

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LIV • Nº 124 • Diciembre de 2017

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las «Instrucciones a los colaboradores», que contienen normas y criterios redaccionales y digitales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY
Responsable de la colección “Teología en camino”.
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN
Ex director de la Revista “Teología”.
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL
Director de la Biblioteca.
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIÚDICE
Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago* - Piero CODA, *Florenzia* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Salvador PIÉ NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Giles ROUTHIER, *Québec* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual nº 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 500	\$arg 120
Argentina (sin envío postal)	\$arg 320	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. Nº: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo LIV • Nº 124 • Diciembre 2017

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Felipe L. Doldan</i> La misericordia y la justicia de Dios	9
<i>Jorge Costadoat</i> Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación	27
<i>Juan Guillermo Durán</i> Cartas del padre Bartolomé Ayrolo	47
<i>Marcelo E. Cinquemani</i> La reconciliación, categoría sintética de la salvación según B. Sesboüé	65
<i>Andrés F. Di Cío</i> El mundo como templo Hacia una comprensión de la historia de salvación como liturgia cósmica	85

<i>Leandro Horacio Chitarroni</i>	
Hacia una didáctica teológica, aspectos de enfoque y diseño curricular	109
<i>Crónicas</i>	
“Teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos...” (Hb 12,1)	135
<i>Gregorio de Nisa y sus fuentes filosóficas</i>	139
<i>Informe</i>	
<i>Nueva etapa del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología (ININTE)</i>	143
<i>Notas Bibliográficas</i>	169

Nota del Director

Nuestra publicación de diciembre de 2017 ofrece un abanico de colaboraciones y de expresiones de la vida de la Facultad de Teología y de los itinerarios teológicos en nuestra región que estimamos pueden proveer de ricos cauces para la reflexión y la acción.

Se abre este número con la propuesta de Felipe Doldán que motivado por el Papa Francisco en su Bula *Misericordiae Vultus* del 11 de abril del 2015, presenta aquí esta colaboración sobre la misericordia y la justicia de Dios. Dicha tarea se realiza siguiendo las reflexiones del cardenal Walter Kasper y de los últimos papas desde Juan XXIII.

A continuación ofrecemos una rica contribución de Jorge Costadoat sobre la noción de revelación en la teología de la liberación. A su término se verá que la mayor novedad de esta no consiste en el uso del círculo hermenéutico entre la palabra de Dios y la situación histórica de los pobres, sino en una nueva concepción de la revelación que radica en el reconocimiento de una revelación actual de Dios en los acontecimientos históricos y en la vida de los pobres.

Juan Guillermo Durán completa en este número el artículo publicado en la anterior revista, ofreciendo los textos de las cartas del padre Ayrolo. Ellas revelan la entrega sencilla e intensa del Cura Brochero.

Marcelo Cinquemani nos ofrece una reflexión sobre la noción de reconciliación en la teología de Bernard Sesboué. En el marco de una teología que quiere escribirse con palabras de misericordia, esta

colaboración ofrece cauces para poder reconocer estos lenguajes del evangelio.

Andrés Di Cio propone una profundización teológica que acompañe la conversión ecológica a la que invita el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*, invitándonos a descubrir el mundo como templo según el testimonio bíblico y su recepción tanto en Israel como en la Iglesia.

Finalmente, dentro del conjunto de artículos que ofrecemos, Leandro Chitarroni presenta una original propuesta para la didáctica teológica en diálogo con el método teológico propuesto por Bernard Lonergan. Resulta de especial interés en un momento donde en los sistemas de transmisión el protagonismo del receptor se vuelve un lugar ineludible.

Nuestra publicación continúa con dos crónicas de actividades realizadas en la Facultad: el Curso de extensión que se desarrolló durante el segundo semestre y el encuentro de investigación y reflexión sobre Gregorio de Nisa. A continuación ofrecemos el informe de la nueva etapa que se abre para el Instituto de Investigaciones Teológicas. Dicho instituto anima uno de los fines principales de una Alta Casa de Estudios. La búsqueda de profundización de los caminos y de despliegue de los medios que hagan posible transitar por ellos ubica este momento del ININTE en una ocasión promisoría. Finalmente, cierran nuestro número de *Teología* un conjunto de recensiones de obras recientes que permiten poner en nuestro conocimiento su presencia y valor.

A la espera del año que comienza deseamos a todos nuestros lectores paz y caminos de plenitud.

La misericordia y la justicia de Dios

RESUMEN

Motivado por el Papa Francisco en su Bula *Misericordiae Vultus* del 11 de abril del 2015, se presenta aquí este artículo sobre la misericordia y la justicia de Dios. Dicha tarea se realiza siguiendo las reflexiones del cardenal Walter Kasper y de los últimos papas desde Juan XXIII. Luego se hace un estudio lingüístico y literario del mensaje bíblico de ambos atributos divinos. Y finalmente se abordan las contribuciones particulares de los últimos dos papas, Benedicto XVI y Francisco, que exhiben su enseñanza visiblemente guiada por el mensaje bíblico.

Palabras clave: misericordia, justicia de Dios, justicia de la Ley.

The mercy and justice of God

ABSTRACT

Motivated by Pope Francis in his Bull *Misericordiae Vultus* of April 11, 2015, a study is presented here on the mercy and justice of God first according to the reflections of cardinal Walter Kasper and the last popes since John XXIII, secondly according to the linguistic and literary biblical message on both divine attributes, and finally according to particular contributions of the last two popes, Benedict XVI and Francis, who show their teaching very much guided by the biblical message.

Key words: mercy, justice of God, justice of the Law.

Como en muchos centros de estudio, también en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina nos hemos sentido estimulados por la Bula *Misericordiae Vultus* del Papa Francis-

co a la reflexión teológica, y en particular bíblica, sobre la misericordia y la justicia divinas.

Es nuestro intento exponer brevemente la reflexión teológica que han suscitado estudios como el del cardenal Walter Kasper en su libro *La Misericordia. Clave del Evangelio y la vida cristiana*.

Seguidamente, el análisis lingüístico y literario del campo bíblico podrá contribuir al tema con los ricos matices provenientes de los textos hebreo y griego. Estos enriquecen lo que el texto latino de la Vulgata, parca y monótonamente, ofrece con las variaciones de un vocabulario reducido a la raíz contenida en el término *misericordia*.

En tercer lugar, podremos ver cómo los últimos papas han incorporado el contenido bíblico, dando así un nuevo impulso con teólogos como W. Kasper al estudio del lugar que ocupa la misericordia divina en la salvación ofrecida por el Padre en la obra redentora de Cristo.

1. Hasta dónde hemos llegado en la reflexión teológica

W. Kasper explica, en su obra *La Misericordia*,¹ el lugar central que tiene este atributo divino en la vida trinitaria y en la vida cristiana, debiendo tenerla también en la reflexión teológica, contrariamente a lo ha ocurrido en el pasado.

Sus páginas nos preparan y confirman en la riqueza de la invitación del Papa Francisco, quien con su bula viene a poner de relieve un elemento fundamental que centraliza la revelación, ilumina la vida trinitaria e infunde en la vida espiritual y pastoral una brisa de confianza filial en nuestra relación con Dios y en nuestra salvación.

La misericordia está empujando en el mundo de la teología y de la vida cristiana, que debe inspirar, para ocupar el puesto central que le pertenece. Pero de qué misericordia divina hablamos, cuando los hechos de nuestra historia parecen negar su existencia. Las dos guerras del siglo recién pasado y la destrucción que se va extendien-

1. W. KASPER, *La Misericordia. Clave del Evangelio y la vida cristiana*, Santander, Sal terrae 2012.

do en nuestro siglo XXI no respetan la inocencia, la paz y la vida venidas de Dios, como las pensamos los creyentes. No sorprende que el ateísmo pregunte: ¿dónde está Dios? Kasper recorre entonces varios pensadores alemanes y franceses proclives al ateísmo en los siglos XIX y XX, hasta llegar a presentar las palabras de Romano Guardini, creyente acongojado por la misma realidad, en busca de respuesta “a la pregunta que ningún libro, ni siquiera la Escritura, ni ningún dogma ni magisterio podía contestarle: ¿por qué, oh Dios, los terribles rodeos hacia la salvación, por qué el sufrimiento de los inocentes, por qué la culpa?”² Quisiera uno en este caso, llegar a la morada del cielo para quedarse anónimo e intrigado en los últimos rincones, apenas elevando la vista al Dios que se otea en la distancia, sin poder agotar sus designios.

La realidad del mal se hace así tan viva que lleva fácilmente al rechazo de Dios para quedarse con un vacío que ahoga. Nace entonces la convicción de que cada individuo abandonado decide por su destino, aún el suicidio, si la vida se hace insostenible. Para Albert Camus, como recuerda Kasper, *Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*. La convicción de que no existe un sentido de la vida deja en la intemperie de un abandono en que ya no se tiene ningún punto de referencia, sea Dios que ha muerto o la naturaleza. De aquí surgen los reemplazos que tratan de ser absolutos porque pretenden dar con el sentido radical de la vida. Aparece entonces un abanico de soluciones que van desde un desesperado nihilismo hasta la erección absoluta de fuerzas disponibles en la naturaleza, capaces de dar la satisfacción de imponerse sobre los demás con la violencia y la muerte para servir a un dios o no-dios o a sí mismos, como supuestos valores que no existen en la tradición judeo-cristiana. En realidad es un ateísmo disfrazado, como es el de ISIS (Islamic State of Irak and Syria) llamado también ISIL (Islamic State of Irak and the Levant) o IS (Islamic State), que cuenta con una violencia atea.

La carencia del bien que el mal implica proviene de la creatura inteligente o de las fuerzas físicas. Dentro de la perfección gradual del universo no puede faltar la carencia del bien, dado que nada de lo creado es bien perfecto y total. Y en las creaturas inteligentes, la libertad

2. *Ibid.*, 12.

puede ser usada para perturbar el orden y bien del universo. Sin embargo, resulta difícil aceptar que Dios no salga al paso del mal causado por los seres inteligentes. ¿Hay allí un “excesivo” respeto por la libertad? Dice Juan Pablo II:

“Cómo nazca y se desarrolle el mal en el terreno sano del bien, es un misterio. También es una incógnita esa parte de bien que el mal no ha conseguido destruir y que se difunde a pesar del mal, creciendo incluso en el mismo suelo. Surge de inmediato la referencia a la parábola evangélica del trigo y la cizaña (cf. Mt 13, 24-30).”³ El comportamiento de Dios con el mal en todas sus formas es ciertamente un misterio.

Como las crisis de violencia del siglo XX y XXI no afectan de la misma manera a todos, el creyente las sufre sin abandonar pero interrogando su fe, de modo que la cuestión no es tanto si existe Dios, sino en qué sentido Dios es misericordioso, dónde está su misericordia. Al intentar responder, el creyente encuentra el tesoro de las realizaciones y promesas divinas en un camino doloroso pero maravilloso. Dios está ahí en Cristo, desde el comienzo hasta el fin de su vida (Jn 3,16), marcando un camino de filiación y fraternidad bautismal. Lo que Dios realiza en Cristo es mortal y doloroso pero maravilloso, no sólo por la resurrección sino por lo que produce y aún sería capaz de producir en la humanidad y el universo. Es aquí donde Dios triunfa con su misericordia para proclamar que el mal ha sido vencido y celebrar: “muerte donde está tu victoria” 1Co 15,55. Es lo que encontramos en un mosaico de la Palabra, sugerido por W. Kasper:⁴

Dios, sin embargo, rico como es en misericordia, por el mucho amor con que nos amó (Eph 2:4; a pesar de haber estado destinados a la ira, v3), nos consuela en toda tribulación (implicada en los sufrimientos de la vida cristiana), hasta el punto de que, mediante esa consolación con la que a nosotros mismos nos consuela Dios, podamos consolar a los que están en toda clase de tribulación (2Co 1:5-7.4). Enjugará toda lágrima de sus ojos y la muerte ya no existirá, ni existirán ya ni llanto ni lamentos ni trabajos, porque las cosas de antes ya han pasado. El que estaba sentado en el trono dijo: “Mirad, todo lo

3. *Memoria e Identidad*, 14.

4. *Ib.*, p 15.

hago nuevo”. Y añadió: Escribe; porque éstas son las palabras fidedignas y verdaderas. (Rv 21:4-5).

El interrogante entonces para el creyente no es acerca de la existencia de Dios, sino de atisbar cómo se ejerce su misericordia en un mundo en que el hombre quiere ser libre, aún apartándose del bien y la justicia hasta los abismos seductores del mal. ¿Acaso la miseria y la destrucción no son provocadas por el hombre mismo, mientras los accidentes naturales provienen de nuestra condición física?

Esta es la tarea que nos desafía: percibir la misericordia de Dios con la víctima y el agresor, cómo se accede a ella y entender el rol de la justicia divina.

Juan XXIII, después de los desastres del siglo pasado, se percató de que, siempre dentro de la doctrina tradicional de la Iglesia, el mundo necesitaba oír y recibir el más bello nombre de Dios, *la misericordia*. Este intento de llegar a las profundidades del alma humana con la consolación de la divina misericordia caracterizó la orientación pastoral del Concilio Vaticano II. Y Juan Pablo II continuó en esa línea, preparado como estaba por las tribulaciones de la guerra, de sus hermanos polacos y judíos, sufridas en carne propia. El 30 de noviembre del año 1980, a los dos años de su pontificado, JP II publicó la encíclica *Dives in Misericordia*, donde afirma:

“Dios rico en misericordia” es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre;⁵ cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer. A este respecto, es digno de recordar aquel momento en que Felipe, uno de los doce apóstoles, dirigiéndose a Cristo, le dijo: « Señor, muéstranos al Padre y nos basta »; Jesús le respondió: « ¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre».⁶

En virtud de la común naturaleza divina y filiación, el Hijo es en sí mismo manifestación del Padre ad intra, y ad extra por la encarnación, sin confundir sus personas, pudiendo así por naturaleza divina y propiedad filial manifestar adecuadamente atributos de su Padre como la misericordia.

5. Cf. lema del Jubileo Extraordinario *misericordiosos como el Padre*, propuesto por el papa Francisco en la Bula *Misericordiae Vultus*.

6. *Dives in Misericordia*, l.1

Juan Pablo II se inspiró también en el pensamiento de santa Faustina Kowalska que caracterizaba “la misericordia como el mayor y más elevado atributo de Dios y la pone de relieve como la perfección divina por antonomasia.”⁷ Fue el mismo papa que estableció el domingo de la Divina Misericordia en el segundo domingo de Pascua.

El cardenal Ratzinger, refiriéndose a JP II, recuerda que en su pensamiento el límite impuesto al mal es, en último término, la misericordia divina.⁸ Y el cardenal añadió días más tarde: “Jesucristo es la divina misericordia en persona, encontrarse con Cristo es sinónimo de encontrarse con la divina misericordia”.⁹ Cristo la posee como atributo divino y la personifica como Hijo. Esa identificación de Cristo con la misericordia se hace visible porque es en el Hijo encarnado donde el creyente encuentra la misericordia. Esta es un atributo divino ad extra, que puede alcanzar cualquier ser inteligente creado, y es vivido en la Trinidad según cada persona divina. Ello da lugar a tres apropiaciones distintas: la misericordia del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

Ya como papa, Benedicto XVI ejemplifica esa misericordia en *Deus Caritas est*, n. 10, con un pasaje de Oseas:

“¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy Dios y no hombre, santo en medio de ti» (Os 11, 8-9). El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia [e.d. la justicia retributiva de la ley, interpretamos]. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor [por medio de una justicia divina superior, comentamos]”.

El Papa Benedicto atiende, en este pasaje y frecuentemente, al valor de la justicia retributiva de la Ley mosaica, que ejerce un equilibrio en la sociedad civil, pero que como Pablo constatará más tarde no habilita para mantener la unión con Dios frente a la fuerza del pecado.

7. KASPER, *La Misericordia*, 17.

8. “Es como si Cristo hubiera querido revelar que el límite impuesto al mal, cuyo causante y víctima resulta ser el hombre, es en definitiva la Divina Misericordia.” JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, Librería Editrice Vaticana, p 73.

9. Citado por W. Kasper en *La Misericordia*, p. 18.

Ante esta realidad, el mismo Pablo destaca que Dios lleva su justicia a un nivel insospechado en el que ésta es llevada de la mano por el amor divino. Estos aspectos de la justicia, revelados en la obra de Cristo, son considerados por el Papa Benedicto en el pasaje recién citado, y se desarrollarán más adelante al considerar el evangelio de San Pablo.

El papa Francisco concentra la atención del jubileo iniciado el 8 de diciembre del 2015 en el lema *Misericordiosos como el Padre* (n. 13), pero ciertamente no descarta el rol conjunto del Hijo, dado que al comenzar la bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia, afirma: “*Misericordiae vultus Patris est Christus Iesus*”.

Este papa detalla aún más el itinerario superior seguido por Jesús a partir de la ley de Moisés. En el no. 20 de dicha bula nos dice:

“Para superar la perspectiva legalista, sería necesario recordar que en la Sagrada Escritura la justicia es concebida esencialmente como un abandonarse confiado en la voluntad de Dios. [Es la justicia de Dios, no la de la ley, opinamos y lo trataremos más adelante].

Por su parte, Jesús habla muchas veces de la importancia de la fe, más bien que de la observancia de la ley. Es en este sentido que debemos comprender sus palabras cuando estando a la mesa con Mateo y otros publicanos y pecadores, dice a los fariseos que le replicaban: «Vayan y aprendan qué significa: Yo quiero misericordia¹⁰ y no sacrificios. Porque yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). Ante la visión de una justicia como mera observancia de la ley que juzga, dividiendo las personas en justos y pecadores, Jesús se inclina a mostrar el gran don de la misericordia que busca a los pecadores para ofrecerles el perdón y la salvación. Se comprende por qué, en presencia de una perspectiva tan liberadora y fuente de renovación, Jesús haya sido rechazado por los fariseos y por los doctores de la ley. Estos, para ser fieles a la ley, ponían solo pesos sobre las espaldas de las personas, pero así frustraban la misericordia del Padre. El reclamo a observar la ley no puede obstaculizar la atención a las necesidades que tocan la dignidad de las personas.

Al respecto es muy significativa la referencia que Jesús hace al profeta Oseas – «yo quiero amor, no sacrificio» (6, 6). Jesús afirma que de ahora en adelante la regla de vida de sus discípulos deberá ser la que da el primado a la misericordia, como Él mismo testimonia compartiendo la mesa con los pecadores. La mise-

10. Esa misericordia incluye la justicia divina que prevalece sobre la justicia legal, como por ejemplo sobre la de los sacrificios. En la cita de Mateo, Jesús se apoya en Oseas 6,6 para declarar la primacía del amor misericordioso (algunos traducen amor, otros misericordia) que llama a los pecadores.

ricordia, una vez más, se revela como dimensión fundamental de la misión de Jesús. Ella es un verdadero reto para sus interlocutores que se detienen en el respeto formal de la ley. Jesús, en cambio, va más allá de la ley; su compartir con aquellos que la ley consideraba pecadores permite comprender hasta dónde llega su misericordia.”

Veremos más adelante, en el análisis de textos bíblicos, que Pablo continuará en la misma línea de la revelación de Jesús sobre una justicia divina llena de misericordia.

2. *El análisis lingüístico y literario*

2.1. *Riqueza de las lenguas originales comparadas con la Vulgata*

Este análisis revela la riqueza lingüística que la Vulgata y más aún las lenguas originales han ofrecido al tema de la misericordia divina.

Como ya lo han notado otros autores,¹¹ si se parte de la traducción latina de la Vulgata que pretende abarcar lingüísticamente casi todos los matices de la misericordia divina con la palabra latina *miseri-cordia* y asociadas a la misma raíz, se pierden los aspectos que aportan los variados términos del texto hebreo, arameo, de la LXX y los diferentes contextos de cada pasaje bíblico.

Las traducciones vernáculas a partir de las lenguas originales, que comenzaron en tiempos de la tarde edad media y el comienzo de la temprana edad moderna, comenzaron a aportar la riqueza lingüística del hebreo, arameo y griego, acompañados del contexto de cada pasaje. Así esas traducciones se independizaban de la parquedad y monotonía lingüísticas que presentaba la Vulgata con el latín *miseri-cordia* y palabras asociadas. Al partir de las lenguas originales, esas traducciones aprovechaban su rica diversidad según el contexto en que se encuentran.

Ante el latín *miseri-cordia* de la Vulgata aparece en el hebreo, griego y sus traducciones castellanas, esa diversidad de vocablos como

11. Por ejemplo, L. H. RIVAS, *La Misericordia en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 2015.

formas distintas de la misericordia. La Vulgata trata de expresar esa riqueza, pero frecuentemente no puede escapar al uso repetitivo de las raíces implicadas en *misericordia*. Como afirma L. H. Rivas, “esto se debe a que tanto en hebreo como en griego no existe una expresión única que se deba traducir siempre e invariablemente como ‘misericordia’”.¹² Pero eso manifiesta precisamente la riqueza del hebreo y del griego ante la parquedad del latín.

Por ejemplo en Ex 34,6-7a, Dios pasa ante Moisés y proclama:

⁶ *quo transeunte coram eo ait Dominator Domine Deus misericors et clemens patiens et multae miseracionis ac verax,* ⁷ *qui custodis misericordiam in milia...*

Allí donde la Vulgata tiene que recurrir tres veces a la raíz asociada con misericordia.

El hebreo, en cambio, muestra la rica diversidad que ofrece en torno al concepto de misericordia, que la Vulgata trata de reflejar y mucho más las lenguas modernas que parten de las lenguas originales. Veamos la NBJ (Nueva Biblia de Jerusalén, 1998):

“Yhwh pasó por delante de él y exclamó: Yhwh, Yhwh, Dios misericordioso (*rahum*) y clemente (*hanun*), tardo a la cólera y rico en amor (*hesed*) y fidelidad (*'emet*), ⁷ que mantiene su amor (*hesed*) por mil generaciones...”

Semejante riqueza de vocabulario se nota también en el griego de la LXX:

“Y el señor pasó delante de él y exclamó: el Señor Dios, compasivo (*οικτίρμων*) y misericordioso (*ελεήμων*), paciente (*μακρόθυμος*) y lleno de misericordia verdadera (*πολύελεος καὶ ἀληθινός*), ⁷ manteniendo justicia y haciendo misericordia (*ἐλεος*) a millares...”

El tesoro lingüístico ofrecido por el hebreo está compuesto en su mayoría por las siguientes palabras:

hēsed, que implica un favor importante para la convivencia humana, individual o tribal. Se dice también de Dios por su disposición benevolente y por su fidelidad a la alianza, de la que todos los

12. *Ibidem*, 6.

bienes se derivan para su pueblo. Llega a ser traducido por amor, aunque no en forma unánime en todas las traducciones.

hanan, con su participio pasivo y un sustantivo, pone de manifiesto cómo Dios o alguien con poder se muestra favorable- *han-nun*, de modo que se suele decir que el beneficiado encuentra favor- *hen* ante los ojos de otro.

rehem-seno y *rahamin*-entrañas, con sus verbos correspondientes, señalan un movimiento interior que se expresa como una entrañable misericordia. Sus participios *rahum wehannun*, aplicados a Dios, se traducen en la Vg *misericors et clemens*, que en las traducciones modernas antiguas y recientes se vierten como:

misericordioso y clemente (NBJ, 1998; Torres Amat, 1824);
misericordioso y piadoso (Reina Valera, 1995);
compasivo y clemente (Biblia del Peregrino);
compasivo y misericordioso (CAB, 2003);
compasivo y clemente (La Biblia de las Américas, 1986).

