bartolomé las Casas y el sacerdote José de Acosta sobre la misión en América y los diversos problemas que tuvieron. En este capítulo se hace referencia a una reivindicación del cristianismo, debido a las diversas culturas que dieron pie para nuevas formas de anuncio, teniendo especial importancia la teoría de la liberación.

El cuarto capítulo está centrado en la universalidad del misterio de la encarnación y cómo han enfocado el tema algunos teólogos como Wolfhart Pannenberg que da su visión desde la perspectiva luterana y Karl Rahner que desde la perspectiva católica da a conocer su visión, esto resulta ser fundamental para poder comprender el pluralismo religioso universal.

Finalmente, en la conclusión, Bentúe otorga a la Iglesia una articulación que hace de ella una institución que está atenta a las transformaciones debido a los conflictos de carácter históricos que han ocurrido a lo largo de su historia y que, a pesar de eso, el misterio de Cristo permanece, independiente del proyecto de cristología que congregue a las diversas culturas existentes.

Es un texto realmente atrayente para aquellos que se interesen por el diálogo interreligioso, ya que aborda el pluralismo religioso en la historia de la religión y el problema que se plantea del porqué uno es de una religión u otro de otra, pero sobre todo plantea la problemática de dónde están los criterios para un diálogo religioso frente a las diversas culturas a lo largo de la historia,

Pía Ainardi Lagos

Universidad del Bío-Bío

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

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

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

An. teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

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

2. Derechos de autor y retribución

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

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas:

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

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego el nombre.

A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego el nombre. Seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

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

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

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

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

Libro:

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

Artículo:

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

Obra en colaboración:

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

Voz de diccionario:

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

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

Ejemplo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 Junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferente-

mente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas:

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

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

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

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

Anales de Teología no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, por favor dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: Anual \$ 15.000.

Extranjero: Anual US\$ 45.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$ 25 + gastos de envío.

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2013,
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 15.2

Segundo semestre 2013

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Anales de Teología* en sus quince años: *An.teol.* 1998-2013
Anales de Teología in her fifteen years: *An.teol.* 1998-2013
 PABLO URIBE ULLOA 259-298
- “¿Comprendes lo que lees?” (Hch 8,26-40). Una interpretación praxeológica
 Do you understand what you read? “(Acts 8:26-40). A praxeological interpretation
 JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ 299-326
- Bach dialoga con Mozart. La teología estética de Joseph Ratzinger
 Bach speaks with Mozart. The aesthetic theology of Joseph Ratzinger
 PABLO BLANCO SARTO 327-359
- El dogma de la Inmaculada Concepción. Breve recorrido histórico-teológico
 The dogma of the Immaculate Conception. Brief historical and theological
 journey
 JUAN LUIS BASTERO DE ELEIZALDE 361-397
- La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio
 The question of the mediation of María. Analysis in context egyptian
 ASHRAF N. I. ABDELMALAK 399-431
- ¿Qué es el Corazón de María? Objeto de esta devoción en la obra del P. Joaquín
 María Alonso (1913-1981)
 What is Heart of Mary? Aim of this devotion in the work of P. Joaquín María
 MIGUEL RUIZ TINTORÉ 433-479

NOTAS

- Acerca del *Diccionario General de Derecho Canónico*
 About the *General Dictionary of Canon Law*
 JAVIER OTADUY 481-494
- Antonio Moreno Casamitjana: profeta de nuestro tiempo
 Antonio Moreno Casamitjana: prophet of our time
 ARTURO BRAVO 495-515

RESEÑAS

- Alfonso Riobó, *La libertad religiosa en el Pontificado de Benedicto XVI*; La
 Santa Sede en la ONU, Palabra, Madrid 2013, 119 pp. ISBN 978-84-9840-817-1
 CLAUDIO SOTO HELFMANN 517-519
- A. Bentúe, *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?*
 (Teología de los tiempos 7), Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2012, 198 pp.
 ISBN 978-956-8421-66-3.
 Pía AINARDI LAGOS 521-522