Esta segunda parte de nuestro trabajo trata, como se aprecia, una cuestión lingüística, donde queda al descubierto la parquedad de la palabra “misericordia” y la variada riqueza del hebreo y del griego.

El interés desatado por los documentos y reflexiones del Papa Francisco, con motivo del Jubileo noviembre 2015 - noviembre 2016, se concentran lingüísticamente en la palabra misericordia de origen latino.

El uso recurrente de dicha palabra pone de manifiesto la estrechez y laconismo de la lengua latina, que se impuso en la lectura oficial de la Biblia en la Iglesia de rito latino con la Vulgata y en los documentos papales, por más de mil años. Esta traducción, encomendada a San Jerónimo por el papa Dámaso I en 382, trató de incorporar las riquezas semánticas del hebreo y del griego, aunque el laconismo latino le diera poco margen para ello. Es conveniente recordar la importancia que tuvo esa traducción llamada Vulgata.

En una carta de prefacio a los evangelios que Jerónimo presentó al Papa Dámaso, afirma el santo que en la multiplicidad de versiones latinas quiere establecer cuáles concuerdan con el texto griego, y que

la verdad debe establecerse volviendo a los originales griegos para encontrar la fuente original. El santo considera un caso distinto a Mateo, que presentó el “evangelio de Cristo en letras hebreas”. Respecto del AT, Jerónimo finalmente decidió ir al texto hebreo.

La Vulgata fue muy apreciada por los biblistas que la usaron como base para la traducción a otros idiomas durante mil años. El concilio de Trento, en 1546, declaró la Vulgata única traducción latina auténtica de la Biblia. Pero a partir del renacimiento, sin abandonar la Vulgata, se fue volviendo al texto hebreo, arameo y griego, como lo había hecho Jerónimo en su tiempo.

El uso de estos vocablos y sus derivados en el Antiguo Testamento es notable: 246 veces *hesed*, 138 *rh̄m*, 154 *h̄nn*.

Es bueno notar que tanto en la Escritura como en los documentos papales hay evidencia de que el contenido de todos esos aspectos de la misericordia quedan bajo la idea y los vocablos de significado más extenso como *'ahab*-amar, *'ahabah*-amor. Jeremías 31:3 lo manifiesta: *Yhwh se me manifestó hace ya mucho tiempo, diciendo: Con amor eterno te he amado; por eso, te prolongué mi misericordia.*

Entre los vocablos griegos, ἔλεος y los de la misma raíz, que manifiestan piedad y misericordia ante la miseria ajena, son lo más numerosos para verter ante todo *hesed*, y las formas de los verbos *hanan* y *raham*.

En mucha menor cantidad οἰκτιρμός y asociados, que reflejan un sentimiento interno de compasión, traducen vocablos de la raíz *rh̄m*.

En la Vulgata en cambio, el latín *miser cordia* y palabras asociadas a la misma raíz vierten monótonamente el rico vocabulario hebreo y griego.

2.2 La justicia divina al servicio de la misericordia

El camino seguido en el Antiguo Testamento por la palabra y sentido de la justicia divina (hebreo *tsedeq*, *tsedaqah*) es sumamente interesante y consolador, especialmente cuando llega a su definitivo cumplimiento en Jesucristo, la justicia del Padre.

Con la aparición de la Ley sobresale la idea de que el justo alcanza la justicia por la observancia de la misma Ley que indica los caminos del Señor. Es sin duda una idea que prevalece en la tradición deuteronomista. Sal 18,21-22:

21 El Señor me recompensó por mi justicia (*tsedapab*, dikaios,nhn) me retribuyó por la inocencia de mis manos: 22 porque seguí fielmente los caminos del Señor, y no me aparté de mi Dios, haciendo el mal;

Ante el fracaso frecuente de tal expectativa, nos encontramos a menudo con el reconocimiento de las faltas contra la Ley y una humilde petición de perdón, para concluir confiando en la ayuda del Señor. Tal confesión aparece a menudo en las oraciones, como en Dn 9,7-9:

“Tuya es, Señor, la justicia (*tsedapab*, dikaios,nhn); a nosotros nos abrumba hoy la vergüenza... por los delitos que cometieron contra ti;...de Dios, es el tener misericordia y el perdonar (*rahamim wehasselihot*; h` dikaios,nh kai. to. e;leoj), aunque contra él nos hemos rebelado”.

Se trataba de la angustia del justo por la observancia de la Ley que se topaba con la experiencia de la transgresión del pecado. Esa justicia-δικαιοσύνη de la Ley, que el hombre creyente aunque pecador quiere alcanzar, es bien conocida por el evangelio de Mateo. Es la justicia de la Ley, aprovechada por el pecado, que angustiaba a Lutero,¹³ y antes a San Pablo, como se percibe en Rm 7,7-25.

Apoyándose en el Antiguo Testamento Pablo encuentra la salida liberadora en una justicia que no es de la Ley sino de Dios, fiel ya desde antiguo a las promesas y a la alianza. Se trata de una justicia que salva y perdona. Pero antes Pablo, en Rm 3,20, reflexionando libremente sobre el salmo 143,2,¹⁴ establece la ineficacia de la Ley para alcanzar la justicia, cuando afirma: *Por eso nadie será justificado ante Dios por haber cumplido la ley, pues la ley da sólo conciencia del pecado.*

Más allá de la justicia intentada por la Ley, aparece también en el AT otro aspecto de la justicia divina fiel a las promesas y a la alianza,

13. Cf. KASPER, *La Misericordia*, 22, donde el autor recuerda la preocupación de Lutero: “¿Cómo encuentro yo un Dios misericordioso?”

14. Psalm 143:2 No entres en pleito con tu siervo, porque ningún ser vivo se justifica frente a ti.

que acarrea la salvación y el perdón, sobretodo en el segundo Isaías y en los salmos:¹⁵

Is 45:8 *Cielos, destilad el rocío; nubes, derramad la victoria; ábrase la tierra y brote la salvación, y con ella germine la justicia: yo, el Señor, lo he creado.*

Sal 71,2 *Líbrame en tu justicia, y rescátame; inclina a mí tu oído, y sálvame.*

Sal 40,11 *No encierro tu justicia dentro del corazón; tu lealtad y tu salvación los publico, y no oculto a la gran asamblea tu amor y tu fidelidad.*

Es aquí donde parece insertarse la médula del evangelio paulino de la justificación por la fe operada por la justicia misericordiosa de Dios en Jesucristo:

Rm 3,²¹ *Pero ahora, prescindiendo de la ley, aunque atestiguada por la ley y los profetas, se revela esa justicia de Dios (dikaiosunh qeou) que salva²² por la fe en Jesucristo; válida sin distinción para cuantos creen.²³ Todos han pecado y están privados de la presencia de Dios.²⁴ Pero son absueltos sin merecerlo, generosamente, por el rescate que Jesucristo entregó.*

Gal 2,16 *Pero sabiendo que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, ya que por las obras de la ley nadie será justificado.*

(Gal 2:16 CAB)

Pablo nos hace conscientes de que ahora, a partir de Jesucristo logramos salir de la esclavitud que el pecado lograba establecer por medio de la Ley, para ser salvados gratuitamente en la justicia- δικαιοσύνη (Rm 3,21-25)¹⁶ y misericordia- ἔλεος (Tit 3,5)¹⁷ de Dios, como lo

15. Cf. L. H. RIVAS, *San Pablo*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 136-137.

16. Rm 3²¹ Pero ahora, con independencia de la ley, ha quedado bien manifiesta la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas: ²² justicia de Dios que, por medio de la fe en Jesucristo, llega a todos los que creen -sin ninguna diferencia,²³ ya que todos pecaron y están privados de la gloria de Dios-. ²⁴ Pero, por gracia suya, quedan justificados en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, ²⁵ al que Dios públicamente presentó como medio de expiación por su propia sangre, mediante la fe', a fin de mostrar su justicia al pasar por alto los pecados cometidos anteriormente.

17. Tit 3:5 no nos salvó por las obras de justicia que hubiéramos realizado nosotros, sino, según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo.

anunciaran ya la misma Ley y los profetas, es decir: sólo por la fe en Jesucristo a quien Dios aceptó como rescate y expiación.

3. El mensaje bíblico se hace presente en el mensaje de los papas

Dios inspiró a Moisés la Ley de justicia porque la consideraba buena para regular el orden de la sociedad que mantenía la unidad de su pueblo, aunque conociendo su debilidad original, que Pablo describe en Rm 7,12-25, no dejaba de invitar al transgresor a recurrir a su justicia divina, fiel y salvadora, para rehacer su vida y volver al camino del bien (Sal 51,11-16).

La justicia de la Ley se ponía así al servicio de la justicia misericordiosa divina que perdona y restaura la relación con Dios. Sólo entonces después de proclamar la salvación del pecador por la fe en Jesucristo, y no por las obras de la Ley, Pablo exhorta al cumplimiento de las obras de la caridad (Rm 13,8-10), don divino que constituye la médula de la Ley (Mc 12,28-31).

Así como en el AT la justicia divina fiel a su amor y fidelidad castigaba en orden al perdón y restauración del transgresor para que volviera al camino del bien, así en el NT esa justicia llena de misericordia se encarna en Jesucristo, que perdona y restaura primero al pecador para que luego vuelva a las obras del bien contenido en la Ley, resumida por Jesús en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,34-40// Mc 12,28-31// Lc 10,25-28; Jn 13,34-35). Tras los evangelios, Pablo resume también la Ley en el circuito del amor que Jesús viene a traernos. Gal 5,14 afirma: “Pues toda la ley queda cumplida con este solo precepto: el de amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Benedicto XVI inserta igualmente la justicia de la “ciudad del hombre” en el dominio de la caridad, como se ve en *Caritas in Veritate* 6:

“Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad», intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima», parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan. Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas

y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo”.

La justicia de la Ley como la Ley misma eran buenas, como dice San Pablo (Rom 7:12-13),¹⁸ dadas por Dios para el bien tanto civil como religioso de la sociedad.

A través de la historia, como se ve en muchos pasajes bíblicos de sinceramiento y oración, el pueblo reconocía que la Ley no le bastaba y confesaba sus debilidades y pecados, recurriendo a Dios para encontrar misericordia y perdón.

Ante esa situación el AT, como vimos en la segunda parte del análisis bíblico, distingue entre la justicia de la Ley, con sus limitaciones, y la justicia fiel y amorosa de Dios que se ha comprometido a salvarnos. Y llegamos a conocer que es por Jesucristo que el Padre realiza esa transformación, como apunta el Papa Francisco en la Bula *Misericordiae Vultus* 20:

“No es la observancia de la ley lo que salva, sino la fe en Jesucristo, que con su muerte y resurrección trae la salvación junto con la misericordia que justifica. La justicia de Dios se convierte ahora en liberación para cuantos están oprimidos por la esclavitud del pecado y sus consecuencias. La justicia de Dios es su perdón (cfr Sal 51,11-16)”.

Hacia el final del período veterotestamentario, sectores dirigentes de Israel querían seguramente fortalecer la vida nacional civil y religiosa por medio de la Ley, como Dios mismo lo quería, sin advertir suficientemente la limitación humana proveniente del pecado. Se exigía esa Ley a los conversos al judaísmo (prosélitos, temerosos), y los cristianos judaizantes intentaban imponerla también a los cristianos gentiles. Aquí se entiende la polémica concentrada contra ellos por San

18. Rom 7:¹² O sea que la ley es santa, el precepto es santo y justo y bueno. ¹³ Entonces lo bueno, ¿fue para mí mortal? ¡De ningún modo! Antes bien, el pecado, para delatar su naturaleza, usando el bien me provocó la muerte: así el pecado por medio del precepto llegó a la plenitud de su malicia.

Pablo en Gálatas y Romanos acerca de la justificación y salvación por la fe en Jesucristo y no por las obras de la Ley. Esto daba a Jesús su lugar como cumplimiento de la Ley de Moisés, como ya comienza a notarse en la tradición evangélica.

El proceso espiritual de pecado y conversión después de haber reconocido la transgresión, a pesar de la ayuda de la Ley, mostraba la fragilidad humana y la necesidad de ayuda y perdón divinos, como se manifiesta en las oraciones del AT. Eso evidenciaba la limitación de la Ley, como lo afirman San Pablo y los Evangelios. Se necesitaba la gracia divina proveniente de Yhwh, que en el NT llegamos a saber nos viene de su paternidad en la obra redentora de su Hijo Jesucristo.

El Papa Francisco se inserta en esta visión paulina en *Misericordiae Vultus*, 20:

“También el Apóstol Pablo hizo un recorrido parecido. Antes de encontrar a Jesús en el camino a Damasco, su vida estaba dedicada a perseguir de manera irreprensible la justicia de la ley (cfr Flp 3,6). La conversión a Cristo lo condujo a ampliar su visión precedente al punto que en la carta a los Gálatas afirma: « Hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley » (2,16). Su comprensión de la justicia ha cambiado ahora radicalmente. Pablo pone en primer lugar la fe y no más la ley. No es la observancia de la ley lo que salva, sino la fe en Jesucristo, que con su muerte y resurrección trae la salvación junto con la misericordia que justifica. La justicia de Dios se convierte ahora en liberación para cuantos están oprimidos por la esclavitud del pecado y sus consecuencias. La justicia de Dios es su perdón (cf Sal 51,11-16).”

Para tal justificación no hay condición previa de observancia de los mandamientos, sino se trata de un don que exige sólo la fe antes de brotar en las obras. Rm 3 presenta la obra de Dios en Cristo Jesús, ²⁵*al que Dios públicamente presentó como medio de expiación por su propia sangre, mediante la fe, a fin de mostrar su justicia-δικαιοσύνης al pasar por alto los pecados cometidos anteriormente, ²⁶en el tiempo de la paciencia divina, y a fin de mostrar esta misma justicia-δικαιοσύνης en el tiempo presente, para ser él justo y el que justifica a quien tiene fe en Jesús.* Sólo entonces el cristiano está equipado para obrar el bien, como se ve en Gal 5,¹³: *Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad. Solamente que esta libertad no dé pretexto a la carne; sino al contrario, poneos, por medio del amor, los unos al servicio de los otros.*

¹⁴ *Pues toda la ley queda cumplida con este solo precepto: el de amarás a tu prójimo como a ti mismo.*

4. Observación final

Se puede notar, después del estudio bíblico del título 2 y de las palabras papales del título 3 de este artículo, cómo se contribuye a ubicar la justicia misericordiosa divina en el centro de la reflexión teológica acerca de la salvación ofrecida por el Padre en la obra redentora de su Hijo Jesucristo. La enseñanza de los últimos papas, a su vez, se ha ubicado dentro del aporte bíblico y contribuido a continuar reflexionando sobre la salvación redentora del Padre en Jesucristo según el aspecto destacado y sobresaliente de la justicia misericordiosa divina.

FELIPE L. DOLDAN
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
06.03.2017/09.07.2017

Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación

RESUMEN

La Teología de la liberación ha dicho de sí misma constituir un nuevo modo de hacer teología. En este artículo se estudia el pensamiento de Jesús Herrera Aceves, Pedro Trigo y Carlos Mesters. A su término se verá que la mayor novedad de esta no consiste en el uso del círculo hermenéutico entre la palabra de Dios y la situación histórica de los pobres, sino en una nueva concepción de la revelación que radica en el reconocimiento de una revelación actual de Dios en los acontecimientos históricos y en la vida de los pobres. La historia, la de Jesús y la nuestra, en cuanto “lugar hermenéutico”, también puede ser considerada “lugar teológico propio”.

Palabras clave: Revelación, “lugar teológico”, “lugar hermenéutico”, método, Teología de la liberación

Novelty of Liberation Theology in the conception of the revelation

ABSTRACT

The theology of liberation has said of itself to constitute a new way of doing theology. In this article we study the thoughts of Jesus Herrera Aceves, Pedro Trigo and Carlos Mesters. It will be seen that the greatest novelty of this is not the use of the hermeneutical circle between the word of God and the historical situation of the poor, but in a new conception of revelation that lies in the recognition of a current revelation of God in the historical events and in the life of the poor. History, that of Jesus and ours, as a hermeneutic place, can also be considered as a theological place of its own.

Key words: Revelation, theological place, hermeneutical place, method, Theology of Liberation

En una investigación anterior he podido mostrar que entre los teólogos latinoamericanos suele crearse una confusión en el uso de las expresiones “lugar teológico” y “lugar hermenéutico”.¹ A menudo los autores utilizan el término “lugar teológico” como sinónimo de “lugar hermenéutico”. Algunos de ellos descubren la novedad de la teología de la liberación en el “desde dónde” hermenéutico, en este caso, el mundo de los pobres o la opción por los pobres. Por otra parte, despunta a veces entre ellos una novedad aún mayor en la historia de la teología. Independientemente del uso de estos términos, algunos teólogos reconocen en los acontecimientos actuales la posibilidad de una revelación de Dios análoga a la de la Sagrada Escritura. La categoría de signos de los tiempos ha servido para designar un cambio mayor en el estatuto epistemológico de la teología. En más de una ocasión la expresión “lugar teológico” se usa en este sentido y no como mero “lugar hermenéutico”.

El artículo actual debe considerarse continuación del artículo recién mencionado. Para concatenar ambos, resumo lo que allí digo.

Alberto Parra se ubica entre los autores que advierten la originalidad de la teología latinoamericana en el registro hermenéutico.² Su distinción entre “pretexto” (intención liberadora), “texto” (Escritura y tradición) y “contexto” (situación histórica actual) enfatiza la importancia del desde dónde se reflexiona teológicamente. En él, además, despunta un reconocimiento de una “revelación” actual en el “texto” de la historia. Pero, en definitiva, debido a una falta de claridad en el uso de los términos, predomina en Parra la óptica meramente hermenéutica. La utilización de la expresión “lugar teológico”, que supuestamente ha podido servir para aclarar su pensamiento, no ayuda.

También Juan Carlos Scannone sostiene que la novedad de la teología latinoamericana estriba en el plano hermenéutico.³ Para él lo nuevo

1. El artículo titulado “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”, será publicado en la revista *Franciscanum*.

2. Cf. ALBERTO PARRA, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2003; “Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación”, *Theologica Xaveriana*, 37 Vol. 82 (1987) 55-81; *Dar razón de nuestra esperanza. Teología fundamental de la praxis latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1988.

3. Cf. JUAN CARLOS SCANNONE, “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes a la teología de la liberación”, *Stromata*, 46 (1990) 293-336, 294; “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, *Medellín*, 78 (1994) 255-283, 263-264. “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana*, 34 (1984) 369-389, 373.

de la teología de la liberación yace en la legítima posibilidad de reflexionar teológicamente “desde” el mundo de los pobres. El teólogo argentino distingue entre “lugar hermenéutico” (el contexto “desde dónde”), “lugar epistémico” (la especificidad científica de la teología) y “lugar teológico” (las fuentes de la revelación). Sostiene que la irrupción de los pobres es lugar teológico declarativo pero, para evitar confusiones, recomienda hablar de ellos como de “lugar hermenéutico”. De este modo, empero, Scannone, no ayuda a evitar los malentendidos.

En aquella oportunidad, además, analizamos el pensamiento Juan Luis Segundo quien, sin usar el término “lugar teológico”, sostiene que en la historia actual es posible reconocer una revelación de Dios.⁴ Usa expresamente y sin mayor cuidado la expresión “revelación”. Según él, en el cristianismo tiene lugar una comunicación entre Dios y el ser humano que supone, de alguna manera, que la fe es anterior a la revelación puesta por escrito. Una “fe antropológica”, como la de Moisés antes de que hubiera Biblia, prohíbe concebir la revelación como un “depósito” de verdades a transmitir. Antes bien, la experiencia auténtica del Dios de Jesús conserva en la Escritura capacidad para aprender a aprender.

Por último Jon Sobrino sostiene que Dios habla hoy en los acontecimientos históricos.⁵ Vimos que las veces que utiliza la expresión “lugar teológico”, en realidad, se está refiriendo al “lugar hermenéutico”. Esto ocurrió en su disputa con la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pero cuando se adentra en el campo semántico de los “signos de los tiempos” concluye que lo principal de la teología es reflexionar sobre una eventual palabra de Dios pronunciada en la actualidad independientemente de los medios para interpretarla. Sobrino distingue tres operaciones teológicas. La primera consiste en explicar los textos del pasado. La segunda procura desentrañar el significado de estos textos para aplicarlos en el presente. La tercera, la principal, es la teología que se centra en la manifestación de Dios en la realidad histórica actual. Dios habla hoy en la realidad. Este debiera ser el objeto de la teología por excelencia.

4. Cf. JUAN LUIS SEGUNDO, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1990, Tomo I, 443-466.

5. Cf. JON SOBRINO, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, *Estudios eclesiológicos*, 64 (1989) 249-269; “Lo fundamental de la teología de la liberación”, *Proyección*, 32 (1985) 171-180, 177.

Hasta aquí podemos concluir que un “lugar hermenéutico” no constituye de suyo un “lugar teológico propio”.⁶ Cuando esto ocurre, sin embargo, cuando se reconoce en un “lugar hermenéutico” un tipo de revelación de Dios, estamos ante la mayor novedad metodológica de la teología de la liberación.

En este artículo analizaremos el pensamiento de otros tres teólogos. Jesús Herrera Aceves, de todos los teólogos estudiados, es quien mejor plantea el problema de los “lugares teológicos”. Pedro Trigo subraya que el objeto de la teología es la “acción espiritual” de los cristianos, con lo cual da una importancia única al Espíritu en el método teológico. Carlos Mesters, por último, reconoce una revelación de Dios en los hechos y la vida de los pobres. La lectura comunitaria de la Biblia, la palabra de Dios, tiene por objeto oír la palabra que Dios dirige a los pobres “hoy”.

Revelación en sentido derivado – Jesús Herrera Aceves⁷

Jesús Herrera Aceves, de todos los autores estudiados, es quien pareciera entender mejor la complejidad de llamar “lugar teológico” a los acontecimientos históricos. Es, por cierto, el autor que introduce las mejores distinciones para entender que un determinado contexto (un “lugar hermenéutico” o “lugar teológico ajeno”) puede convertirse en fuente de conocimiento teológico (un “lugar teológico propio”).

6. “Un lugar hermenéutico, de suyo, no es nunca normativo para el pensar creyente. Un lugar hermenéutico esencial a toda teología contextual “puede” llegar a ser un “lugar teológico propio” gracias a un proceso de discernimiento que descubra en una situación histórico-concreta un carácter de instancia de testimonio de la Palabra de Dios. De este modo un acontecimiento o experiencia adquiere una autoridad teológica que no puede ser obviada, ingresa como un instrumento peculiar a una orquesta diferenciada en donde resuena la Palabra de Dios, la sinfonía de la fe” (CARLOS SCHICKENDANTZ, “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en: V.R. Azcuy; D. García; C. Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017, 60).

7. JESÚS HERRERA, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en: E. DUSSEL [et al.], *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, Presentación e introducciones ENRIQUE RUIZ MALDONADO, México D.F., El Encuentro, 1975, 341-352.

Según Herrera, la novedad del método de la Teología de la liberación consiste en ser una “reflexión teológica (que) parte del análisis de la realidad situacional concreta latinoamericana...”, no como “un conocimiento puramente teórico de la situación, sino (como) una situación compartida, vivida, experimentada en el compromiso cristiano con los pobres”;⁸ como “un verdadero «lugar teológico» que determina una cierta inteligibilidad teológica”.⁹ Puesto que los teólogos latinoamericanos entienden esto de muchas maneras, Herrera procura aclarar y precisar cómo la historia, los acontecimientos, son un “lugar teológico” y cómo lo son en relación con la palabra de Dios, la “fuente privilegiada de la teología”.¹⁰

Según él, la fe cristiana parte del hecho de Cristo, es decir, del acontecimiento de Jesús de Nazaret y de su proyección escatológica futura. “Historia pasada e historia del futuro son los dos polos de donde surge la fuerza de la fe cristiana”.¹¹ La teología, en consecuencia, arraiga en la historia y de la historia extrae sus conocimientos. Por esto se dice que ella es un “lugar teológico”. Siendo esto así, se hace necesario distinguir dos perspectivas: la revelación son “los acontecimientos interpretados por la palabra”;¹² y esta palabra, por otra parte, se convierte en “fermento transformador de la historia e impulso hacia el *esjaton* salvífico”.¹³ La historia llega a su plenitud en virtud de la encarnación de la palabra personal de Dios. Los acontecimientos que tienen que ver con Cristo y los apóstoles guiados por su Espíritu, constituyen el “lugar teológico fundamental de toda teología”.¹⁴ Pero la historia es también “la historia del futuro”.¹⁵ “Es la historia que el hombre está haciendo actualmente en el presente (y que todos los hombres han hecho en su presente), como proyecto del futuro”.¹⁶ En esta historia la palabra de Dios, gracias al Espíritu presente en la Iglesia, tiene eficacia. La tiene, cuando los cristianos de algún modo la encarnan en su historia. Por su parte, “a los

8. Ibid., 341-342.

9. Ibid., 342.

10. Ibid., 343.

11. Ibid., 344.

12. Ibid.

13. Ibid.

14. Ibid.

15. Ibid, 345.

16. Ibid.

teólogos les toca descubrir a la luz de la fe esa Palabra encarnada en nuestro contexto histórico, leer en los acontecimientos la encarnación de la Palabra de Dios o la anti-Palabra de Dios”.¹⁷

Llegado a este punto de su explicación, Herrera aporta algunas distinciones que ayudan a entender el problema planteado. El autor distingue cuatro modos de relacionar los acontecimientos históricos con la palabra de Dios:

1.- “Los acontecimientos son palabra de Dios, pues Dios nos habla a través de ellos”.¹⁸ Ellos “son” “palabras de Dios” (relación de “identidad”), “sea porque constituyen la Palabra de Dios” (a modo de aquella revelación que “se conserva en la Iglesia como *memoria Christi*”), sea porque “constituyen la Palabra de Dios (en sentido “derivado”), descubierta por la Iglesia como signo de los tiempos”.¹⁹ El jesuita mexicano se extiende en la explicación de estas dos dimensiones.

“La Revelación en su «sentido pleno» es la Palabra de Dios que «permanece para siempre» (y en este sentido de permanencia eterna es una Palabra de valor absoluta), es la *Historia salutis* referida por la Biblia e interpretada como salvífica por la palabra profética del Antiguo Testamento de un modo referencial a un futuro mesiánico, y de un modo definitivo por la palabra de Cristo y la de los apóstoles del Nuevo Testamento «garantizada por la inspiración divina». Es la Palabra que el Espíritu de Cristo conserva en la tradición apostólica de la Iglesia. Es este el «lugar teológico» por excelencia.²⁰

La Revelación en su «sentido derivado» (pero no por eso menos importante en la práctica para los creyentes) es la Palabra de Dios que se hace manifiesta en los acontecimientos intra y extra eclesiales que forman la historia extra-bíblica y especialmente la historia post-apostólica. Puesto que Dios sigue hablando a los hombres en la historia, estos acontecimientos son Palabra de Dios cuando son interpretados como salvíficos por la comunidad eclesial, y algunos de ellos, los más significativos, son Palabras de Dios cuando son interpretados como signos de los tiempos por la palabra de la comunidad eclesial garantizada por la asistencia del Espíritu de Cristo. Los acontecimientos interpretados como signos de los tiempos señalan cuál es la voluntad del Señor de la historia para su Iglesia, indican qué es lo que el Señor quiere que la Iglesia haga en el mundo”.²¹

17. *Ibid.*, 345.

18. *Ibid.*, 346.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 346-347.

Resumo y explico lo anterior:

Herrera considera que los acontecimientos “son” palabras. Se podría decir que los acontecimientos “hablan”. Lo importante en este caso, es que Dios habla en ellos y que no lo hace sino a través de ellos. La revelación de Dios es histórica. Dios se manifiesta en la historia y de un modo histórico. Dios “sigue hablando a los hombres en la historia”,²² a todos, y no solo a los cristianos, tengan o no la Escritura para discernir su voz.

La importancia de este hablar de Dios no es la misma en unos acontecimientos que en otros. Hay dos tipos de revelación, una en “sentido pleno” y otra en “sentido derivado”. Con decir “derivado”, Herrera entiende que esta revelación tiene lugar cuando acontecimientos de cualquier tipo (intra y extra eclesiales, de la historia extra-bíblica y de la historia post-apostólica) son “interpretados como salvíficos por la comunidad eclesial, y algunos de ellos, los más significativos”, lo son cuando “son interpretados como signos de los tiempos”,²³ lo cual sería imposible de realizar sin la revelación de Dios “en sentido pleno”.²⁴

Ambos tipos de revelación tienen importancias diversas. Desde el punto de vista de la salvación, el acontecimiento de Cristo, la revelación histórica en “sentido pleno” es el “lugar teológico por excelencia”.²⁵ Nada la supera como fuente de conocimiento teológico. Sin embargo, desde el punto de vista de la práctica cristiana la revelación en “sentido derivado” no debe considerarse una revelación menos importante. En consecuencia, la atención a los signos de los tiempos puede tener de hecho la misma relevancia que la revelación acontecida en Cristo y transmitida por la Iglesia, aun cuando el descubrimiento de Dios en estos signos derive de la revelación en “sentido pleno” y no pueda ser discernida sin ella.

Aún debe afirmarse que entre ambas palabras extraídas de la historia, la que corresponde a la revelación en “sentido pleno” es una palabra que tiene un valor absoluto, pues ella es la palabra eterna de

22. *Ibid.*, 347.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 346.

Dios que permanece para siempre. Se infiere, en cambio, que la palabra escrutada en un signo de los tiempos vale para un tiempo preciso, ubicable en una época, no debiendo acatárselo igualmente en otras.

La diferencia entre ambas revelaciones también yace en la distinta acción del Espíritu en la historia. La revelación en Cristo contenida en la Sagrada Escritura ha sido divinamente inspirada. En cambio, la Iglesia discierne signos de los tiempos en acontecimientos históricos por una “asistencia” del Espíritu. También esto explica la dependencia de una a otra.

2.- Este primer modo de relacionar los acontecimientos históricos con la palabra de Dios, es el que más interesa para esta investigación. El autor llama explícitamente “revelación” a acontecimientos actuales. Esta posibilidad, sin embargo, requiere recurrir a los otros tres modos excogitados por Herrera.

El segundo modo de la clasificación de Herrera, consiste en entender la historia actual “a la luz de la palabra”.²⁶ La distinción entre este modo y el anterior, es muy necesaria. Entre los autores, hemos visto, no es claro cuándo el contexto es fuente de conocimiento a modo de “lugar teológico propio” y cuándo es mero “lugar hermenéutico”. Al introducir esta distinción de modos, Herrera impide un malentendido frecuente.

De un modo semejante, también sería posible una comprensión de la palabra “a la luz del presente”²⁷ sin reconocer que sea necesaria una revelación en “sentido derivado”. Este es el tercer modo que distingue Herrera para relacionar la historia y la palabra de Dios. Tanto el segundo como el tercer modo, suelen practicarse como si la revelación plena fuera el único modo de revelación.

El cuarto modo, por último, corresponde al aporte de la racionalidad científica a la inteligibilidad de los datos de la fe.²⁸ Las ciencias ofrecen al teólogo nuevas posibilidades de conocimiento de la realidad humana. A través del diálogo con ellas la teología puede incluso explicar e interpretar mejor la palabra de Dios. Con ellas y con la filosofía,

26. Cf. *Ibid.*, 347.

27. Cf. *Ibid.*, 348.

28. Cf. *Ibid.*

la teología logra conocimientos sobre la existencia humana y su sentido último.

Herrera, en fin, explica cómo estos cuatro modos de relacionar los acontecimientos con la palabra de Dios, hacen posible considerar la historia un “lugar teológico” (“propio”):

“Estos cuatro tipos de relación de los acontecimientos con la Palabra de Dios nos muestran en general de qué modos puede ser utilizada la historia como «lugar teológico». Objetivamente hablando los acontecimientos son en sí mismos, y en su racionalidad científica capaces de ser un «lugar teológico» polivalente. Pero en realidad no empiezan a funcionar como «lugar teológico» sino cuando los creyentes asumen esa historia, esos acontecimientos en su experiencia eclesial originada en la fe, cuando los creyentes encarnan su fe en el contexto histórico y cultural en que viven”.²⁹

El concepto tradicional de “lugar teológico”, en especial el de M. Cano, no había llegado tan lejos. Hasta aquí ha podido decirse que el recurso a los “lugares teológicos” ajenos (la historia, la razón y la filosofía) contribuye a penetrar en la revelación contenida en los “lugares teológicos propios” (la Escritura, la tradición, el magisterio, los padres, etc.). Herrera, al igual que teólogos como Y. Congar,³⁰ van más lejos. Para que un “lugar teológico” funcione como tal, se requiere la praxis eclesial. Según este autor, “todos los lugares teológicos están asumidos por esta experiencia eclesial de cada Iglesia particular, que es un momento de la tradición viva de la Iglesia”.³¹ De aquí que esta tradición no es mera transmisión doctrinal ahistórica y acultural de la tradición divina. Ella es posible gracias a una transmisión histórica.

Al cerrar esta sección de este artículo es posible concluir:

- a) Algunos teólogos de la liberación –como J. Herrera– consideran que un “lugar hermenéutico” puede constituirse en “lugar teológico propio”, las veces que admiten una revelación de Dios en los acontecimientos históricos actuales.
- b) Esta posibilidad, debe considerársela distinta del mero círculo

29. Ibid., 349.

30. Cf. Ibid., 352.

31. Ibid., 350.

lo hermenéutico en virtud del cual muchos teólogos leen la praxis histórica a la luz de la palabra y viceversa.

- c) Herrera no teme utilizar el término “revelación” para denominar a la historia como “lugar teológico” (propio). Existe una revelación en “sentido pleno” y otra en “sentido derivado”, correspondiente ésta a acontecimientos que fungen de “lugares teológicos polivalentes”.
- d) Este es el autor que mejor domina este tema. Las distinciones que Herrera elucida para explicar la aplicación de la categoría de “lugar teológico” a la historia, son verdaderamente útiles.
- e) Llama la atención que este autor no recurra a Melchor Cano para abordar este tema. Pero da por supuesta la importancia que tiene para la teología los “lugares teológicos” para desenmarañar el sentido de la revelación.

La teología “responde a lo que el Espíritu dice a la propia época” - Pedro Trigo

De acuerdo a las distinciones de Herrera, podemos afirmar, no sin cierta incomodidad, que Pedro Trigo admitiría una revelación en “sentido derivado”. La teología, en su caso, no consiste meramente en reflexionar sobre la revelación desde un contexto (tercer modo de relación: comprensión de la palabra “a la luz del presente”) o en función de un contexto (segundo modo de relación: comprensión de los acontecimientos “a la luz de la palabra”). La teología, según Trigo, supone que Dios puede decir algo en el contexto actual a través de su Espíritu, algo perteneciente a la revelación del pasado que la praxis espiritual cristiana vuelve trascendente hoy.

En el artículo “El método en teología” –artículo que, por su extensión, bien ha podido ser un libro-, Pedro Trigo sostiene que la actualidad del Espíritu, que se verifica en la “acción espiritual” de los cristianos, es la condición primaria de la teología.³² La “acción espiri-

32. Cf. PEDRO TRIGO, “El método en teología”, en: Iter, *XXX años de itinerancia*, Caracas, Iter, 2010, 135-230.

tual”, a modo de praxis de seguimiento de Jesús con su Espíritu, constituye el objeto por excelencia de la reflexión teológica.³³ El Espíritu que guio a Jesús e hizo posible la tradición de la Iglesia, suscita en el presente una praxis equivalente a la de Jesús, porque es la del Espíritu de Cristo. La teología, por su parte, tiene sentido cuando se aboca a esta actualidad de Dios.

Trigo se mueve en el registro hermenéutico, distanciándose de las teologías deductivas:

“Al hacer teología hay que tomar en cuenta que, si las decisiones que configuran nuestro cristianismo son tomadas por la creatividad que da el Espíritu que nos envió Jesús, la teología que las teoriza no puede ser una mera deducción histórica de lo de Jesús, ya que al dejar fuera al Espíritu, se inhabilitaría para comprender no sólo las novedades que él suscita sino incluso el acontecimiento escatológico de Jesucristo”.³⁴

No es posible “comprender” el pasado ni el futuro, si en el acceso a “lo de Jesús” quedara “fuera (el) Espíritu”. La comprensión teológica, para Trigo, es espiritual y, por esto, novedosa y abierta a la novedad escatológica. La interpretación creativa de “lo de Jesús” es fruto del Espíritu, lo que equivale a dar un lugar al Espíritu en el método teológico. Esto en oposición a un tipo de teología que, precisamente, no le da espacio alguno, una teología que él llama “anacrónica”:

“En este sentido una teología anacrónica no es una teología fiel, ya que la fidelidad sólo puede ser creativa. Pero también creativa equivale a espiritual, porque sólo el Espíritu de Jesús puede establecer la equivalencia dinámica entre los conceptos que se vertieron en las primeras elaboraciones teológicas, que son las neotestamentarias, y las actuales, aunque la teología nunca pueda pretender, como las Escrituras, vehicular la verdad del acontecimiento. Basta con que trate de ponerse humilde y disponible bajo el impulso del Espíritu. Por lo demás debe atenerse a los resultados”.³⁵

La teología anacrónica es infiel “ya que la fidelidad solo puede ser creativa”. Las conceptualizaciones teológicas actuales no pueden ser las mismas que las neotestamentarias, aunque entre ambas ha de

33. Cf. *Ibid.*, 176-177.

34. *Ibid.*, 175.

35. *Ibid.*, 160.

darse una “equivalencia dinámica”, pues el mismo “Espíritu de Jesús” suscitó esas y aquellas. La labor teológica, sin embargo, no debiera pretender ir más lejos, pues solo las Escrituras pueden “vehicular la verdad del acontecimiento” de Jesús. La teología, en este sentido, no puede sino ser humilde y disponible al Espíritu, el “Espíritu de Jesús”, y “atenerse a los resultados”.

La teología, según Trigo, tiene por objeto la experiencia del misterio cristiano. De aquí que “la exposición del misterio cristiano no puede hacerse de modo absoluto, es decir descontextuado, ya que el misterio cristiano es un misterio salutífero, no dice nada al margen de nuestra salvación, nos incumbe siempre. Los cristianos no sabemos nada de Dios en sí que no tenga un correlato para nosotros”.³⁶ La teología, en este sentido, es necesariamente hermenéutica. Solo es posible referirse a Dios a partir de la interpretación de una experiencia de salvación que, en todos los casos, ha de ser una experiencia irreductible a la de los demás. De aquí que de Dios sea imposible hablar de un modo unívoco. La teología, por esto, siempre responde a un contexto, al contexto de los cristianos que vivieron o viven de Dios y, en consecuencia, no es neutral respecto de él. Por esta razón debiera ella confesar su interés histórico.³⁷ La teología tiene un carácter práctico, pretende incidir, intenta cambiar la realidad.³⁸ Por lo mismo, “si la teología es práctica, los resultados se convierten en criterio”.³⁹ Ella no puede ser neutral, pero solo puede ser orientada por una praxis cristiana regida por la praxis (espiritual) de Jesús. Este criterio es necesario, por de pronto, para desentrañar los signos de los tiempos a los cuales la teología ha de abocarse para indicar a los cristianos la voluntad de Dios en cada época.⁴⁰

La teología debe concentrarse en la “actualidad” de Dios:

“De lo que llevamos dicho se infiere que la teología debe ser actual, en primer lugar porque el misterio cristiano se revela en concreto como salvación para esta época, y para que «se revele realmente hoy»⁴¹ lo que sucedió una vez en la

36. Ibid., 137.

37. Cf. Ibid, 145-146.

38. Cf. Ibid, 142-143.

39. Ibid., 144-145.

40. Cf. Ibid., 151-153.

41. El destacado es mío.

historia, tiene que ser contado hoy como buena nueva para nosotros y tiene que ser aceptado hoy. El ser contado no puede devaluarse a mera referencia a un suceso del pasado porque en ese caso no puede dar salvación hoy. Tiene que presentarse con el mismo peso con que se realizó. En este sentido, actual equivale a espiritual: con la fuerza del mismo Espíritu”.⁴²

La teología no tiene por objeto meramente lo ocurrido en el pasado con Cristo y con la Iglesia. Su razón de ser fundamental es que “lo que sucedió” con Cristo en el pasado “tiene que ser contado hoy como buena nueva para nosotros y tiene que ser aceptado hoy”. En el artículo en comento Trigo no menciona una posible “revelación” de Dios en el presente, aunque en la cita anterior la expresión “«se revele» realmente hoy” se acerca a esta idea. No es seguro que Trigo pudiera admitir una revelación en “sentido derivado”. Él sostiene más exactamente que lo revelado en el pasado ha de terminar siendo creído y conocido en la actualidad gracias a la acción del Espíritu.

Para Trigo –se ha dicho– la acción actual del Espíritu es el supuesto fundamental del método teológico. El autor hace girar todo en torno a esta idea. Insiste: “La actualidad es la primera dimensión de la teología, ante todo por la primacía del Espíritu para participar, conocer y transmitir el misterio cristiano.⁴³ El Espíritu es la actualidad de Dios”.⁴⁴ Continúa: “Si el modo de relacionarnos con el Espíritu es la coincidencia en la acción, y el Espíritu es el que nos pone en la órbita del Padre y del Hijo, sólo en la acción espiritual se nos abre el misterio cristiano”.⁴⁵

El deber ser “actual” de la teología proviene de la apertura que ha de tener la existencia cristiana y de la dimensión escatológica de la concepción cristiana de la historia.⁴⁶ La praxis cristiana, bajo estos supuestos, es espiritual, está abierta a un cumplimiento que depende de Dios y que se realizará plenamente en el futuro, aunque ya ahora en el presente sea posible anticipárselo como fraternidad.⁴⁷ Este futuro se realizó en el acontecimiento de Cristo de un modo totalmente único y

42. Ibid., 160.

43. Cita a von Balthasar, *Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964.

44. Ibid., 169.

45. Ibid..

46. Cf., Ibid. 176ss.

47. Cf. Ibid., 179

original.⁴⁸ Esta “acción espiritual” también es acontecimiento en el cual la eternidad de Dios se entrelaza con nuestra temporalidad,⁴⁹ verificándose en un seguimiento creativo de Cristo, es decir, no a modo de imitación sino de “equivalencia”.⁵⁰

La tradición de la Iglesia da cuenta precisamente de la historia de la praxis espiritual de los cristianos que ha sido objetivada con una intención pastoral:

“Metodológicamente es vital para la teología privilegiar la tradición, distinguirla de lo demás y estructurarse a partir de ella. No es que no tenga que tratar otros temas, pero cuando lo haga, tiene que hacer ver que están enraizados en ella. La teología trascendente (y si no es trascendente no es teología) es la que responde a lo que el Espíritu dice a la propia época y responde desde las fuentes evangélicas, leídas desde la tradición. Hemos insistido que la primacía la tiene la actualidad del Espíritu: él es el que desata el proceso. Pero el Espíritu es el de Jesús de Nazaret; por eso lleva a él, tal como lo plasmó la fe de la comunidad en los evangelios (y secundariamente en el resto del Nuevo Testamento y del Antiguo). Esa comunidad es la que nos ha legado a nosotros, que somos sus continuadores, la Escritura. Pero no nos la ha legado como un monumento arqueológico sino con su interpretación, que es siempre (aunque no sólo) lo que el Espíritu de la verdad les ha ido dando a conocer”.⁵¹

Las fuentes de la teología radican en la tradición, pero esta no es un “legado” a modo de “monumento arqueológico”. Ella misma es obra del Espíritu. El Espíritu no hace otra cosa que facilitar una interpretación creativa de las “fuentes evangélicas”. En sentido estricto, no hay una “revelación”, en el presente, distinta de la acontecida en Cristo. En el presente el Espíritu, que es el Espíritu de Jesús de Nazaret, actualiza las fuentes tradicionales de la teología de un modo creativo. La tradición es obra del Espíritu. La fidelidad a la tradición “tiene que realizarse también como creación de tradición”⁵². Así “la tradición es siempre abierta”.⁵³

Trigo, en fin, señala la tarea al teólogo:

48. Cf. *Ibid.*, 186.

49. Cf. *Ibid.*, 182-183.

50. Cf. *Ibid.*, 160, 223-224.

51. *Ibid.*, 222.

52. *Ibid.*, 223.

53. *Ibid.*, 224.

“Insistimos no sólo en que la acción espiritual es argumento teológico sino en que es la puerta para todos los demás. Esto significa la primacía “sistemática”⁵⁴ del Espíritu respecto de nosotros. Así pues, la acción espiritual no sólo decide el destino del teólogo como persona, sino que es clave para su teología”.⁵⁵

En suma, es posible concluir:

Trigo tiene el mérito de haber descrito la praxis cristiana como obra del Espíritu (“acción espiritual”) en centrar en ella la reflexión teológica. Ningún autor da tanta importancia “sistemática” a la acción del Espíritu en el método teológico.

En estrecha relación con lo anterior, Trigo concibe la tradición como obra del Espíritu, esto es, como el resultado de la creatividad con que la revelación puede ser actualizada en el presente y el futuro.

La praxis cristiana, objeto por excelencia de la teología, en consecuencia, es “equivalente” a la de Jesús. Sería un error pretender que fuera la misma. Por esta razón, la teología deductiva no es fiel ni a Jesús ni a la tradición. Es anacrónica. Solo puede ser fiel una teología que tiene por objeto una “praxis espiritual” abierta a lo que Dios pueda querer decir hoy.

Una nueva visión / concepción de la revelación - Carlos Mesters

Carlos Mesters, autor del método de “la lectura popular de la Biblia”, prioriza la acción de los pobres de leer su vida con la ayuda de la Biblia (correspondiente al segundo modo de Herrera, consistente en comprender los acontecimientos “a la luz de la palabra”), respecto de leer la Biblia a partir de estas vidas (correspondiente al tercer modo, a saber, comprender la palabra “a la luz del presente”), pues supone que Dios habla en los hechos de la vida de la gente y que esta “revelación” constituye el objeto fundamental de la vida cristiana y el objetivo ulterior de la exégesis.⁵⁶

Para Mesters el punto de partida del proceso hermenéutico es

54. El destacado es mío.

55. *Ibid.*, 171.

56. Cf. C. MESTERS, “Leitura popular da Bíblia”, en: *Dicionário do Concílio Vaticano II*, São Paulo, Paulinas, 2015, 533-536, 535.

“creer que la Biblia es palabra de Dios”.⁵⁷ Esta convicción profunda se comprueba en la lectura de la Biblia realizada en las comunidades eclesiales de base. En ellas, el extendido uso del método del “ver, juzgar y actuar” en la Iglesia latinoamericana habría llegado incluso a mudar la “visión” que se tenía de la revelación.⁵⁸ En otra publicación sostiene que lo que llegó a cambiar fue la “concepción” de esta:

“A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la «revelación» que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló sólo en el pasado, sino que continúa hablando hoy!”.⁵⁹

Mesters sostiene que ambas “revelaciones” son de atender, la de Dios en el “pasado” y la de Dios en el “hoy”. Sin embargo, esta constituye el fin de la primera: “El objetivo de la interpretación ya no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”.⁶⁰ También afirma: “Con la ayuda de la Biblia (el pueblo) descubre dónde y cómo Dios nos habla hoy, a través de los hechos”.⁶¹

El carmelita brasileiro elucida un método propio de lectura de la Biblia que arraiga en una práctica que se constituye a través de tres operaciones, sucesivas e inseparables:

“Este hecho muestra que existe una dinámica interna en el proceso de la interpretación popular. Conocer la Biblia lleva a convivir en comunidad. Convivir en comunidad lleva a servir al pueblo. El servir, a su vez, lleva a un conocimiento más profundizado, y así sucesivamente. Es una dinámica que no termina nunca. Recomienza de nuevo y se ahonda cada vez más”.⁶²

En el proceso hermenéutico cabe la posibilidad de encerrarse en el cultivo de uno solo de estos tres momentos. Para Mesters se trata de tres tentaciones: quedarse en lo comunitario, dedicarse solo al servicio o hacer una lectura fundamentalista de la Escritura, esto es, rechazar

57. C. MESTERS, “O projeto palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordó com a *tradição* e o magistério da Igreja”, *Convergencia*, 24, 226 (1989) 451-467, 452; cf. C. MESTERS, “La lectura fiel de la Biblia”, *Clar* 28 (2) (1990) 10-24, 10.

58. Cf. MESTERS, “Leitura popular da Bíblia”, 334.

59. Id., “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias”, *Concilium* 27 (233) (1991) 143-156, 144.

60. Ibid., 147.

61. Id., “Leitura popular da Bíblia”, 534. La traducción es mía.

62. MESTERS, “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias”, 148.

“la interpretación y la apertura a la realidad” que se presta fácilmente a manipulaciones conservadoras reaccionarias.⁶³ El método de la lectura popular de la Biblia –insiste Mesters– tiene tres ángulos: 1) servir al pueblo –partir de la realidad 2) crear comunidad –partir de la fe de la comunidad y 3) conocer la Biblia – respetar el texto. Todo converge, afirma el autor, en “escuchar a Dios hoy”.⁶⁴

No puede pasarse por alto que esta afirmación la hace un biblista. Lo más importante, para él, es haber caído en la cuenta que “Dios habla hoy a través de los hechos”,⁶⁵ lo cual ha sido muy entusiasmante para los pobres. Dios, antes que en la Biblia, habla en las vidas. Esto ha permitido una lectura bíblica aún más rica. Lo fundamental no es encontrar informaciones sobre el pasado, sino clarificar en el presente cómo la luz de la presencia de “Dios con nosotros” ayuda a la vida de la gente. De aquí que el intérprete por excelencia no sea el exégeta, sino una comunidad eclesial que junta lee la palabra de Dios.⁶⁶ Es la comunidad la que ha de leer la palabra con el mismo Espíritu con que fue escrita, el Espíritu que actualiza en ella el habla de Dios.⁶⁷ En suma, es posible concluir:

- a) C. Mesters, con la misma seguridad que afirma que creer que la Biblia es palabra de Dios es la condición de su comprensión, afirma que la razón de ser de la Biblia es ayudar a descubrir el habla de Dios hoy en los hechos y la vida de los pobres.
- b) Mesters, así, prioriza una de las fases del círculo hermenéutico. La lectura de la palabra de Dios en las vidas es más importante que la comprensión de la Biblia a partir de estas vidas.
- c) El carmelita brasileiro descubre en la práctica de la lectura popular de la Biblia (que ha tenido como antecedente el método del “ver, juzgar y actuar”), una nueva “visión” o “concepción” de la revelación.

63. Cf. *Ibid.*, 149.

64. *Ibid.*, 152.

65. MESTERS, “Leitura popular da Bíblia”, 534. La traducción es mía.

66. Cf. *Ibid.*, 535.

67. Cf. MESTERS, “O projeto palavra-vida”, 436.

- d) Por último, debe subrayarse la importancia que este autor da a la lectura eclesial de la palabra de Dios. La lectura popular de la Biblia es un acto comunitario.

Conclusión

La Teología de la liberación ha querido ser reconocida como una “nueva manera” de hacer teología. ¿En qué consiste esta novedad? Al igual que las teologías contextuales del siglo XX, la teología de América Latina se sabe una teología hermenéutica, tiene conciencia de su historicidad y declara abiertamente su interés por incidir en la historia. también es ella novedosa porque arraiga en el mundo de los pobres y opta por ellos. Faltaba en la historia de la teología algo semejante. Un aporte tan importante, sin embargo, ha podido impedir ver una novedad que, desde el punto de vista del método teológico, puede considerarse todavía mayor. A saber, el valor de fuente de conocimiento teológico que la Teología de la liberación reconoce a la vida y a los acontecimientos históricos.

En un artículo anterior pude mostrar cómo esta nueva concepción de la revelación se ha abierto paso entre los teólogos de la liberación, las veces que algunos de ellos otorgan al habla actual de Dios una autoridad análoga a la de la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y transmitida en la Iglesia. En aquella ocasión se vio que este descubrimiento ha sido arduo. Muchas veces los mismos teólogos latinoamericanos han afirmado que la historia constituye un “lugar teológico”, pero al momento de usar este término lo han hecho como si fuera sinónimo de “lugar hermenéutico”. Es decir, la novedad de la Teología de la liberación estribaría en el mero círculo hermenéutico.

En el actual artículo agradecemos las distinciones que Jesús Herrera ha introducido para relacionar dos “lugares teológicos”: el de la palabra de Dios (la revelación en “sentido pleno”) y los acontecimientos históricos en general (la revelación en “sentido derivado”). En ambos, según Herrera, se revela Dios. Para atender a esta revelación, la Iglesia como intérprete por excelencia, comprende los acontecimientos a la luz de la palabra y, viceversa, comprende ésta a la luz de aquellos. Esta doble hermenéutica se enriquece, a su vez, con el recurso que la teología hace

a las ciencias modernas. Los acontecimientos históricos constituyen un “lugar teológico polivalente”, una fuente de conocimiento teológico que la Iglesia puede discernir gracias a la tradición.

Pedro Trigo, por su parte, pone el foco del quehacer teológico en la “acción espiritual” de los cristianos. Si para Herrera el objeto de la teología se concentra en la revelación “en sentido derivado”, para Trigo todo se juega en la “actualidad de Dios”, al modo como es actual el Espíritu. La teología debe tener en cuenta la tradición, en el entendido que esta orienta un seguimiento de la praxis de Jesús equivalente a la suya. Trigo, más que los demás autores, tiene el mérito de abrir al Espíritu un espacio decisivo en el método teológico.

Carlos Mesters, por último, también asume la circularidad hermenéutica de los demás teólogos latinoamericanos, pero al reconocer una revelación de Dios hoy en los hechos y la vida de los pobres termina por priorizar el servicio de la Biblia al discernimiento de esta revelación. Para Mesters nada sería posible si no se reconociera que la Biblia es palabra de Dios, pero esta condición por fundamental que sea, en definitiva, es un medio. El fin, para Mesters, es descubrir, comunitariamente, la palabra que Dios dirige directamente a los pobres en sus vidas.

Dios habla hoy. Cuando la Teología de la liberación entiende que la atención a esta “revelación” constituye su quehacer principal, es aún más novedosa que cuando se pone al servicio de entender la Biblia “desde” los pobres. Es original en la historia de la teología sostener que “desde” los pobres se comprende mejor el Evangelio. Pero es todavía más original reconocer “en” la voz de los pobres la voz de Dios. Bien se puede decir, en consecuencia, en la Teología de la liberación, al menos en algunos autores, se ha dado una nueva concepción de la revelación.

JORGE COSTADOAT
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
15.04.2017/20.07.2017

Cartas del padre Bartolomé Ayrolo¹

RESUMEN

A principios de enero de 1897 el joven sacerdote porteño Bartolomé Ayrolo visitó la zona cordobesa de “Traslasierra” con el propósito de aliviar una afección pulmonar que padecía, pues el médico le aconsejó respirar por un tiempo el reconfortante y sanador clima serrano. En tal oportunidad tuvo ocasión de conocer al “mentado” Cura Brochero y apreciar de cerca sus múltiples emprendimientos pastorales, quedando de inmediato prendado de su figura y de la grandeza de su corazón sacerdotal. Aquí se transcriben las cartas de este sacerdote diocesano que visitó la parroquia de Villa del Tránsito; y cuya lectura permite contemplar a aquel santo párroco desplegando todos sus desvelos de buen pastor.

Estos textos completan la publicación del artículo de Juan Guillermo Durán en *Teología* 123.

Palabras clave: Cura Brochero. Bartolomé Ayrolo. Ejercicios Espirituales. Canonización de Brochero. Promoción de Traslasierra. Villa del Tránsito.

Letters from father Bartolomé Ayrolo

Abstract

At the beginning of January 1897 the young “porteño” priest Bartolomé Ayrolo visited the Córdoba area of “Traslasierra” with the purpose of alleviating a pulmonary affliction that he suffered, since the doctor advised him to breathe for a time the comforting and healing mountain climate. On that occasion he had the opportunity to meet the “mentioned” Cura Brochero and to appreciate closely his multiple

1. Publicadas en *La Lectura. Periódico Semanal Religioso*. Quilmes (Bs. As.). N° 68, 70, 71, y 72. Cartas dirigidas al Párroco de Quilmes, Antonio Domingo Rossi.

pastoral endeavors, being immediately captivated by his figure and the greatness of his priestly heart. Here the letters of this diocesan priest who visited the parish of Villa del Tránsito are transcribed; and whose reading allows us to contemplate that holy parish priest displaying all his efforts as a good shepherd.

These texts complete the publication of the article by Juan Guillermo Durán in *Theology* 123.

Key words: Cura Brochero, Bartolomé Ayrolo. Spiritual Exercises. Brochero's canonization. Traslasierra promotion. Villa del Tránsito.

El P. Ayrolo nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires, el 8 de diciembre de 1870. Cursó los estudios eclesiásticos en el Seminario Conciliar “Regina Martyrum” de la Arquidiócesis de Buenos Aires; y en 1894 recibió el presbiterado, juntamente con monseñor Miguel de Andrea y otros sacerdotes destacados de la época. Su primer destino pastoral fue la Parroquia “Inmaculada Concepción” de Quilmes, en calidad de teniente cura. Desde el inicio de su ministerio demostró poseer ardoroso espíritu apostólico, comprometiéndose de modo especial en las cuestiones sociales del momento, preocupación que lo llevó a fundar el “Círculo de Obremos de Quilmes”, a los pocos días que el P. Grote lo hiciera en la parroquia de “Ntra. Sra. de la Asunción” de Avellaneda. Durante su estadía quilmeña Ayrolo realizó el mencionado viaje desde la estación ferroviaria de Retiro con destino a la ciudad de Córdoba, acompañado de un viejo conocido, Juan Viacava; y desde allí a Cruz del Eje, evitando de este modo llegar a Villa del Tránsito por el penoso camino de las “Altas Cumbres”. Esta segunda parte del trayecto, la realizó en compañía del obispo de Córdoba, Reginaldo Toro, de la familia Zaldarriaga, que tenía parientes en Quilmes, y de Saturnino Allende. El tramo de Cruz del Eje a la población de Soto, punta de rieles por entonces, lo hicieron en “tren carreta”, encontrándose en la estación por casualidad (al parecer) con Brochero, quien enterado que para continuar el camino a Villa del Tránsito no dispondrían de medio alguno, les envió un atento mensaje, que los sacó del apuro: “no hay galera ni coche: les proporcionaré caballos: si quieren ir a caballo bien y si no se quedan”. No bien los dos viajeros llegaron a la Villa se convirtieron en huéspedes de aquel párroco serrano que los llenó de cumplidos, como buen anfitrión que era.

1. VILLA DEL TRÁNSITO, Enero 21 de 1897.

Mi querido Cura y amigo:

Supongo que habrás recibido la cartita que te escribí de Cruz del Eje y mis dos telegramas. Esto supuesto, debo empezar por hacer constar mi agradecimiento al Señor por el feliz viaje que, gracias a la intercesión de la S. Virgen y del Patriarca San José solicitada por las oraciones de muchas almas buenas, he tenido en compañía del buen Juan Viacava.

Pensaba decirte algo sobre las ciudades de Rosario y Córdoba; pero baste decir que vienen a ser como un barrio de la ciudad de Buenos Aires; y, además, después de haber visto la gran ciudad de la naturaleza levantada por la mano de Dios en medio de estos campos, toda obra de los hombres parece pequeña y despreciable.

Te hablaba en primera carta del pintoresco trayecto desde Alta Córdoba a Cruz del Eje: figúrate una enorme serpiente que va describiendo caprichosas y atrevidas curvas, ya en sentido vertical, ya horizontal, en medio de dos paredones de granitos que se levantan como indicando el poder del que está arriba: ese el tren ... al borde del abismo que le abre el río, en medio de dos cadenas de sierras bastante elevadas, va como rabiando por vencer las dificultades de las subidas, arrojando sin cesar bocanadas de humo y al lograr ganar una cuesta, orgulloso con su triunfo mueve con ligereza su músculos acerados, gana el valle para empezar de nuevo la fatiga de la subida, al contemplar ese espectáculo imponente, esos diques en el río, esas moles a los costados, esas piedras elevadas en el cauce del primero, esos árboles vegetando en las cumbres de las segundas no puede menos que exclamar: "Solo Dios es grande ¿qué valen las obras de los hombres?". Pero vayan mis apuntes tomados de mi libreta de viaje. Dicen así:

Día 9. Tomamos el tren para Cruz del Eje y viajamos felizmente en compañía del Ilmo. Sr. Obispo Reginaldo Toro, que nos trató con suma amabilidad, de la familia de Zaldarriaga, pariente de la de Quilmas y del Sr. Saturnino Allende; llegamos a Cruz del Eje a las 8 ½ p.m. y nos alojamos en la casa del Señor cura que nos trató con suma benevolencia.

Día 10. Misa a las 8 en Cruz del Eje. Partimos para Soto en tren carreta a las 11 y $\frac{3}{4}$ de la noche.

Día 11. Llegamos a Soto a la 1.15 de la mañana y en la estación encontramos al célebre Cura de las Sierras D. Gabriel Brochero. El cura de Soto no estaba y nos alojamos en la casa de huéspedes, a las 8 de la mañana dijimos misa y nos encontramos sin galera, sin coche y con bastante desconuelo; pero San José que hasta ese momento no nos había faltado, tampoco nos faltó entonces: recibimos un mensaje de Brochero en estos términos “*no hay galera ni coche: les proporcionaré caballos: si quieren ir a caballo, bien y sino se queden*”. La cosa era seria pero aceptamos y a las 3.30 p.m. salíamos de Soto los tres reyes magos, es decir, un peón con las valijas, Viacava y yo. El sol picaba y nosotros le dábamos galope, a pesar de que el médico me había prohibido galopar ya puedes figurarte con que cuidado iría yo, y como devoraría las píldoras de *ergotina* [medicación para invertir la hipertensión y así prevenir hemorragias y vómitos de sangre]. Eran las 4.30 y yo no había tomado mate amargo con la mayor voluntad del mundo, resultó que la vieja cordobesa era parienta del Sr. Arzobispo.

Alentado con el matecito seguimos nuestro camino, y yo que creía caminar por entre desiertos y terragales [trayecto lleno de terrones o cascotes], me encontré de pronto en callejones llenos de árboles, en cerritos llenos de vegetación, habiéndonos una sombra y fresco delicioso; allí fue donde empecé a dar gracias a Dios de no haber encontrado carruaje, bajadas y subidas en la piedra viva capaces de hacer saltar los bofes a cualquiera y que con el caballo se salvaban con toda felicidad, camino verdaderamente asombroso para estas alturas que le hace a uno olvidar que se halla en medio de las pampas cordobesas, camino abierto por la mano y el sudor del infatigable Cura de las Sierras el incomparable Gabriel Brochero, él con su gauchaje, trabajando al frente de ellos, ha podido abrir en medio de lo inaccesible al parecer un camino de 28 leguas, donde pueden pasar coches y caballos, camino que no se encontrará en la provincia de Buenos Aires ni cerca de las grandes capitales con su cerco de ramas de quebracho a cada lado.... pero basta que ésta no está en mi libreta.

Llegamos a una villa llamada La Higuera a las 8 p.m., hay que

bajar una cuesta deliciosa que hace recordar a los Belenes que se suelen hacer en algunas Iglesias, a su pie corre un riachuelo, allí paramos y cenamos del repertorio que nos había proporcionado una buena doña Rosa, en la ciudad de Córdoba. A la luz de la pálida luna, reflejada en los cristales del riacho; comimos nuestra gallinita y demás, sin que me acuerde haber comido ni bebido cosas más ricas en toda mi vida, hasta café con leche tomamos... sin tener leche (propón la charada en *La Lectura*), y que rico y “calientito” estaba, pues la viejita nos dio un calentador. A las 9 p.m., aprovechando la luna, seguimos viaje, siempre por el mismo camino lleno de encantos, mis pulmones se ensanchaban pero... , nuestro guía nos había dicho que San Carlos estaba “*ayasito, abhí en el bajo*” y “*este ayasito*” y este “*bajo*” nunca llegaba...; al fin lo encontramos a las 11.30 p.m. al ponerse la luna... Nos llegamos a lo que fue un tiempo casa del cura y *tun tun...* nada... los ranchos del rededor desiertos... puertas abiertas... ruinas... ¿qué hacer en la oscuridad?...

Nos bajamos al lado de un rancho en ruinas, examinamos el terreno y sobre el recado con el cielo por techo y el vientito de la noche por abanico: nos tendimos a descansar... Mi compañero se me durmió mientras yo le preguntaba si estaba cómodo y yo me quedé despierto como para recibir todas las impresiones de la primera noche pasada al aire libre.

Con el temor de un resfrío, con el recelo de las sabandijas, el sueño huyó por completo: un burro fue el primero que nos dio la bienvenida, pasó a todo escape por donde estábamos nosotros diciéndonos “*buenas noches*” a su manera, “*uuuoo... ao... ao... ao*”... Sumamente agradecido quedé yo y deseando que nos siguieran las demostraciones de afecto de parte de los pacíficos moradores de San Carlos... pero nada, se habían empeñado en obsequiarnos, al saludo de bienvenida, siguió lo que supongo sería una poesía; exclamada por una lechuga revoloteando encima de nosotros, creyéndonos sin duda víboras o lagartijas... nuestros caballos, más entendidos que nosotros en esta clase de academias empezaron a relinchar... entre tanto: Viacava dormía, el peón roncaba y yo velaba, los ronquidos del peón fueron el entre acto después hubo pausa, me disponía a dormir porque para población tan chica, bastante era lo que habían hecho.

Pero hete aquí, que cuando empezaban mis ojos a dormitar sale

a escena una comedia o drama, no se cierto lo que era, lo más probable es que fueran protestas, pues estábamos acampados juntos a una vizcachera... “*viyiticum cum cum... viyiticum cum cum*”... carreras por aquí, carreras por allá... “*viyiticum*” por aquí, “*cum cum cum*” por el otro lado, era la cosa más divertida para los... que dormían, que para mí... no hubiera deseado otra cosa que un fusil para arrojarles flores...

Esto duró hasta las 3 de la mañana, a esa hora empezó el órgano: uno de los árboles que teníamos cerca contenía un gran nido de *mangan-gaes* o abejones, al empezar a clarear empezaron a despertarse y a zumbar... naturalmente con tan buena música era indispensable el canto y salió un coro compuesto de Tamagno (el burro) [famoso tenor italiano], de la Patti [soprano italiana] (cabras, vacas, ovejas, lechuzas, etc., etc.).

Estaba esto tan lindo que a las 4 ½ salté del recado, desperté a mis camaradas y después de haber tomado unos racimos de uvas que habíamos traído de Soto emprendimos viaje agradeciendo a San Carlos su hospedaje.

Día 12. A las 5 seguimos viaje para Salsacate a cinco leguas, pasando por parajes deliciosos, montes de espinillo, quebrachos, sauces, álamos y mil yerbas aromáticas refrescaban el ambiente durante el camino, ríos clarísimos se encontraban a cada paso, mil variados pájaros, loros, cotorras, jilgueros, picaflores, torcaces, carpinteros nos daban música algo más agradable que la de la noche anterior, algunos atrevidos, entre las ramas, cantaban con inocencia imitando perfectísimamente el *bicho feo*, yo decía para mis adentros: aunque fueras hombre te perdonaría porque... tienes razón... ¡Claro! Verme a mí, sotana arremangada, pañuelito al cuello, chambergo, cara de sueño, no era para otra cosa.

Como a las 6 me atraqué a un rancho a pedir leche y por primera vez en la vida me tomé dos jarros de leche de oveja, resultando espléndida... Es cosa graciosa y que alegra muchísimo durante el camino ver tropas de cabras, majadas; rancherías al lado de los ríos, manadas de burro, etc. etc.

El sol comenzaba a calentarse y los árboles se acababan y comenzaba una pompa desagradable. A una legua de Salsacate, a la ori-

lla de un río pedimos albergue en un ranchito, descansamos un rato y tomamos mate, mientras la dueña nos lo daba nos hacía varias preguntas: “Díganos *Pagre*. Ustedes han venido por mar o a máquina”, a máquina, señora, “Aha! Y el mar *pa onde* quedaba”, al otro lado de Buenos Aires... “Ah! Yo *creía* que quedaba *pa este lao...*”; “y la máquina camina más ligero que el *cabayo*” Sí señora...,etc.

El carácter de toda esta gente, es sumamente hospitalario y da gusto tratar con ella por la sencillez y bondad que revelan: en todas partes preguntábamos si estaban casados, si se confesaban, si conocían a Brochero... “Oh, y como no, mi *Padre*” nos contestaban, “si ese en un *Padresito* muy bueno”.

A las 9 $\frac{3}{4}$ llegamos a Salsacate y paramos en casa de D. Miguel Carabajal, amigo de Viacaba, allí tomamos leche, cerveza y descansamos hasta las 11. De allí salimos para Villa Viso a una legua y media, llegamos a las 12 p.m., paramos en la posta de la mensajería, almorzamos y echamos la siesta, en una casa que supongo que sería cama porque tenía cuatro patas, almohadas, sábanas, etc., por lo demás no cambiaba el *recado*, duras como la cabeza de un aragonés...

A las 3.30 seguimos viaje con intención de llegar Panaolma, distante 8 leguas. Tomamos un baquiano para andar más ligero y desviándonos del camino Brochero empezamos a acortar campo entre palmeras y cerros escarpados, ríos, arenales, valles, alambrados, campos, etc. Llegamos a Ambul, pasamos por Santa Rosa, tomando agua en cuanto río encontrábamos al paso, en esa tarde no hubo mate, porque la cosa iba de apuro... Llegamos a Panaolma a las 8.30 de la noche completamente molidos y cansados, con un sueño soberano; allí nos alojamos en una gran casa de un señor Erasmo Recalde y de doña Zoraida (no sé como conocidos de Viacaba), ¡Qué alegría al ver casa y gente, mesa y cama para compensar la noche al aire libre... Nos obsequiaron a las mil maravillas y descansamos como príncipes hasta el otro día a las 7. Una sirvienta que se llamaba Esplendor nos sirvió el desayuno.

Día 13. A las 8.30 nos pusimos en viaje para el Tránsito distante 3 leguas, camino, también obra de Brochero, muy quebrado y pinto-

resco con hondonadas y valles preciosos surcados por arroyitos y llenos de vegetación... Al llegar a la cuesta, que llaman de San Lorenzo, la vista medio se pierde al contemplar el valle que a su pie empieza, y desde esa cuesta bendita divisamos finalmente el Tránsito, término de nuestro viaje, latieron los corazones con violencia y un himno de agradecimiento a Dios, a la Virgen y a San José se levantó de ellos... Desde esa altura se contemplan los cercos, las alamedas, las plantaciones como curiosos dibujos hechos por artística mano, como si fueran simples líneas trazadas en la superficie del terreno...; y allá en medio de todo un gran edificio, colosal para estos parajes, con dos torrecitas..., es el gran colegio de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, construido con los sudores y celo del infatigable cura Brochero... Bajamos la cuesta a paso de tortuga y a las 10.30 a.m. bajábamos en el colegio, siendo recibidos con la caridad que puede suponerse por las Hermanas... Después pasamos a ver a los PP. Arrache y Lourtet y dos estudiantes jesuitas, ¡con que alegría nos recibieron! Respecto a los pueblos que he nombrado, se componen en general de una linda capilla y unos cuantos ranchos; el Tránsito es más decente; al costado Este del Tránsito pasa el río de este nombre que se junta al Sud con el de Mina Clavero, a la orilla de este está la población de este nombre. Para la semana que viene te daré datos sobre todo esto, de la gente, cura, edificios, etc.

Yo de mis pulmones creo estar completamente sano, pues una de las cosas que me prohibió el médico fue el galopar; he galopado raja cincha y no he sentido novedad: el aire del camino me ha sanado. Del estómago no estoy tan bien como en esos días pasados de descanso que estuve allí. Aquí pasamos la vida en el descanso más completo, atendidos en un todo por las Esclavas. El cura Brochero nos llena de cumplidos.

El martes recibí los diarios que me mandaste, di la preferencia a *La Lectura* y me devoré los *Ecos Revueltos* de mi amigo Candelario, porque ansío tener noticias de ese pueblo, dale recuerdos al pobre viejo alemán. El martes a la noche se nos apareció Delheye con un seminarista salteño: le hicimos un recibimiento espléndido.

Mil recuerdos a toda la buena gente de por allí, al Sr. Parilla mis respetos, a Pasarella salud y que escriba. Tuyo. *Ayroló*

2. VILLA DEL TRÁNSITO, Enero 28 de 1897.

Mi querido Cura y amigo:

Tengo en mi poder los dos números de *La Voz [de la Iglesia]* que me has mandado agradeciéndotelos infinito, pero no puedo dejar de lamentar el que no haya llegado también *La Lectura*, cuyas noticias mucho me interesan para saber algo de lo que pasa en ese querido pueblo: supongo que vendrán en otro correo.

A esta hora habrás recibido mi correspondencia y te habrás enterado de todo, y creo habrás recibido también mi último telegrama contestando a uno tuyo en que te quejabas por no tener noticias mías.

Como te decía en mi última, mis pulmones parecen estar fuera de peligro, siento algún dolorcito en la espalda, un poco de opresión al pecho, que irán desapareciendo a medida que me vaya fortificando: esto último no ha podido suceder hasta el presente *a causa de ser más las salidas que las entradas*, debido sin duda a las frutas y a las aguas, ahora me he puesto a régimen serio y espero que esto desaparecerá, no dejes de mandarme los cachet que son para componer el vientre.

¿Qué te podré decir sobre este pueblo? Lo más notable, o lo único notable, es el gran colegio y casa de Ejercicios de las Esclavas del Corazón de Jesús, fundado y construido por el cura Brochero: es una manzana completa de edificio por el estilo del colegio del Salvador, de un solo piso, con su capillita pública de tres naves.

El colegio tiene capacidad como para 100 niñas internas y todas las niñas del departamento externas; tiene su jardincitos, patios, etc.; comunicando con el colegio y formando parte del mismo edificio está la Casa de Ejercicios con capacidad para mil personas, contando con los corredores.

Tiene gran número de piezas, alojándose en cada pieza varias personas: suelen haber datas de ejercicios de 800 y mil hombres; de mujeres nada se diga; y se deja ver la saludable influencia que ejerce esta santa práctica en las costumbres y educación cristiana de estas gentes, pues aquí no se oye hablar de robos ni de muertes, conservándose la moral y pureza de costumbres a una altura muy superior; nosotros hemos podido palpar la delicadeza con que proceden en las ven-

tas, devolviendo hasta el último centavo si por equivocación se les da de más; y no se crea que esta gente esté en completa ignorancia, casi todos saben leer.

Todos los días estamos confesando gente hombres y mujeres; y es un encanto el ver con qué facilidad y claridad lo hacen; las misas en los días de trabajo son bastante concurridas y los días de fiesta no basta la capilla, y la calle se llena de hombres, que de cuatro o cinco en fondo frente a la puerta oyen la misa con un recogimiento edificante. ¡Qué ejemplo este para los copetudos descorteces que van allí a conversar y a perturbar a esa buena gente, despreciando sus creencias y mostrando ser lo que son, animales de dos patas!

Fuera del colegio nada hay notable, unos 100 o más casas ranchos, pocas de material, casi todas con aspecto bastante mísero.

El pueblo está situado en un valle, rodeado de cerritos llenos de espinillo y algarrobo, al lado Este se divisa la cadena de sierras que se extienden hacia el Sud, elevándose a medida que se adelantan para este lado.

Al costado Este pasa el río de Panaholma, manso en su generalidad, pero impetuoso cuando llueve, y que va a unirse al Sud con el de Mina Clavero. Éste es más pacífico y no crece tan a menudo, corre largos trechos entre la piedra viva, se ven, impidiendo su cauce, montones de piedras que la acción de los siglos y de las corrientes ha ido arrojando allí de los vecinos cerros, sus aguas tienen un tinte anaranjado que se atribuye a una pequeña cantidad de hierro que contienen.

He podido ver tres crecientes de estos dos ríos en su confluencia, en el punto denominado los cajones, por ser sumamente estrecho y de pura piedra, ¡cosa soberbia e imponente! Por las sinuosidades del curso las aguas se estrellan contra las paredes, salen bramando para dar contra una peña que se levanta desde el fondo y de allí se levantan como si estuvieran en la más furiosa ebullición; el ruido del trueno puede dar idea del ruido producido en ese punto por las aguas alborotadas; pero tú que has visto las tormentas de alta mar te estarás riendo de mí, sin embargo yo no pretendo decir cosas nuevas, sino solamente apuntar el hecho lo que pasa aquí.

El sábado pasado comencé los baños con buen éxito, ahora ha

refrescado mucho y los suspenderé por dos o tres días. Ayer llegaron Frías y Barbarrosa, este como un tonel y aquél como una espina.

Yo voy a hacer lo posible para estar allí a fines de Febrero, Viacaba se irá el 15, según parece; a ver si me vienes a buscar. Escríbeme, o hazlo escribir a Pessarella, como les va por allí, si todavía está el P. Parrilla, etc., como sigue el Círculo, como les ha ido de conciertos, veladas, bazares, etc., etc.

Saludarás con todo afecto a tu mamá y a María Luisa, que supongo habrán recibido mi tarjetita; a doña Luz, que llevo una embuchada para contarle, a Antonio, María Cormenata; los muchachos, a Cáneva, a Pessarella, que no ha sido capaz de escribir; a las Hermanas [de Ntra. Sra. de la Merced del Divino Maestro], a Barrera, Rufino, Marcenaro, Goñi, Bracco, Massa, Cabrera, Makay, Montes de Oca, Cipriano, que todavía espero sus diarios y correspondencia; y a toda la buena gente de por allí, que a todos los tengo muy presentes y deseo los saludes cuando tengas ocasión de darle noticias de mi salud. Y tú cuenta siempre con el aprecio y adhesión de tu affmo. amigo y Teniente. *Bartolomé Ayrolo*

3. VILLA DEL TRÁNSITO, Febrero 3 de 1897.

Mi querido Cura y amigo:

Ayer he recibido dos *Lecturas*, por las que veo que mi amigo viejo D. Candelario trabaja de lo lindo, pues los *Ecos revueltos* están muy interesantes, y veo también que en Quilmes no se vive más que de conciertos y veladas. Los felicito. Viacava es el portador de esta; él te dará noticias más detalladas. Yo, gracias a Dios me voy sintiendo mejor y espero estar pronto restablecido.

Después de la correspondencia que te he mandado, mala y poco importante, debido a poco gusto con que la hacía por no estar también como yo deseaba, te diré *algo de lo más notable* que hay en este departamento: es el cura José Gabriel Brochero. Hombre de baja estatura, de unos 57 años, frente algo deprimida, boca y orejas bastante notables, nariz gruesa, ojos medio turbios y tiernos, color tostado...creo que es una de las obras que se les escapó al Creador sin darle la segunda mano,

pero que por lo mismo lo tomó el Redentor para hacer de él un apóstol, único sin duda ninguna en toda la república por su celo, por su carácter, su modo de ser, su virtud, por los extraños modos de evangelizar.

Bajo la corteza más grotesca con que se pudiera pintar a un sacerdote, ya sea en su traje, ya en su modo de hablar, encierra Brochero un corazón más grande que todo el departamento de que es digno cura. De carácter alegre y comunicativo, franco como un niño, esta siempre dispuesto a servir a todo el mundo, tanto al rico como al pobre, al bueno como al malo: su mano siempre está abierta cuando se trata de socorrer alguna necesidad.

En esta temporada de verano él es el hombre que ha provisto de casa a muchas familias que han venido a veranear; su casita sirve de domicilio a dos familias, [de Ramón J.] Cárcano y [de Ceferino] Ferreyra; él se ha reducido a un pobre cuarto donde tiene un rustico catre, sin sillas ni ajuar: Brochero es pobre pudiendo ser el más rico.

Reinando en su curato la ignorancia, indiferencia, borrachera y robo, lleno de celo emprendió la obra de evangelizarlo por medio de los ejercicios espirituales y no teniendo en su curato como darlos, se propuso llevar a la ciudad de Córdoba a sus feligreses para que allí pudiesen recibirlos. Pero ¿Cómo arrastrar a esta clase de gente que no conocía ni de que se trataba? ¿Cómo conducir un número de hombres y de señoras a 30 leguas [aproximadamente 130 kilómetros] por entre caminos asperísimos? Muy sencillamente. Dejémoslo contar a él:

«Preguntaba yo cual era el hombre más *condenau*, mas borracho y ladrón de la comarca, en seguida le escribía una cartita diciéndole que pensaba pasar dos días en su casa, decir misa, predicar y confesar, y que por tanto avisase a sus amigos. Que *pucha* [interjección de asombro o indignación], yo sabía que de esa manera esa gente me iba a escuchar porque si iba a una casa buena esos pícaros [astutos, taimados, de mal vivir] no se iban a acercar, ahí no más les decía que me había *costiau* para hacerles bien y que quería enseñarles el modo de salvarse y que todos estaba *condenaus* y que bien podían ver ellos que yo no tenía ningún interés, porque ¿qué podía importárseme a mí que se los llevasen todos los diablo sino fuera por Jesucristo? Y aquí sacaba el Santo Cristo, *ahijuna* y ya se me echaban a llorar, que yo no sé como Dios me ponía esas cosas en el pico.

Yo les decía: bueno este sermón no vale nada; mañana va a ser lo bueno; avisen a todas sus relaciones. Ahí no más empezaba a confesar. Un día que di la comunión a mucha de esa gente se me acerca una mujer y me dice: “Padre, fulano hace una hora que ha *comulgau* y ya esta *mamau* como una cabra...”. *Abijuna*, dije yo... busque al gaucho y le dije: pero hombre ¿cómo ha sido eso? “Ah Padre, me contestó, hacia veinte años que no comulgaba y de puro gusto me he *mamau*”».

Resultado de estas excursiones, no solo en su departamento sino por La Rioja y San Luis, más de sesenta leguas a la redonda, hubo veces de llevar setecientas personas a los ejercicios, proporcionándoles el caballo y dinero y respondiendo por todo para la gente pobre.

Un día que parecía estar su excursión algo desanimada, él mismo en su poncho se puso a juntar leña de vaca para hacerles la comida y les dijo: “*Hijos de pucha* [interjección de asombro o indignación]: al fin y al cabo soy sacerdote y me habéis visto juntando bosta para hacer fuego por vosotros que sois unos *condenaus*: así que creo podrán ustedes hacer algo por su propio bien”.

Todas esas gentes volvían de Córdoba llenas de alegría y completamente transformadas: a la llegada a la parroquia hacia preparar arcos de triunfo, les tiraba cohetes, etc.; y venían a recibirlos los de su familia que quedaban entusiasmados deseando ir ellos a ejercicios.

Habla Brochero: «Que diablo, yo no quería, pero con tantas instancias, me resolví: me dirigí al hombre más bruto del pago, y me dijo: “yo soy enemigo de Curas pero a Ud. lo voy a ayudar”; y ya hice el primer cuadro y me sobraba plata, hice el segundo y me sobraba plata, compre toda la manzana de terreno y dos casas que había en la esquina y me sobraba plata, todos me daban y al fin se hizo todo esto que Uds. ven. Yo arrimaba el hombro a la par de ellos y así casi sin cooperación del gobierno se ha hecho esta casa».

Esta es la gran obra de Brochero, como te decía en mi última carta: ayer hemos celebrado el 17 aniversario de la fundación de esta Casa de Ejercicios y Colegio al frente del cual están las beneméritas Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Fue un día de alegría: hubo misa solemne de tres padres cantada por las Hermanas; después comimos con el cura y el síndico de las Hermanas, Sr. Osvaldo

Vélez. La comida estuvo animadísima, durante la cual nos contó varios cuentos que hacían reír y llorar al mismo tiempo, de sus excursiones y trabajos; hubo varios brindis. Uno de Brochero así: “Brindo y tomo este trago de vino por el 17 aniversario de la fundación de esta Casa para que siga dando los frutos que hasta ahora ha dado, por las Esclavas del Corazón de Jesús y por las 3.000 niñas que se han educado en este Colegio desde su fundación”.

Brochero aquí es el hombre de la situación, el alma de estas sierras: tan pronto se le ve en un confesionario, como montado de poncho y chambergo en su mula llevando un queso a un amigo, o visitando enfermos a leguas y leguas, o cuarteando algún coche encajado, desvelándose por todos como un padre de numerosa familia.

Tuve el gusto de oírle dos sermones, uno el domingo y otro el día 2: “Bueno, vamos a ver, sé que han venido de todas partes estos clérigos por los primeros, para oír los disparates que yo predico”. Explicó el Evangelio de los talentos que dijo era paralelo al del día que hablaba de la tempestad apaciguada por Jesucristo en el mar. “Explico este evangelio por ser más sencillo, el otro no lo entendería el oriental y tal vez alguno de estos clérigos se daría por aludido”.

Expuso la parábola de los talentos y dijo: “Bueno, vamos a ver: a nosotros también nos ha *dau* Dios talentos: a esa señora le había *dau* como mil, a esa señorita dos mil, a estos clérigos, ¡oh! quien sabe diez millones por lo menos: los sacramentos, los ayunos, los sermones; y ¿qué hemos *negociau* con todo esto? Habrá muchos de esos hombres (Cárcano, Ferreyra y demás bañistas) que están en la puerta que no se habrán *confesau* quien sabe desde cuando, de ayuno no digamos... Ya veo que ponen la cara seria, ¿quién sabe si sabrán lo que es cuaresma? Y estos clérigos que doblan el pescuezo [cuello] cuando se les habla de confesar enfermos no sé cómo se las arreglarán con Dios.

Pues, bueno el evangelio dice que hay que doblar el capital y sino no se puede ir al cielo. Ya ven Uds. que el que recibió un talento no lo gastó en *chupandas* [borracheras], ni en juegos, ni en orgías, lo enterró; así nosotros aunque no robemos, ni chupemos, sino doblamos el capital de los dones que hemos recibido de Dios nos iremos al infierno, ¡que *caray!* [caramba]. Esto ha de venir pronto, yo ya tengo 57, y esa otra señora no sé cuántos tendrá, y esa señorita de gorra ahí

sentada también y pronto le llegara la muerte; y Dios nos pedirá cuentas y entonces... ¡*ahijuna...*! Si yo me pongo hacer aquí un examen de vosotros no sé cómo saldríais, si yo os tomara el examen después de este sermón no encontraría más que risas, y con esto no se va al cielo.

Estas son las macanas [chanzas, bromas, de poca importancia] que yo digo y predico así para que me entiendan todos. Señor, vos que vinisteis a salvar almas no de algunos sino de todos: dad celo a estos clérigos para que no doblen el pescuezo cuando se trate de trabajar, y a toda esta gente tu ayuda para que pueda doblar el capital...etc”.

En el sermón del día dos, dijo: “que así como a veces comprábamos una libra de yerba de *fiau* y le prometíamos pagar después al almacenero, en vista de esta paga *fiaba*; así Dios nos había *estau* perdonando de *fiau* nuestros pecados hasta la vida de Jesucristo en vista de los meritos de éste”.

No puedo concluir esta sin decir algo de las beneméritas Esclavas del Corazón de Jesús. En estos destierros están dedicadas por completo a la enseñanza de esta pobre gente, recibiendo en su colegio alumnas hasta veinte años; las pobres suelen pasar sin misa ni sacramentos meses y meses, porque el cura tiene que andar por varios puntos de su parroquia sin parar un momento y ellas no pueden conseguir capellán. ¡Cuántas veces habrán pasado hambre! ¡Cuántas veces habrán tiritado de frío! Son Esclavas del Corazón de Jesús y de sus niñas.

Voy haciendo mis excursiones por los alrededores, ya he tenido que salir a caballo por los cerros a confesar una enferma. La semana que viene pienso ir a San Javier.

Sin más por hoy, darás mis más expresivos recuerdos a tu mamá y hermana; a Parrilla, Cáneva, Passarella, don Luis; y a los muchachos, Antonio y María, y a todos los amigos y conocidos; y tú cuenta siempre con tu Teniente y amigo. *Bartolomé Ayrolo*.

JUAN GUILLERMO DURÁN
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UCA
21.01.2017/20.03. 2017

La reconciliación, categoría sintética de la salvación según B. Sesboüé¹

RESUMEN

La presente investigación, parte de una disertación doctoral en Teología, pretende mostrar, desde la obra del teólogo francés Bernard Sesboüé, el hecho y las consecuencias de otorgar a la categoría soteriológica de la «reconciliación» un valor sintético respecto del resto de las categorías tradicionales.

El artículo se centra en: a) la posibilidad de una concentración sintética de la salvación en la categoría de la reconciliación; asumiendo que pertenece tanto al mensaje cristiano, como al pensamiento de B. Sesboüé; b) los elementos emergentes que surgen de una tal comprensión del evento salvífico

Palabras claves: Soteriología, reconciliación, salvación, Sesboüé.

Reconciliation, synthetic category of salvation according to B. Sesboüé

ABSTRACT

The current survey, part of a Doctoral dissertation on Theology, intends to demonstrate, from the work of the French theologian Bernard Sesboüé, the fact and the consequences of conferring to the soteriological category of «reconciliation» a synthetic value with regard to the rest of the traditional categories.

The article focuses on: a) the possibility of a synthetic concentration of salvation under the category of reconciliation; assuming that this approach belongs to Christian

1. El artículo se basa en un extracto de la disertación para doctorado: M. CINQUEMANI, *La reconciliación como categoría sintética de la soteriología de Bernard Sesboüé*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2014.

message and the thought of B. Sesboüé; b) the emergent elements that rise from such understanding of the salvific event.

Key words: Soteriology, reconciliation, salvation, Sesboüé

B. Sesboüé presenta el argumento de la reconciliación en cuatro obras principales,² y en artículos que lo retoman más brevemente.³ En su principal obra cristológica, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, el autor trata la reconciliación salvífica fuera del conjunto de las categorías soteriológicas, ya sean descendentes (iluminación, redención, liberación, divinización, justificación) como ascendentes (sacrificio, expiación, satisfacción, sustitución, solidaridad). El motivo es que considera la reconciliación como una categoría *sintética* que, debido a su necesario carácter de reciprocidad, evidencia más claramente ambos movimientos de la salvación. Nos interesa aquí abordar la *posibilidad y viabilidad* de una reducción sintética del conjunto de las categorías soteriológicas bajo la de la reconciliación, de la cual extraeremos algunos *elementos emergentes*.

Sobre la viabilidad de una reducción "sintética"

La soteriología de B. Sesboüé está organizada según el análisis de las categorías bíblico-tradicionales desde las cuales se ha explicado el evento salvífico. El autor habla repetidas veces de estas "categorías", sin embargo, a pesar que dibuja algunas de sus características, no encontramos ninguna definición del término como tal.⁴ Por otro lado,

2. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 381-390; *Id.*, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, II, (en diversos relatos allí presentados); *Id.*, *Réconciliés avec le Christ*; *Id.*, "Pardon de Dieu, conversion de l'homme et absolution par l'Église", en: L.-M. CHAUVET Y P. DE CLERCK (ed.), *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris, Desclée, 1993, 157-177.

3. B. SESBOÜÉ, "Conversion, pardon et réconciliation", *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 170, 184; *Id.*, "Réflexion théologique sur la tradition vivante de la pénitence et de la réconciliation dans l'Église", s/p; *Id.*, "Pénitence et Réconciliation. Les lumières d'une vivante tradition", 1-5; *Id.*, "Salut", 251-283.

4. La inclinación de B. Sesboüé a hablar de «categorías» de la salvación se encuentra más explícitamente en los dos volúmenes de la soteriología. En los estudios que estuvieron a la base

hablar de una “categoría sintética” exige delimitar mínimamente el concepto.

J. Splett da una definición de categoría que es afín al uso que encontramos en nuestro autor: “En el juicio, además de los conceptos sintetizados, hay que considerar los conceptos sintetizadores, además de lo dicho, los modos de decirlo. [...] Éstos se llaman categorías (κατηγορεῖν, enunciar, declarar), en latín *praedicamenta* (*praedicare*, afirmar)”.⁵ Es así que toda categoría es sintetizadora por definición. En el caso de las categorías soteriológicas cada una de ellas sintetiza de un modo único el mismo evento salvífico. La acentuación de uno u otro aspecto en tal síntesis es lo que la hace original.

Pero a la dimensión sintética que ya posee cada categoría, Sesboüé agrega una síntesis ulterior, la agrupación de todas bajo la de la reconciliación, categoría que ilustra tanto el aspecto unilateral como bilateral de la mediación salvífica:

“En efecto, la reconciliación pertenece a los dos lados de la mediación, ya que es a la vez unilateral y bilateral. En la Biblia, la reconciliación es ante todo un acto de Dios con el hombre: en ella Dios es sujeto y el hombre objeto. La iniciativa unilateral y gratuita de la reconciliación pertenece por este título a la mediación descendente. [...] Pero no existe reconciliación efectiva sin la respuesta de aquel que es objeto del perdón. La reconciliación pone en relación a dos compañeros, entre los que juega una cierta reciprocidad, aunque no simétrica. [...] Por esta razón la reconciliación supone un movimiento ascendente del hombre hacia Dios, que Cristo ha asumido en su propia persona. De este modo la reconciliación es una categoría sintética que constituye la conjunción de todas las otras. Por tanto, era preferible terminar con ella, en cuanto que recapitula a todas las otras y les da su iluminación definitiva”.⁶

La reconciliación es categoría sintética porque en ella se per-

de ésta, se habla de las mismas categorías, pero no bajo esta denominación. Son presentadas como “temas” o “términos” de la medición descendente o ascendente. Cf. B. SESBOÛÉ, “Esquisse critique d’une théologie de la Rédemption”, *Nouvelle Revue Theologique* 106 (1984), 801-816; Id., “Esquisse critique d’une théologie de la Rédemption (suite)”, 68-86; Id., *Réconciliés avec le Christ*, 109-159.

5. J. SPLETT, “Categorías”, en: K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona, Herder, 680.

6. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 381.

cibe con mayor nitidez la encrucijada del camino de Dios al hombre (el perdón) y el del hombre a Dios (acogida de la gracia ofrecida). El escenario de este encuentro lo llamamos reconciliación. Por tanto, es una síntesis predicada de los *movimientos*, más que de las *categorías* de la salvación.⁷ Su valor sintético no consiste en una reducción que elimina las demás categorías, sino en una recapitulación que permite recordar, al momento del recurso a otras categorías soteriológicas, que la salvación no puede prescindir de ninguno de los dos movimientos; aun sosteniendo su asimétrico valor. En ello consiste el carácter *recapitulador e iluminativo* que menciona el texto.

B. Sesboué da otra razón en orden a sostener la pertinencia de una síntesis en la reconciliación. En esta ocasión, el argumento es más bien antropológico:

“La experiencia de la reconciliación es hoy en día el objeto de un redescubrimiento en la sociedad y en la Iglesia. Este esquema interpersonal dice algo a nuestro mundo cultural. Sin duda, se debe a que este mundo vive bajo el signo del conflicto en escala familiar, social, política y planetaria. [...] Este tema, que no ha constituido en la tradición eclesial una categoría mayor de la soteriología, aparece hoy como el presupuesto de todas las demás y hace inclusión con la mediación realizada por Cristo”.⁸

Esta segunda razón es importante en varios sentidos. Lo es en cuanto que sostiene el argumento a favor de la síntesis en la reconciliación; pero también porque se deja ver la relativa centralidad transitoria que las categorías pueden tener según la época histórica.

7. B. SESBOUÉ, “Esquisse critique d’une théologie de la Rédemption (suite)”, *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 86 : “Le terme néo-testamentaire de *réconciliation* est sans doute celui qui est le plus capable d’intégrer toutes les perspectives de la médiation salvifique du Christ, puisque notre filiation adoptive prend cette figure du fait du péché. Il rejoint celui d’Alliance. Il exprime au mieux la réciprocité de ce qui se joue entre Dieu et l’homme”.

8. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 381-382. En un estudio sobre el sacramento de la reconciliación el autor hace notar que, al menos en parte, la desafección al sacramento de la reconciliación, se debe a la poca conexión antropológica que se le otorga. Id., “Pardon de Dieu, conversion de l’homme et absolution par l’Église”, 176: “Une tâche prioritaire de l’Église aujourd’hui est de proposer une doctrine et une pratique de la réconciliation et de la pénitence que mettent en relief sa dimension anthropologique. La désaffection actuelle vis-à-vis du sacrement vient, en partie du moins, du fait qu’en de nombreux pays on a laissé se dévitaliser la conduite pénitentielle en tant qu’elle est une réalité humaine rencontrée par la grâce de Dieu”.

En efecto, la historia de la soteriología cristiana muestra cómo diversas categorías han tenido un acento mayor o menor según la coyuntura histórica, y que el marco de comprensión social, teológica y cultural no eran elementos ajenos al anuncio de la salvación aportada por Cristo. Aun conservando su validez, no todas las categorías muestran la misma pertinencia frente a las sensibilidades de cada tiempo.

Las categorías soteriológicas de la Biblia revelan un descontento y un anhelo. La esclavitud, que suspira por la libertad, la injusticia que clama por la justicia mayor de Dios, la frustración del pecado reincidente que desea la victoria. B. Sesboüé ha visto en la reconciliación la categoría que, leída sinfónicamente con las demás, puede despertar y animar de mejor modo la respuesta del hombre actual frente a su descontento y anhelo. Descontento con la falta de reconciliación frente a sí mismo, a los demás y a Dios.⁹

“Estas situaciones de descontento son la manifestación dolorosa de una necesidad aún más radical que nos habita: la reconciliación con Dios. Es por ello que el restablecimiento de la salud o una liberación humana, económica, política o social pueden tomar el valor de símbolo de esta reconciliación fundadora de nuestra vida. La propuesta de Alianza que Dios nos hace se adelanta a este descontento y a esta necesidad de salvación total, a esta necesidad de vida en todas las dimensiones, de una vida plenamente feliz y definitiva. Pero sólo Cristo nos puede aportar una reconciliación tal”.¹⁰

Anhelo por una vida reconciliada que involucra a la humanidad libre y dialógicamente. Al hombre actual no le basta un decreto externo que lo excluya de la construcción de su futuro. Conservando la asimetría aludida, la reconciliación evidencia cómo trascendencia de Dios y respuesta humana se unen armoniosamente.

“Así el Dios trascendente entra de manera casi recíproca en esta andadura del *regresar*, en este movimiento de reconciliación: “Volveos a mí –oráculo de Yahveh Sebaot– y yo me volveré a vosotros, dice Yahveh Sebaot” (Zac 1,3). Pero esta andadura del pueblo es ella misma desarrollada en el don del Señor

9. Sesboüé comienza su libro *Réconciliés avec le Christ* haciendo un breve “inventario” sobre la situación de conflicto que marca las relaciones con los otros, con Dios y consigo mismo. Cf. B. SESBOÛÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 9-12.

10. *Ibid.*, 112-113.

que por su iniciativa la hace posible: “*Hazme volver y volveré*, pues tú, Yahveh, eres mi Dios” (Jer 31,18). Y en Jeremías, el horizonte final de esta reconciliación es el de la nueva Alianza”.¹¹

Don gratuito y libertad liberada para responder es el núcleo de la reconciliación; con ello el autor ofrece una respuesta satisfactoria al “malestar” contemporáneo frente a una salvación que no tuviera para nada en cuenta la libertad humana, y se tradujera en una sustitución estricta.¹² Se ve entonces que para B. Sesboué es clara la posibilidad y la pertinencia de una síntesis de las categorías soteriológicas bajo el término de la reconciliación.

Dos salvedades. La síntesis en una categoría no suprime el resto, sino que las presupone: “Todas estas categorías son solidarias: no solamente comunican entre sí, sino que se sobreponen unas a otras. [...] Por eso las categorías soteriológicas están impregnadas del reenvío de un movimiento al otro”.¹³ Toda categoría, también la de la reconciliación, posee una capacidad relativa respecto del misterio expresado: “Las categorías permanecen siempre más pobres que el acontecimiento y la persona de Jesús. Por tanto, deben referirse siempre a este acontecimiento y a esta persona. No hablan en verdad más que a la luz de este evento que convierte su sentido”.¹⁴

Elementos emergentes de la síntesis

Asegurada la posibilidad de una síntesis de los movimientos en la reconciliación, debemos analizar el alcance que tiene esta

11. B. SESBOUÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 180.

12. B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 47 : “On ne voit comment un innocent peut en l'occurrence faire quoi que ce soit à la place des coupables. Comment peut-il substituer sa propre liberté à la liberté du pécheur ? Comment sa liberté peut-elle agir sur la mienne ? Comment peut-il modifier radicalement la situation de ma relation à Dieu ? La réponse classique fait appel à la divinité de Jésus : réponse incontestable en son ordre ; si Jésus n'était pas, dans sa vie et sa mort, Fils de Dieu à titre personnel, il ne pourrait évidemment pas nous sauver. Mais cette réponse demeure insuffisante au regard de l'Économie de l'incarnation, puisque le salut accompli par le Verbe fait chair entend nous atteindre par la médiation de son humanité. De toute façon le salut apporté par le Christ ne peut dispenser le pécheur de l'acte de liberté de sa propre conversion, au risque de devenir proprement immoral”.

13. *Ibid.*, 110.

14. *Ibid.*, 111.

concentración según nuestro autor; es decir, aquellos elementos que dan a la reconciliación las características de una categoría en la que los movimientos descendente y ascendente de la salvación se hacen más patentes. Si bien Sesboüé no desarrolla estos elementos, podemos descifrar algunos desde la lectura de sus principales obras soteriológicas. La *comunicación de Dios al hombre* (a) es la realidad primera, teológica y cronológicamente, que favorece la reconciliación; el motivo y la razón de la comunicación no es otro que el *amor* de Dios (b); éste se plasma en un *encuentro asimétrico* (c) entre el Dios perdonante y el hombre perdonado; el *relato del evento* reconciliador (d) forma parte esencial de la apropiación de la gracia ofrecida.

a) *La comunicación de Dios al hombre*. La reconciliación se apoya en una realidad que hemos evocado ya: la comunicación, o mejor dicho, la autocomunicación de Dios al hombre. Pero debemos responder aún sobre la relación que ésta guarda con el amor redentor, la reconciliación y la seducción.

“La categoría de la comunicación, y más en concreto de la autocomunicación de Dios a su criatura, se presenta como la que lo engloba todo. Ella corresponde a las categorías clásicas de la divinización y de la gracia; remite a todo el vocabulario de la Escritura sobre la elección y de la alianza. Este término es otro nombre de la gratitud absoluta de un amor previsor [...]”.¹⁵

Es de la comunicación de donde brotan, “como corolarios” la revelación y la reconciliación.¹⁶

Amor y conocimiento son realidades que caminan a la par. El conocimiento despliega las posibilidades del amor, y el amor se movi- liza a conocer mejor a quien se ama. La revelación contiene este núcleo de conocimiento en cuanto que es desvelamiento de Dios en pos de ser conocido, en su ajustada medida, por el hombre: “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17,3). Es en el amor que conoce donde puede haber auténtico ejercicio de la libertad: “La salvación es un encuentro entre

15. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 428.

16. *Ibid.*, 9: “Je dirai que la catégorie de *communication*, avec ses deux corollaires que sont la révélation et la réconciliation, sera au centre de toute la perspective [du livre]”.

libertades, una relación establecida y renovada entre unos sujetos, entre unos compañeros vivos”.¹⁷

La soteriología de Sesboüé tiene, justamente, esta característica: mientras que el acento ha sido tradicionalmente puesto, tal vez con demasiada insistencia, en una causalidad objetiva, el registro propio de la salvación es el de las categorías propias al sujeto. Es decir, el lugar donde interactúan la libertad de Dios y la libertad del hombre. La primera liberando y posibilitando; la segunda acogiendo y respondiendo. La primera desde la iniciativa inicial y descendente de la comunicación y el perdón; la segunda con una iniciativa posterior –de algún modo toda de Dios y toda del hombre– y ascendente: En definitiva, la primera seduciendo; la segunda dejándose seducir (cf. Jer 20,7).

En efecto, el amor se muestra en la comunicación del propio bien al amado.

“Una comunicación no tiene verdaderamente lugar, si no hay nadie que reciba y acepte lo que se comunica. Incluso la autocomunicación de Dios se ve en la necesidad del consentimiento de un destinatario libre. [...] Semejante cooperación no se añade evidentemente a la obra de Dios. Ella no se sitúa en el plano de la iniciativa divina. A la humanidad le corresponde siempre cooperar, responder”.¹⁸

Por ello la reconciliación no puede conocer otro lenguaje más que el de la comunicación amorosa. Al inicio del segundo volumen de su soteriología, Sesboüé recuerda la relación que de ello hace Ignacio de Loyola: “El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante. De manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro”.¹⁹

Ahora bien, si el amor busca comunicarse a quien ama, el lenguaje de esa comunicación debe ser entendible para su destinatario. Si no existe posibilidad de decodificación por parte del receptor, de poco sirve la comunicación. Es aquí donde la figura del mediador juega un

17. *Ibid.*, 428.

18. *Ibid.*, 255.

19. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, nº 231.

rol central. Su función es, no tanto la de manifestar una doctrina determinada, cuanto la de expresar el contenido del amor que se pretende comunicar. En Cristo Mediador, Dios ha manifestado la *medida* de su amor por el hombre, y el *hasta dónde* de su interés por recuperarlo.

“La única mediación de Cristo tiene la finalidad de llevar a cabo la Alianza definitiva entre Dios y los hombres, es decir, asegurar al mismo tiempo su reconciliación y su comunión inmediata. Se pone al servicio de un doble movimiento y de un doble paso: el movimiento y el paso de Dios al hombre y el movimiento y el paso del hombre a Dios. Por consiguiente, la mediación de Cristo no tiene nada de estático. Su movimiento es constante y será eterno”.²⁰

El lenguaje elegido por Dios para esa comunicación es el del amor. Lenguaje propio de Dios, y presente también en el hombre. ¿Qué podría seducir más que un amor que se comunica por entero?

En un texto de gran valor sintético Sesboüé expresa:

“La comunicación es solidaria de la revelación: no hay comunicación sin conocimiento. El amor es un acto de inteligencia y de voluntad. Amar es manifestarse. Lo que traduce esta palabra está en la fuente del efecto de la seducción que Dios ejerce sobre los hombres. Porque el amor es belleza. La comunicación remite finalmente a la mediación que la hace posible: Jesucristo, «el único Mediador entre Dios y los hombres», es por excelencia el que realiza la comunicación entre el primero y los segundos, según el doble sentido del don de Dios a los hombres y del retorno de los hombres a Dios. Jesucristo es la seducción de Dios hecha carne. Él es la belleza del amor de Dios plenamente manifestado”.²¹

La imagen utilizada por el autor es potente: Jesucristo es *la seducción de Dios hecha carne*. Es decir, todo el poder de atracción y de convencimiento que Dios podía ejercer sobre nuestra libertad sin atropellarla, lo ejerció en la manifestación de su Hijo. No existe argumento ni seducción ulterior que Dios pueda esgrimir, porque, para atraer nuestra atención amorosa, nos dio a Aquél en quien Él mismo tiene puesta toda su atención (cf. Mt 3,17).

b) *El amor reconciliador*. Al finalizar los relatos de la *habitua-*
ción y la *profecía*, afirma Sesboüé:

20. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 105-106.

21. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 428.

“Es sobre este fondo [el del amor] que se comprenden la cólera y el castigo, siempre ordenados a la conversión y a la reconciliación. A quien plantea la cuestión más difícil: «¿Cómo nos salva Dios?», el Antiguo Testamento hace vislumbrar la respuesta: nos salva por la seducción irresistible del amor, por el exceso del amor, que es el único capaz de compensar el exceso de la violencia”.²²

Lo que antes podía sólo vislumbrarse, en Jesús queda patente. En efecto, ésta es la respuesta al origen de dos realidades: la *motivación* que desencadena la iniciativa de Dios a la reconciliación del hombre consigo, y a la *modalidad* de la puesta en marcha de esa voluntad. No hay otro motivo que el amor, no hay otra forma que la seducción.

El designio de comunicación de Dios al hombre, con el pecado, es obstaculizado por la ruptura de la amistad con Él y por la herida interior en el hombre pecador. Por ello toda divinización del hombre, toda participación en la vida divina, no puede sino pasar por la forma de la reconciliación.²³ El amor de Dios por el hombre es la respuesta al porqué de la salvación, y con ello a la reconciliación. Sesboué es al respecto heredero de Agustín, Anselmo, Abelardo, Tomás; colocándose en la línea de los más recientes Richard y de Montcheuil. Un matiz original de nuestro autor es que no sólo pone al amor como origen y fin del proceder salvífico de Dios, sino que insiste particularmente en mostrar cómo el desarrollo intermedio de ese obrar, en cada uno de sus puntos, debe ser absolutamente armónico con ese amor.

En efecto, es incongruente pensar, por un lado, la motivación y la finalidad de la acción salvífica de Dios surgidas de su amor benevolente, y por otro lado afirmar que Dios mismo ha procurado medios que nada tienen que ver con el amor, sino que son su negación. La piedra de toque de esta afirmación es la interpretación de las “entregas” diversas de Jesús. El *proceso* por el cual Dios reconcilia al mundo consigo no puede integrar como propias realidades que son un mal para el hombre, sino solamente como elementos *sufridos* por Dios y por el

22. *Ibid.*, 151.

23. B. SESBOUÉ, “Salut”, en: M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité*, XIV, Paris, Beauchesne, 254: “Car le péché est intervenu avec son double effet de rupture de la relation d’amitié de l’homme avec Dieu, et de blessure intérieure à l’être humain, habité désormais par un déséquilibre et un désordre de ses désirs et partiellement désorienté de sa fin qui est Dieu. Cet état est décrit dans l’Écriture comme servitude, une aliénation de l’homme par rapport à lui-même. C’est pourquoi l’alliance divinisatrice avec Dieu devra prendre la forme d’in réconciliation”.

hombre en ese proceso.²⁴ Tal es el caso de la pasión, en la que su elemento redentor no se centra en el factor divisivo del sufrimiento, sino en el unitivo del amor:

“La palabra «pasión» debe entenderse en su doble sentido: sufrimiento, como es evidente, pero también pasión amorosa o amor apasionado de Jesús. [...] Lo que es ejemplar en la pasión de Jesús, no es el sufrimiento como tal, sino la pasión del amor que lleva a Jesús a enfrentarse con él. No es el sufrimiento, sino el amor, lo que le da a la pasión su fuerza seductora”.²⁵

Pasión que no es, entonces, descarga de la ira paterna sobre el Hijo, sino pasión común del Padre y del Hijo, de modos diversos, por la recuperación de los hijos perdidos. Por tanto, con la misma claridad que se lee el amor como única *motivación y finalidad* del obrar salvífico de Dios, con igual claridad deben leerse todos los gestos y palabras de Jesús en el *proceso* soteriológico.

Sin elegir los medios distintos del amor, Dios es capaz de transformar aquellos elementos que se interponen a su amor reconciliador:

“Leemos en la cruz el símbolo de un amor que transfigura el horror en belleza y denuncia el pecado en el mismo momento en que lo perdona. Cristo desfigurado por los azotes de los hombres en el anonadamiento de sí mismo, al final de una existencia en la que dio la más alta prueba del amor, revela la propia gloria de Dios manifestada en lo más hondo de lo que más se le opone”.²⁶

Este amor transformante tiene su influjo en cuanto que, transformando el medio opositor, se hace prueba más patente de la autenticidad y grandeza de ese amor. Por ello es capaz de transformar a quien lo contempla, es capaz de seducción.

El perdón de Dios, mostrándose como amor perdonante, no se contenta con la absolución fría de una culpa. Quiere implicar al hombre como sujeto de la reconciliación de la que Él es autor:

24. *Ibid.*, 254 : “[La] réconciliation sera le fruit d’un combat, onéreux mais victorieux, avec les forces du mal, d’un combat qui mènera le Christ jusqu’à la mort de la croix et sera scellé par sa résurrection glorieuse”.

25. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 189-190.

26. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 66.

“Dios no es en parte sujeto y en parte objeto de la redención: es totalmente sujeto, porque ella no depende más que de su desig-
nio de amor, pero él quiere que ella venga también totalmente
del hombre en su Hijo Jesús. No le basta entregarse al hombre
en una «autocomunicación perdonante» (Rahner), sino que
desea que el hombre se entregue también a Él en un libre amor.
Por eso, en Jesús le da al hombre la facultad de realizar su propia
redención”.²⁷

En una afirmación así se podría ver tanto el peligro de una pre-
tensión demasiado alta para el hombre (una “auto-redención”), como
una infravaloración de la gracia. Pero no es en absoluto la intención
del autor. Como en otras ocasiones, hay una intencionalidad clara por
parte de B. Sesboüé: integrar en el proceso reconciliador la libertad
humana, aquí desde la perspectiva del amor.

Por ello se entiende que “el perdón y la reconciliación no se
logran sin un combate, a la vez amoroso y doloroso, entre Dios y el
hombre que sigue siendo recalcitrante a su propia liberación (reden-
ción)”.²⁸ El *medio* en el que se da la reconciliación sigue siendo hostil
y contrario al amor primero de Dios. No ya hostil por la negativa y el
rechazo de los contemporáneos de Jesús, sino por la no acogida actual.
A ello, Dios sigue respondiendo con la misma gramática amorosa de
su Hijo, buscando suavizar la “recalcitrante” actitud del hombre fren-
te a Él.²⁹ Dios puede reconciliar cautivando, seduciendo y conquistan-
do un corazón que está llamado a responder en la misma lengua en que
se le habla: el amor.

c) *Un encuentro asimétrico*. Se ha dicho que la reconciliación
supone la intervención *asimétrica* de las libertades en cuestión, la divi-
na y la humana. ¿Cómo explica B. Sesboüé el proceso por el cual se da
este encuentro?

En los primeros escritos del autor encontramos una expresión

27. *Ibid.*, 57.

28. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 429.

29. *Ibid.*, 432 : “C'est la séduction exercée par un amour «kénotique» allant jusqu'au bout de lui-même qui provoque la conversion devant la figure de la croix et de la résurrection, en laquelle se récapitule comme en un sommet l'absolu du vrai, du bien et du beau. Cette séduction se fait contagion dans l'Église, à travers la chaîne des témoins chargés d'annoncer l'Évangile et d'inviter à la foi”.

decidora: la “andadura humana” (*démarche humaine*) de la reconciliación.³⁰ Eligiendo a ésta como punto de partida,³¹ la presentación del tema en *Réconciliés avec le Christ*, cobra un tinte ascendente.³² A partir de la experiencia humana de reconciliación, se muestra cómo el sacramento de la reconciliación viene a responder a realidades del interior del hombre, para, finalmente, llegar a la comprensión del mayor designio reconciliador de Dios, la salvación.³³ De modo análogo, en cada una de estas experiencias, se verifica la situación de un ofensor y de un ofendido, de un arrepentimiento y de un perdón. Claro está que, en el argumento de la salvación, se trata de una analogía. Mientras que en las relaciones humanas perdón/arrepentimiento son realidades que, muchas veces, se entremezclan hasta confundirse entre las partes, en el caso de la reconciliación entre Dios y el hombre, no sólo están bien delimitadas, sino que se dan en una real asimetría.

La andadura, desde el *lado del reconciliado*,³⁴ se inicia con una *confesión íntima* de un mal cometido; un “entrar en sí mismo” (Lc 15,17) que pone al pecador ante aquel “espejo” (que, decía Barth, es

30. B. SESBOÛÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 170. Este artículo contiene la estructura básica de lo que, años más tarde, será *Réconciliés avec le Christ*.

31. Cf. B. SESBOÛÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 19.

32. Sesboûé prefiere, en diversos temas, iniciar desde una perspectiva ascendente como opción pedagógica. Pero ontológica y teológicamente sostiene siempre la primacía descendente.

33. Para lo que sigue, téngase en cuenta que Sesboûé superpone, según el contexto, ideas sobre la reconciliación que pertenecen al discurso ya sea de la salvación en general, como del sacramento de la penitencia, o de la reconciliación fraterna. Aquí se ha utilizado análogamente la misma categoría en referencia a la redención. En ocasiones, Sesboûé se vale de la expresión sacramental de la reconciliación (tal vez más fácilmente observable) para exponer lo que sucede en el misterio más amplio de la salvación. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et la salut*, Paris, Desclée, 2003², 387: “La longue histoire du sacrement de la pénitence dans l'Église illustre de manière variée les actes qui appartiennent à la conduite bilatérale de réconciliation, vécue sous le ministère de l'Église. La réconciliation du pécheur avec Dieu passe par l'échange entre la parole de l'aveu et celle du pardon, qui intervient entre le pénitent et le ministre de l'Église”.

34. Vale aquí una aclaración: Sesboûé en «Conversion, pardon et réconciliation» y en *Réconciliés avec le Christ* utiliza el binomio *offenseur/offensé*, para hablar de los lados de la reconciliación. El binomio, de alto valor jurídico, es desarrollado por *Jésus-Christ l'unique médiateur* (I, 382) sólo en la introducción a la categoría de la reconciliación y en el mismo sentido de la *démarche humaine*, es decir en su valor antropológico. En las demás ocasiones la cuestión de la salvación, como interacción entre un *ofendido* y un *ofensor*, es citado de modo más bien crítico por el “malestar” que genera (I, 33.73.80); o bien en torno a la perspectiva “jurídica” de Anselmo (I, 328-345), o de la más “ontológica” de Tomás (I, 345-350). A pesar de usarlo, casi marginalmente, considero que el autor no ha querido basarse excesivamente en el binomio, como lo hizo en sus obras antes citadas. Tal vez, justamente, por su tono jurídico. Por ello, reemplazo los términos originales por los de *reconciliado/reconciliador*, dejando aquéllos sólo para las citaciones textuales.

Cristo) que le devuelve una imagen de sí que rechaza. Este momento cobra las características del arrepentimiento y la contradicción. Es una verdadera luz, que iluminando hiere al arrepentido. Sólo acogiendo esa luz hiriente se puede considerar el siguiente paso de la reconciliación.³⁵

Si bien en este momento hay ya una verdadera conversión interior, el *cambio de vida* debe manifestarse exteriormente. Aquí la reconciliación se expresa también como satisfacción –en el sentido que B. Sesboüé le da de reparación–:³⁶ “La satisfacción muestra, desde un punto de vista ascendente, el aspecto oneroso de nuestro retorno a Dios con vistas a nuestra reconciliación y comunión con Él”.³⁷ Así como Cristo “cargó” con nuestros pecados no en sentido jurídico, sino en tanto “tomó sobre sí la dimensión penitente de todo retorno del hombre a Dios en el amor”,³⁸ la conversión a ese amor está signada por ese mismo retorno penitente que expresará el arrepentimiento proclamado en la interioridad mediante el cambio de vida.

“El arrepentimiento se exteriorizará en una conducta nueva frente a los hombres. Mi vida cambia de estilo y los otros la ven. Es la conversión de mi comportamiento, de mis actitudes, de mis juicios, de mis prácticas injustas. Es la preocupación por reparar, cuando es posible, el mal hecho a otros. En el lenguaje irrecusable de los hechos, mi arrepentimiento hace la prueba de su autenticidad”.³⁹

Es la actitud que se observa en Zaqueo convertido: encontrando a Jesús y encontrado por Él, le presenta brevemente su programa de ética convertida (cf. Lc 19,8). Sin embargo, hay que recordarlo, el ámbito de la reconciliación es siempre el del encuentro amoroso entre personas, por lo que todo cambio ético exterior no es la única variable a considerar.

Finalmente, por parte del reconciliado, el arrepentimiento *se expresa en forma de palabra*. Así como la reconciliación es un evento

35. B. SESBOÜÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 172: “Pour que je sorte de ma contradiction intime et restaure en ma conscience une unité nouvelle, il faut que mon cœur se brise et qu’il accepte d’être circoncis, c’est-à-dire de saigner”.

36. Cf. B. SESBOÜÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 159.

37. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 355.

38. *Ibid.*, 355.

39. B. SESBOÜÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 21.

bilateral, lo es también el perdón. Nadie se perdona o se reconcilia absolutamente solo.⁴⁰

“El lenguaje, que es el lugar de la comunicación entre los hombres, es el lugar por excelencia de la reconciliación. Aun cuando en muchos casos la complejidad de situaciones hace imposible la confesión explícita y completa, sin embargo, según la naturaleza de las cosas, éste es el cumplimiento de la conducta de la reconciliación, desembocadura particularmente dolorosa para el amor propio, pero igualmente liberadora”.⁴¹

Esta manifestación exterior del itinerario que inició en lo íntimo del corazón no es menor. La reconciliación es siempre encuentro entre personas. En este sentido la reconciliación a la que lleva la conversión es también expresión de liberación: “Pues no hay conversión, si no es libre; sólo una libertad puede convertirse”.⁴² Esta exteriorización va más allá de la sola confesión sacramental; se trata del encuentro propiamente salvífico entre Dios y el hombre:

“El encuentro y el diálogo tienen aquí una función que desempeñar. La gracia, considerada como la libertad amorosa de Dios con nosotros y como fuerza de liberación no es por tanto una realidad puramente interior: tiene un aspecto externo, primeramente en el acto histórico de la libertad de Cristo [...], y luego en la vida de la Iglesia y de los cristianos mediante el testimonio existencial dado de Jesucristo y la fuerza contagiosa de unas relaciones convertidas y libres”.⁴³

La andadura presenta también *el lado del reconciliador*. Es común la idea que el reconciliado –en cuanto culpable– es quien debe realizar una primera acción en el camino de la reconciliación. Sin embargo, el proceso al que invita Jesús sugiere lo opuesto: “Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda” (Mt 5,23-24).

40. B. SESBOÛÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 173: “Je ne suis pas seul en cause car j’ai fait du mal aux autres ou à un autre, puisque tout péché perturbe et souvent rompt nos relations de frères humains. Je ne peux m’absoudre tout seul ni me réconcilier tout seul, or tout mon repentir me pousse à renouer l’amitié”.

41. B. SESBOÛÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 22.

42. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 191.

43. *Ibid.*, 194.

En efecto, según el itinerario propuesto por Sesboüé, nadie *puede “desinteresarse de su ofensor”*. Para que exista en verdad un proceso reconciliador, quien ha recibido la ofensa no puede quedar enredado en la trama tramposa del amor egoísta que responde con otra ofensa. Con ello se confirma que el *per*-dón es más costoso que el don inicial, porque el “obstáculo que debe superar [el ofendido] comporta un *plus* en el amor”.⁴⁴ En la redención sucede igualmente: la revelación judeo-cristiana entiende como modo habitual del obrar de Dios “que es el ofendido a dar el primer paso para ayudar y permitir el camino de arrepentimiento en su ofensor. Nadie vendrá a pedir perdón, si no tiene la certeza que su andadura será acogida con favor, que es siempre esperado y deseado y que el perdón le es constantemente ofrecido”.⁴⁵ Es este interés de Dios por el hombre, el no abandonarlo a su suerte, la perspectiva desde la cual B. Sesboüé observa también la justificación como movimiento claramente descendente:

“No es una justicia que busque castigar o restablecer más o menos atinadamente un orden de derecho violado. En esta justicia, Dios es sujeto y no objeto: es Dios que hace justo al hombre y no el hombre que hace justicia a Dios. Por eso había que tratar de ella dentro del movimiento de mediación descendente”.⁴⁶

En consecuencia, el reconciliador tiene, desde la lógica evangélica, *la tarea del primer paso*. Es una de las más paradójales características del perdón. Pero guarda una razón simple: “la libertad del ofendido es la menos cargada por la culpa, y la vía al amor le está más fácilmente abierta; ello comporta una responsabilidad particular, la de la iniciativa”.⁴⁷ En el caso de las reconciliaciones humanas, este paso del reconciliador, es una verdadera oportunidad de conversión personal también para él. Tomar la iniciativa supone haber rechazado el dejarse “contagiar” por una respuesta desde el amor propio herido, y responder desde un verdadero amor de amistad. En el caso de la redención, el primer paso debido a Dios carga con la urgencia de ser el único con la posibilidad de

44. B. SESBOÜÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 24.

45. B. SESBOÜÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 174-175.

46. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 227.

47. B. SESBOÜÉ, “Conversion, pardon et réconciliation”, *Rencontre Chrétiens et Juifs* 7 (1968), 175.

romper la enemistad. En este caso una parábola propicia tal vez sea la de la oveja perdida y recobrada (Lc 15, 3-7). En ella se evidencia con claridad la total primacía de la acción que *busca* y recobra lo perdido.

“Desde el jardín del Edén, pasando por la «salida» del Hijo en busca de las ovejas perdidas y de los hijos pródigos, es siempre Dios el que se preocupa del hombre. Estamos aquí en el corazón mismo de la especificidad del mensaje cristiano. El hombre es dado a sí mismo, precedido por todas partes por la comunicación indulgente de Dios. Afirmar esto es decir que el drama de la salvación es esencialmente un drama que se desarrolla entre Dios y el hombre, y no un reglamento de justicia que se desarrollaría entre el Hijo y el Padre, del que nosotros no seríamos en el fondo más que los espectadores”.⁴⁸

Por ello también no pueden equipararse sin más reconciliación salvífica con el sacramento de la reconciliación. Como tampoco es equiparable la reconciliación entre los hombres y la reconciliación con Dios. Mientras la primera se da en la simetría entre libertad humana y libertad humana, la segunda se da en la asimetría de la comunicación de la gracia y la libertad humana. En este caso, el hombre no la podría alcanzar si no le viniera ofrecida de lo alto, de modo irrevocable. La categoría del rescate refleja claramente esto, desde la victoria de Cristo sobre el mal y la enemistad.

“Él ha conseguido para nosotros la victoria que nos abre nuevamente el camino de la comunión con Dios. El lado dramático del evento viene del desencadenamiento contra el justo de toda la fuerza del pecado de los hombres, misteriosamente dominada por la fuerza más grande de la iniciativa del amor que viene de Dios. Este combate ha permitido la manifestación de un amor absoluto, más fuerte que la muerte, de un amor que va hasta final”.⁴⁹

Su primer paso es la horma sobre la que será posible a la Iglesia pensar un “ministerio de reconciliación”: “Todo el misterio del Cristo reconciliador se inscribe en esta iniciativa. Jesús ejerce en el curso de su ministerio el perdón de los pecados; Él lleva a cumplimiento, en la cruz, la reconciliación de Dios con los hombres (Rm 5,10); Él confía a sus discípulos el ministerio de la reconciliación (2Co 5,18)”.⁵⁰

48. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 430.

49. B. SESBOÛÉ, “Salut”, en: M. VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité*, XIV, Paris, Beauchesne, 267.

50. B. SESBOÛÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 25.

Por último, según el itinerario propuesto por Sesboüé, la reconciliación exige, de parte del reconciliador, *verificar la autenticidad del arrepentimiento*. Es una expresión que necesita ser explicada. Esta verificación no podría entenderse de un modo cuantificable, como si el reconciliador debiera mensurar el nivel de arrepentimiento del reconciliado. Por el contrario, Sesboüé sostiene que el reconciliador (y en el caso de la redención es sólo Dios) debe

“verificar la autenticidad del arrepentimiento, no ya en nombre de una exigencia vindicativa, sino en razón de la naturaleza misma del proceso que está en juego. La interacción entre el arrepentimiento y el ofrecimiento del perdón se convierte entonces en una emulación en el amor que permite el encuentro del ofensor con el ofendido y, por contagio mutuo, puede acabar en esa cima del abrazo de paz que se dan, una vez cumplidos el perdón y la reconciliación”.⁵¹

Lo que está en juego es la garantía que da el reconciliador de que la libertad del reconciliado permanece involucrada en el proceso de reconciliación.⁵² Es ésta la perspectiva desde la que debe comprenderse la categoría de la sustitución/solidaridad. En la “desconvertida” idea de sustitución “la libertad de los hombres no tenía nada que ver con la muerte de Jesús y, por otra parte, la libertad de Jesús parecía sustituir a la de ellos en el retorno a Dios, como si ella les ahorrara el tener que convertirse”.⁵³ Sesboüé no entra en los detalles de esta “verificación”; pero se pregunta si no es poner restricciones a un perdón que se muestra siempre inmediato. Sin embargo, algunas escenas evangélicas, acercan ejemplos

“donde la realidad del arrepentimiento ya ha dado todos sus signos (el pródigo regresa a su padre; la pecadora está a los pies de Jesús con lágrimas y perfume); o bien se expresa en la promesa (Zaqueo promete reparar sus injusticias). Jesús dice también en cierto caso «Vete, y en adelante no peques más» (Jn 8,11)”.⁵⁴

51. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 382.

52. B. SESBOÜÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 25: “L'interaction entre repentir et pardon est réelle, à la condition toutefois que chaque partenaire fasse ce qui lui revient. L'initiative du repentir est découragée, si elle ne se sent pas précédée par l'offre du pardon ; mais le pardon n'aurait pas du sens, s'il ne venait pas répondre à un vrai repentir. Le progrès du repentir se nourrit de l'attitude du pardon ; le pardon devient de plus en plus effectif, à mesure que mûrit le travail du repentir”.

53. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003², 357.

54. B. SESBOÜÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, 26.

La reconciliación resulta entonces en la desembocadura de los dos caminos, el del reconciliado (conversión, o reconciliación acogida), y el del reconciliador (perdón, o reconciliación ofrecida). ¿Qué se le pide, entonces, al hombre en la encrucijada de los movimientos? “Lo que se le pide al hombre es acoger el don del amor del que es objeto, un don que se hace *per-dón*”.⁵⁵

d) *Relatar la reconciliación*. Si hablamos de comunicación, tenemos que referirnos también al relato. La comunicación abre al relato sobre sí mismo frente al otro. ¿En qué punto se conectan relato y reconciliación?

Toda reconciliación implica una historia previa. Historia de comunión y cercanía que es quebrantada y aleja las personas; historia de una llamada y de un estímulo a volver a la amistad; historia de situaciones y condicionamientos, de pecado y de gracia. En definitiva la reconciliación es un evento dramático por esencia. En la Sagrada Escritura no han faltado relatos de reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Desde la reconciliación de José con sus hermanos (Gn 45,1-28), a la reconciliación de David con Dios (2Sam 12,1-31), como las múltiples reconciliaciones, especialmente con Dios, que relatan los evangelios. El relato parabólico de una reconciliación entre un hijo pródigo y su padre misericordioso (Lc 15,11-32), ha quedado grabado como paradigma del itinerario que todo buscador de reconciliación podría narrar de sí mismo. Toda reconciliación tiene un relato por desarrollar. Para Sesboüé, los relatos bíblicos se entrelazan con los del hombre actual:

“Lo que permite al relato bíblico tener eficacia, por no decir eficiencia, es el hecho que en él mismo se encuentran palabras de Dios y palabras de los hombres. [...] La Biblia está así hecha de este intercambio constante de palabras y de libertades entre Dios y los hombres. Sobre este fundamento es que yo me puedo introducir en el relato, identificarme”.⁵⁶

La capacidad de narrar la historia de desencuentro y de restablecimiento de la amistad es lo que posibilita la auténtica confesión.

55. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 272.

56. B. SESBOÛÉ, “De la narrativité en théologie”, *Gregorianum* 75 (1994), 425.

“Nuestro propio relato es también el lugar de la confesión, del reconocimiento de nuestras faltantes [*manques*] y de nuestras faltas [*manquements*] y, por ello, espera del perdón y esperanza de reconciliación, no sería en principio más que con nosotros mismos. El relato llama el relato: es una comunicación ordenada a la comunión”.⁵⁷

Según B. Sesbouïé, entonces, en el relato de la reconciliación intervienen tres elementos fundamentales: una *faltante* que abre la libertad; una *falta* (*pecado*) que rompe la amistad; y una *confesión* que restablece la amistad. El relato de Lc puede iluminar el proceso.

Faltante. Una historia de reconciliación, y ahora nos referimos en cuanto relación con Dios, se inicia antes que llegue la acusación de la falta. “La faltante es la sustancia del relato”,⁵⁸ todo relato nace de algo que no está, viene a llenar un vacío. La faltante, aquello que mueve a completar la vida en ciertas decisiones, impulsa las acciones libres. Es un hijo libre el que cree llenar alguna faltante yéndose de la casa paterna; y es un hijo más libre el que se da cuenta de su verdadera situación previa, cuando le viene a faltar aquello de lo que hasta los jornaleros de su padre abundan. “Todo relato es, de una manera u otra, un relato de salvación. Es por ello que el relato se adapta así de bien al misterio de la salvación misma”.⁵⁹

Falta. No siempre la *faltante* conlleva una *falta*. Pero en el caso del pecado sí. “Existe relato no sólo porque hay faltante [*manque*], sino también porque hay falta [*manquement*]. En términos teológicos, diremos que la necesidad del relato no es sólo el hecho de nuestra finitud, sino también de nuestro pecado. Por otro lado, los dos aspectos están inseparablemente ligados”.⁶⁰ La falta dicha a sí mismo es ya un perdón anticipado, una reconciliación anunciada. Aun contando con el grave peso de la culpa, el relato (aunque cabría decir con mayor precisión “auto-relato”) de la propia falta es, esencialmente, relato de esperanza. Es la esperanza que suscitan, en penitentes actuales, los relatos bíblicos de reconciliación. Nuevamente aparece la seducción interior como la estrategia más poderosa y respetuosa que Dios puede esgrimir para que el hombre se deje reconciliar con Él.

57. *Ibid.*, 424.

58. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1982, 187.

59. B. SESBOUÏÉ, “De la narrativité en théologie”, *Gregorianum* 75 (1994), 423.

60. *Ibid.*, 423.

Confesión. Relato y confesión se muestran así ordenados a la reconciliación:

“Nuestro propio relato es también el espacio de la confesión, del reconocimiento de nuestras faltas y de nuestras deficiencias, y por eso mismo el de la espera del perdón y la esperanza de la reconciliación, aunque sólo sea con nosotros mismos. [...] Comulgamos juntos por la comunicación de nuestros relatos respectivos. Este intercambio de los relatos es factor de reconciliación”.⁶¹

La confesión no es más que el relato de los derroteros de la libertad que erra buscando llenar su faltante. Desde el momento que se confiesa la historia de búsqueda y encuentro, de pecado y gracia, es porque la reconciliación con Dios ha cobrado la fuerza de evento, se ha hecho historia y por tanto es narrable.

MARCELO E. CINQUEMANI
SEMINARIO ARQ. NTRA. SRA. DEL ROSARIO – MENDOZA
22.10.2016/10.03.2017

61. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, 20.

El mundo como templo Hacia una comprensión de la historia de salvación como liturgia cósmica¹

El mundo no es Dios, sino su templo
O. Clément²

RESUMEN:

Se propone una profundización teológica que acompañe la conversión ecológica a la que invita el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*. Esta profundización consiste en descubrir el mundo como templo según el testimonio bíblico y su recepción tanto en Israel como en la Iglesia. Eso implica entender la historia de la salvación en términos de liturgia cósmica que nace de la Trinidad y en ella encuentra plenitud.

Palabras clave: Laudato Si', templo, mundo, liturgia cósmica, creación, Edén.

The world as a temple. Towards an understanding of salvation history as a cosmic liturgy

ABSTRACT:

The article proposes a theological deepening to support the ecological conversion to which Pope Francis invites us in *Laudato Si'*. According to the Bible and its reception in

1. Este trabajo debe mucho a Luisa Zorraquin, quien me ha sugerido el tema, abriéndome a nuevas perspectivas teológicas y facilitándome bibliografía especializada.

2. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, 180.

Israel and the Church, the world is a temple. Such statement implies understanding salvation history in terms of a cosmic liturgy, which begins and ends in the Holy Trinity.

Keywords: Laudato Si', temple, world, cosmic liturgy, creation, Eden.

Introducción: Intentar una nueva mirada

Este artículo hablará sobre el mundo como templo; perspectiva litúrgica absolutamente central en nuestra fe cristiana pero de escasa o nula relevancia en mucha teología contemporánea. La exposición seguirá de cerca el testimonio bíblico, procurando integrar su recepción tanto en Israel como en la Iglesia. Sepa el lector que no se pretende ofrecer una mirada definitiva sobre el tema sino un esbozo que ayude a captar tanto su importancia como su rica complejidad.

Es evidente que el judeocristianismo se caracteriza por la relevancia dada a la historia. Pero ello no debería implicar perder de vista, como ocurre a menudo, su arraigo cósmico. En este contexto, la encíclica del Papa Francisco *Laudato Si'* (LS) tiene el mérito de invitarnos a reflexionar sobre el mundo, que no sólo es casa común de los hombres sino también casa de Dios. El desafío aquí es el de vincular cada vez mejor la ecología con la teología. En efecto, la propuesta de una “conversión ecológica” (LS 216-221) debe ir acompañada por una lúcida “profundización teológica”, para la cual Francisco ha ofrecido valiosos elementos (LS 1-15; 62-100). La siguiente reflexión pretende ser un aporte más en ese camino teológico-espiritual.

1. La creación en el Antiguo Testamento

1.1. Montaña cósmica

Como punto de partida, es bueno admitir que en nuestro ámbito no sólo se conoce poco del culto de Israel sino que además pesa sobre él un manto de sospecha.³ La tarea teológica que se impone es la de

3. Basten dos ejemplos. Respecto del AT, con frecuencia se presenta el sacerdocio y el profetismo como dos contendientes irreconciliables, y al hacerlo se opta invariablemente por el últi-

escuchar de manera limpia el testimonio bíblico, procurando “descifrar el código” de sus tradiciones litúrgicas.⁴ Este código tiene aspectos propios y otros comunes a otras religiones. Entre estos últimos se cuenta la figura de la montaña cósmica, centro del mundo y lugar privilegiado de encuentro entre el cielo y la tierra.⁵ Su carácter de centro le cabe no sólo en sentido axiológico sino también protológico, es decir, como origen a partir del cual llegó a ser todo lo demás.

Esta concepción se encuentra de manera explícita en el libro del profeta Ezequiel, a quien el Señor manda pronunciar un oráculo contra Gog, rey de Magog, futuro invasor de Israel. “Irás a saquear, a hacer botín, a poner tu mano sobre ruinas repobladas, en un pueblo congregado de entre las naciones, entregado a reponer el ganado y la hacienda, que habita en el centro de la tierra” (Ez 38,12). Una traducción más literal debería concluir aludiendo al “ombligo de la tierra” (*tabur haaretz*). Este ombligo es sin duda la tierra prometida, y dentro de ella, especialmente Jerusalén, ubicada por el mismo Dios “en el medio de las naciones” (Ez 5,5).⁶ Como explican Alonso Schökel y Sicre Díaz, Dios elige a Jerusalén como “el cordón umbilical que liga la tierra con el cielo”, dándole a su vez la misión de “centrar la historia religiosa de la humanidad irradiando y atrayendo”.⁷

Me detengo aquí un momento para recoger el testimonio de la literatura rabínica sobre esta cuestión. “El Santísimo creó el mundo como un embrión. Así como el embrión crece a partir del ombligo, así

mo. Respecto del NT, llama la atención la poca atención dada al templo, siendo que Jesús lo tiene como referencia privilegiada.

4. “If, however, the Temple traditions are ever to speak intelligibly, they must be allowed to speak for themselves. But this will happen only when we have devised a language in terms of which the dumb remains of iconography can become theologically meaningful, in other words, when we have «cracked their code», and when the literature of the priestly groups can likewise be read as a reflection of the meaning of this central, yet enigmatic institution of ancient Israel. It is in this task that the discipline of biblical theology has failed”; J. D. LEVENSON, “The Temple and the World”, *The Journal of Religion* 64/3 (1984) 282.

5. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Labor, 1994, 27-42.

6. También en Jueces 9,37 se menciona el “ombligo de la tierra”, pero esta vez, probablemente, en referencia al monte Garizín, de la ciudad de Siquén. Es posible pensar que tanto el Norte como el Sur contaban con montañas cósmicas, las cuales no tenían porqué excluirse entre sí, al menos en los tiempos previos al cisma.

7. L. ALONSO SCHÖKEL; J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas II*, Madrid, Cristiandad, 1987², 696. Todavía es posible reforzar la idea en tanto la descripción del altar que da Ez 43,13-17 ofrece la sugerente expresión “seno de la tierra” (*heq haaretz*), que cobra aun más interés siendo que el término *har’el* (v.15) podría ser entendido como “montaña de Dios”; cf. LEVENSON, *The Temple and the World*, 285.

Dios empezó a crear el mundo por el ombligo y de ahí se difundió en todas direcciones”.⁸ Respecto de ese embrión se pronuncia el Talmud babilónico cuando afirma que, “de Sión fue el creado el mundo”.⁹ Y allí mismo se cita al gran “Rabbi Eliezer: «El mundo fue creado desde su centro» (...) y los sabios dicen: «fue creado desde Sión: ‘Un salmo de Asaf, Dios, Dios el Señor habló... desde Sión, la perfección del mundo’ (cf. Sal 50,1-2) (...) desde Sión en adelante Dios ha hecho brillar la perfección de la belleza, esto es, desde ahí fue perfeccionada la belleza del mundo”.¹⁰ La preeminencia del monte Sión en tanto origen primordial de todo también se refleja en el midrash que refiere Jon Levenson:

“Así como el ombligo se encuentra en el centro del hombre, así también la tierra de Israel se encuentra en el centro del mundo, como dice la Biblia, «residiendo en el mismo ombligo de la tierra» (Ez 38,12); y de ella procede la fundación del mundo... Y el templo está en el centro de Jerusalén, y el gran recinto está en el centro del templo, y el arca está en el centro del gran recinto, y la piedra fundacional está en frente del arca, y empezando por ella el mundo fue puesto sobre su cimiento”.¹¹

Esta misma asociación se manifiesta en el Salmo 48. En él Israel celebra a su Dios, quien se muestra fuerte especialmente en su montaña santa, la ciudad de Jerusalén donde está el templo. Pero la gracia del monte Sión, lugar de la casa de Dios, no queda cerrada sobre sí misma sino que se abre a todas las naciones para iluminar el mundo entero.

“¡Grande es Yahvé y muy digno de alabanza!/ En la ciudad de nuestro Dios/ está su monte santo,/ hermosa colina,/ alegría de toda la tierra./ El monte Sión, confín del Norte,/ la ciudad del Gran Rey.// Tu amor oh Dios evocamos/ en medio de tu templo;/ como tu fama, oh Dios, tu alabanza/ alcanza los confines de la tierra./ Tu diestra rebosa justicia,/ el monte Sión se regocija,/ exultan las ciudades de Judá/ a causa de tus juicios” (Sal 48,2-3.10-12).¹²

Según se puede ver, el templo de Jerusalén es mucho más que un

8. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001, 14.

9. *Yoma V*, 54b, en: J. NEUSNER, *The Babylonian Talmud. A translation and Commentary 5*, Massachusetts, Hendrickson, 2005, 200.

10. *Ibid.*, 200-201.

11. *Tanhuma Kedoshim 10*, citado en: LEVENSON, *The Temple and the World*, 283.

12. Con la expresión “confín del Norte” (v.3) se está aludiendo a Sión como montaña cósmica: “*pwn* es la montaña mítica de los dioses, en Siria el monte Casio, para los griegos el Olimpo”; L. ALONSO SCHÖKEL; C. CARNITI, *Salmos I*, Estella, Verbo divino, 1992, 680. Cf. nota en Biblia de Jerusalén³: Sal 48,3.

recinto de oración. Se trata del lugar más santo de todos, precisamente por ser origen y compendio de la entera creación. Desde esta perspectiva es natural concebir el templo como un micro-cosmos que remite más allá de sí. Esto mismo nos hace saber Flavio Josefo en su descripción del tabernáculo, de las vestimentas del sumo sacerdote y de los vasos sagrados.¹³ En su opinión, quien mira todas estas cosas sin prejuicio debería caer en la cuenta de que “están hechas imitando el universo”.¹⁴ El ejemplo más significativo parece ser el de la división tripartita: el atrio, el santo y el santo de los santos.

“Cuando Moisés dividió el tabernáculo en tres partes, y señaló dos para los sacerdotes, como sitio accesible y común, significó con ello la tierra y el mar, que son de acceso general para todos; pero dejó aparte la tercera división para Dios, porque el cielo es inaccesible para el hombre”.¹⁵

El célebre historiador judío brinda además otros ejemplos. Si bien es verdad que su explicación no siempre resulta del todo convincente queda en pie la relevancia dada al cosmos en su comprensión del templo. En este sentido, Levenson concluye: el Templo “es el mundo *in nuce*, y el mundo es el Templo *in extenso*”.¹⁶

1.2. El sábado como referencia

Ahora bien, ¿qué elementos hay para afirmar que el mundo es un gran templo? Es evidente que existen llamativas correspondencias entre el relato de la creación y el de la construcción del tabernáculo.¹⁷ Por lo pronto, no debería soslayarse la importancia dada al sábado, día de descanso sagrado por ser signo de la alianza (cf. Gn 2,2-3; Ex 31,12-

13. El templo de Salomón debe considerarse en estricta continuidad con el tabernáculo. Prueba de ello es que al templo se traslada todo lo relativo al tabernáculo (cf. 2 Cro 5,5): “This represents the fact that all the Tabernacle was, the Temple has become”; S. HAHN, “Christ, Kingdom, and Creation”, *Letter & Spirit* 3 (2007) 125.

14. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades* III,7,7, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961, 201. Cf. *Ibid.*, III,5-7.

15. *Ibid.*; cf. *Ibid.*, III,6,4.

16. LEVENSON, *The Temple and the World*, 285.

17. “Porque el relato de la creación y las disposiciones del Sinaí acerca del Sabbat proceden de la misma fuente; hay que leer además las reglamentaciones de la *Torá* acerca del Sabbat para entender correctamente el significado del relato de la creación”; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, en: *Id.*, *Obras Completas* XI, Madrid, BAC, 2012, 14 [= OC XI].

17; Ez 20,12.20). Sobre esto Joseph Ratzinger se ha expresado de manera muy clara.

“Es fundamental que el Sabbat pertenezca al relato de la creación. Podría decirse incluso que la imagen de la semana de siete días fue elegida para el relato de la creación a causa del Sabbat. Al desembocar este relato en el signo de la alianza del Sabbat, da a entender claramente que la creación y la alianza desde el principio van juntas, que el Creador y el Redentor sólo pueden ser un único y mismo Dios. Muestra que el mundo no es un contenedor neutral donde entran los hombres por azar, sino que la creación existió desde el principio para que fuera un lugar para la alianza, y que a su vez la alianza sólo puede subsistir si se ajusta a la medida de la creación”.¹⁸

El hecho de que la creación culmine en sábado debe ser asumido con toda seriedad. Con ello se dice al menos dos cosas. Por una parte, que la creación está de tal modo orientada a la alianza que sólo en ella alcanza su último sentido. Por otra parte, que la alianza no es algo meramente futuro sino ya presente desde el inicio. Y esto incide en nuestra manera de concebir el mundo. Pues no se trata de un “contenedor neutral” sino del lugar de encuentro entre Dios y el hombre: ámbito de culto y espacio de adoración.¹⁹ De aquí que sea lógico concluir que el mundo es el templo primordial.

La correspondencia entre mundo y tabernáculo también puede verse en el hecho de que éste se construye siguiendo en todo instrucciones divinas, o sea, según lo que Dios *dice*. Por ende, el tabernáculo no es una obra meramente humana sino, al igual que el mundo, fruto de la palabra de Dios.²⁰ Similares correspondencias se verifican respecto de la conclusión,²¹ bendición²² y consagración del tabernáculo.²³

18. J. RATZINGER, “El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano”, en: *OC XI*, 177.

19. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15.

20. No en vano el relato de la erección del tabernáculo dice siete veces que las obras se realizaron “como Yahvé había mandado a Moisés” (Ex 40,19.21.23.25.27.29.32). En estas siete veces puede verse una alusión a los siete días de la creación: el santuario es un espejo de la creación. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15; HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 125-126. Hay que tener presente que la construcción del tabernáculo empieza el primer día del año y que el año nuevo era asociado al relato de creación; cf. M. BARKER, *Temple theology*, London, SPCK, 2004, 17. La misma deliberada asociación se percibe respecto del templo de Salomón, construido en siete años (1 Re 6,38). “Tú me encargaste construir un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas, a imitación de la tienda santa que preparaste desde el principio” (Sb 9,8).

Recuérdese además que el verbo hebreo *bar* no sólo significa crear, en el sentido de separar confiriendo orden, sino también elegir o consagrar, en el sentido de separar lo puro de lo impuro.²⁴ Por todo ello se deduce que el sentido último del tabernáculo es el de hacer posible la comunión propia del sábado. Sea en términos temporales (sábado) o espaciales (tabernáculo), en ambos casos se trata de la alianza, de un modo privilegiado de relación, no esforzado sino distendido, en el que Dios se muestra a sus anchas. De allí que tanto uno como otro aludan a la experiencia de consuelo reparador: el reposo del santuario remite al descanso del sábado (cf. 1 Cro 28,2; Sal 132,6-8; 95,11).²⁵

El relato de Génesis 1 presenta el mundo como una casa que se edifica progresivamente a fin de que el hombre habite en ella junto con los demás seres vivos. A su vez, que el hombre sea imagen y semejanza de Dios implica considerarlo como su representante. El hombre es el visir de Dios en la creación: su tarea es la de administrar (*oikonomieo*) una casa (*oikos*) que no es propiamente suya, sino de Dios. Por eso “el hombre debe ejercer su señorío sobre la tierra únicamente en relación a Dios, el verdadero Señor y Pastor de la creación”.²⁶ El sábado muestra el sentido último de la creación, diseñada como casa de Dios, quien quiere morar entre los hombres como quien descansa.

1.3. *El encanto del jardín del Edén*

La relación entre mundo y templo también se verifica en torno a ciertos motivos edénicos. En efecto, Ezequiel describe el Edén

21. “Y el séptimo día acabó Dios su obra” (Gn 2,2); “Así acabó Moisés la obra” (Ex 40,19).

22. “Y bendijo Dios el séptimo día” (Gn 2,3); “Y Moisés los bendijo (a los hijos de Israel)” (Ex 39,43).

23. “Y lo santificó (al séptimo día)” (Gn 2,3); “Y lo ungarás (al tabernáculo)... y será santo” (Ex 40,9); “La nube cubrió entonces la tienda del encuentro y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo” (Ex 40,34).

24. Cf. RATZINGER, *OC XI*, 15; HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 122ss. Tanto en la creación como en la alianza subyace la idea de un “corte”, y de ello es signo la circuncisión (Gn 17,11).

25. “The notion of «rest» climaxing the creation account, moreover, is one of the clues to this association, temples being built for the purpose of divine rest”; L. M. MORALES, *The tabernacle pre-figured*, Leuven, Peeters, 2012, 77. El templo de Salomón, construido según un patrón septenario, debe considerarse en estricta continuidad con el tabernáculo. Prueba de ello es que al templo se traslada todo lo relativo al tabernáculo (cf. 2 Cro 5,5).

26. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, Freiburg, Herder, 2008², 123.

como la “montaña santa de Dios” (Ez 28,14), donde abundaban las piedras preciosas: rubí, topacio, diamante crisólito, ónice jaspe, zafiro, malaquita, esmeralda y oro (Ez 28,13). Esta descripción coincide con lo que sabemos del templo: construido sobre el monte Moria (2 Cro 3,1), estaba revestido de piedras preciosas, especialmente oro (2 Cro 3,6; 1 Re 6,20-22; 7,9-11.48-50). La vinculación se hace más fuerte al repasar el pectoral sacerdotal. “Lo llenarás de pedrería, poniendo cuatro filas de piedras: en la primera fila, un sardio, un topacio y una esmeralda; en la segunda fila, un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera fila, un ópalo, una ágata y una amatista; en la cuarta fila, un crisólito, un ónice y un jaspe; todas estarán engastadas en oro” (Ex 28,17-20).²⁷

Era habitual en el cercano oriente que los templos estuvieran rodeados de parques que semejaran el jardín primordial. Israel no parece haber sido la excepción. Contamos para ello con evidencia arqueológica y textual (2 Re 25,4). Por lo pronto, la decoración del ingreso del templo incluía relieves de palmeras y pimpollos (1 Re 6,32.35). Y algo similar ocurría en el contiguo palacio de Salomón, donde se podía observar imágenes de calabazas y bueyes, palmeras y leones (1 Re 7,23-36). La idea del Edén como templo cuenta además con que el relato del Génesis afirma que el río primordial se repartía en cuatro brazos: Pisón, Guijón, Tigris y Éufrates (Gn 2,10-14). En toda la literatura del entorno, bíblica o no, el Guijón sólo aparece como torrente situado en Jerusalén, fluyendo desde el costado oriental del monte Sión (1 Re 1,33.38; 2 Cro 32,30; 33,14).

“La correlación es aun más clara en la visión que Ezequiel tiene del nuevo templo y la nueva Jerusalén (Ez 40-48). En el comienzo de la visión, Ezequiel es elevado a una «montaña muy alta», que en un sentido es Sión, porque desde ella contempla una nueva Jerusalén y un nuevo templo. Sin embargo, como muestra Jon Levenson, la «montaña alta» de Ezequiel 40-48 también es descrita tipológicamente como el nuevo Edén. La convergencia entre Sión y Edén es especialmente clara en Ezequiel 47,1-12, donde Ezequiel ve el gran río de vida que brota desde el templo hacia el oriente, renovando la creación – donde quiera que corra– hacia su edénica perfección original. Este río es una

27. El sacerdote personifica el entero pueblo de Israel, tan identificado con Sión, que así se lo llama: “Yo he puesto mis palabras en tu boca y te he escondido a la sombra de mi mano, cuando extendía los cielos y cimentaba la tierra, diciendo a Sión: «Mi pueblo eres tú»” (Is 51,16).

restauración del río sagrado del jardín primordial, pero ahora el templo juega el rol del jardín. Sión y Edén se han fusionado”.²⁸

En el templo todo debe ser puro, porque es el jardín mismo de Dios. Ingresar a ese espacio implica experimentar el candor original de la entera creación. Por eso en el contexto de celebración de la misericordia divina el salmista exclama: “los hombres se refugian a la sombra de tus alas, se sacian con la abundancia de tu casa y les das a beber del torrente de tus delicias” (Sal 36,8b-9). Cuánto significado en tan pocas palabras. Por un lado, la casa de Dios, el templo, donde el hombre encuentra solaz como en ningún otro lado; por otro lado, la abundancia, que remite a un estado prelapsario donde no hace falta sudar; finalmente, las “delicias”, traducción de *‘adaneka*, que es el plural de Edén. Ravasi expresa bien el matiz al proponer: “tuo torrente paradisiaco” (y en nota aclara: literalmente “edénico”).²⁹ Luego, comentando esta poderosa imagen de comunión con Dios, dice: “como el cosmos es irrigado por los cuatro ríos primordiales (Gn 2,10-14) así el microcosmos del templo irradia una corriente de agua viva que fecunda la aridez de la humanidad”.³⁰

Una última nota sobre el Edén. Cuando el hombre fue expulsado del jardín por su desobediencia, Dios “puso al oriente del jardín del Edén a los querubines y la llama de la espada zigzagueante para custodiar el acceso al árbol de la vida” (Gn 3,24). El hecho es que a lo largo de toda la Biblia la mención de los querubines sólo se da en el marco litúrgico del templo, fundamentalmente como custodios del arca de la alianza.³¹ Eso nos lleva a pensar que el Edén debe ser contemplado como un templo, un lugar santísimo al cual el hombre ya no tiene libre acceso.³² Esta perspectiva queda confirmada al considerar detenida-

28. HAHN, *Christ, Kingdom, and Creation*, 126-127. Para una correcta interpretación de la visión de Ezequiel, y de la mentalidad bíblica en general, es fundamental captar la plasticidad, por así decir, de las dimensiones de tiempo y espacio; cf. J. D. LEVENSON, *Sinai & Zion*, N. York, Harper Collins, 1987, 127-129; M. BARKER, *The Gate of Heaven*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2008, 58-62

29. G. RAVASI, *Il libro dei salmi I*, Bologna, EDB, 1988, 650.

30. *Ibid.*, 654 (con abundantes referencias bíblicas: Jr 2,13; 7,13; Jl 4,18; Ez 47,1-12; Jl 4,18; Zc 14,8; Gn 2,10-14, Sal 16,11; 42,2-3; 46,5; 68,27; Is 66,12, etc.).

31. Gn 3,24; Ex 25,18.22; 26,1.31; 36,8.35; 37,7.9; Nm 7,89; 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 1 Re 6,23-35; 1 Re 7,29.36; 1 Re 8, 6-7; 2 Re 19,15; Is 37,16; Ez 9,3; 10,1-20; 11,22; 41,18-25; Sal 80,2; 99,1; 1 Cro 13,6; 28,18; 2 Cro 3,7-14; 5,7-8; Si 49,8; Dn 3,55; Hb 9,5.

32. Si bien el hombre seguirá custodiando la casa de Dios en la persona de los levitas, inferimos que en cierto sentido los querubines han suplantado al hombre –al menos parcialmente– en

mente la misión que Dios había encomendado al hombre. El relato dice que Adán debía “servir (*‘abad*) y custodiar (*shamar*)” el jardín de Edén (Gn 2,15).³³ Se trata de una dupla verbal poco frecuente en la Biblia que recién vuelve a la hora de describir la tarea de los levitas en relación al tabernáculo (Nm 3,7-8; 18,7). De allí se sigue una doble conclusión: Adán es un sacerdote y el Edén es el templo donde desarrolla su ministerio.

1.4. Una casa de tres pisos

En la cosmología de la Biblia, que es la de Israel, el mundo consta de tres niveles: cielo, tierra y mar. El cielo es la morada de Dios, la tierra es la morada del hombre y el mar (o abismo) es la morada de los muertos. “Alégrense los cielos, goce la tierra, retumbe el mar y cuanto hay en él” (Sal 96,11). Como ya se dijo, Flavio Josefo entendía que el diseño del tabernáculo reflejaba esta estructura tripartita de la creación. Por su parte, Margaret Barker aporta otro testimonio en la misma línea, procedente de un rabino del siglo II: “La casa del santo de los santos fue hecha en correspondencia con el más alto cielo. El exterior de la casa santa fue hecho en correspondencia con la tierra y el atrio fue hecho en correspondencia con el mar”.³⁴

El relato de la vocación de Isaías confirma que el profetismo no es ajeno a esta teología del templo. Isaías dice haber visto al Señor “sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo” (Is 6,1). Entre tanto se escuchaba el canto de los serafines: “santo, santo, santo, Yahvé Sebaot, llena está toda la tierra de su gloria... y el templo se llenó

su función primera (Gn 2,15). Es probable que esta custodia, tanto de los querubines como de los levitas, corresponda a una “liturgia del portal” (Sal 15,1; 24,3), que puede ser tanto de acceso como de expulsión-exilio; cf. MORALES, *The tabernacle pre-figured*, 32-50.

33. La traducción de estos verbos siempre queda corta. En realidad *‘abad* no es sólo servir (*‘ebed*) sino también honrar, trabajar, labrar y cultivar. Esta última acepción ofrece de manera feliz el doble matiz laboral-cultural que está en juego; lo que también ocurre, aunque de modo menos evidente, con el servicio. Por su parte, *shamar* significa tanto custodiar como cuidar, proteger, vigilar, guardar, preservar, observar, dedicarse; cf. M. E. J. RICHARDSON (ed.), *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament. The new Koehler-Baumgartner in English*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1994-2000, Vol. 2, 773-774; Vol. 4, 1581-1584. Morales afirma que la traducción más adecuada para esta dupla sería “adorar y obedecer”; *The tabernacle pre-figured*, 99.

34. BARKER, *The Gate of Heaven*, 65 (citado de: Patai, *Man and temple*, 108).

de humo” (Is 6,3-4). La gloria es la manifestación de la presencia de Dios que se hace aquí perceptible en el humo. Tanto la expresión “llena de gloria” como la nube de humo aluden a una consagración, semejante a la del tabernáculo y a la del templo de Salomón (Ex 40,34-35; 1 Re 8,11). El mensaje comporta dos caras. Por un lado, el templo terrenal es el medio por el cual el profeta es introducido en otra liturgia; la liturgia del templo celeste, el verdadero templo al cual todo otro templo debe referir. Por otro lado, ese templo arquetípico no se restringe al cielo sino que incluye la tierra entera, entendida como santuario del cual el templo de Jerusalén es su expresión más perfecta.

Todo esto lo dice Levenson con una notable concisión y precisión: “El mundo permanece cubierto de esa irradiación ostensiblemente confinada al templo. Lo que Isaías contempla es un momento de perfecta realización del arquetipo en el anti-tipo terrenal”.³⁵ La misma concepción vuelve, con alguna diferencia, hacia el final del libro de Isaías.³⁶

“Así dice Yahvé: Los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues, ¿qué casa me van a edificar o qué lugar de reposo, si el universo lo hizo mi mano y todo vino al ser? –Oráculo de Yahvé–. Pues en esto he de fijarme: en el mísero, pobre de espíritu, y en el que tiembla a mi palabra” (Is 66,1-2).

Los profetas no se oponen sin más al templo sino tan solo al ritualismo que lo desvirtúa. En el fondo este pasaje no significa una condena de la liturgia sino su fundamentación última. ¿Qué busca Dios con este oráculo? Recordarle a Israel que su soberanía no se circunscribe al templo de Jerusalén, que él no responde al culto meramente exterior –que convive con prácticas paganas (Is 66,3)–, pues suyo es el mundo entero y ése el verdadero templo donde el hombre debe ejercer su culto existencial.³⁷ Pero este ensanchamiento de horizontes no niega la necesidad de un espacio sagrado privilegiado ni de la ritualidad, sino que ofrece el marco adecuado para su recta com-

35. LEVENSON, *The Temple and the World*, 289-290 (nota 50).

36. “This oracle stands at a point on the spectrum at which archetype and antitype remain connected, but are no longer simply identical. Here, the archetype eliminates the antitype –the world overwhelms the Temple– but only within the parameters of a theology that accepts the connection”; LEVENSON, *The Temple and the World*, 296.

37. Esta tensión o paradoja queda manifiesta en Hch 7,47-50.

prensión. Es decisivo que Israel no viva el templo como un angostamiento de la presencia divina sino como su concentración, también expresada mediante la imagen del reposo.

El propio Jesús hace suya, como cualquier israelita, la idea del mundo como templo. “Pero yo les digo que no juren de ningún modo: ni por *el Cielo*, porque es el trono de Dios, ni por *la Tierra*, porque es el estrado de sus pies, ni por *Jerusalén*, porque es la ciudad del Gran Rey” (Mt 5,34-35).³⁸ Por empezar, es posible apreciar una lógica de progresivo descenso. Por otra parte, es notable la naturalidad con la que Jesús menciona esta comprensión del mundo como templo. El contexto no lo requería de manera especial y tampoco se da explicación alguna. Jesús quiere refutar la práctica por la que un juramento sólo obliga frente a Dios cuando se lo nombra. Su razonamiento es sencillo: se lo nombre o no, Dios está siempre ahí, porque suyo es el mundo entero y nada hay que no le pertenezca. Por ende, quien jura por el cielo, por la tierra o por Jerusalén lo hace en la presencia de Dios.

2. *La novedad de Jesús*

El misterio de Jesús se inserta de lleno en la teología del templo. Esto no debería ser en absoluto una sorpresa, ya que si se admite que el templo es el lugar privilegiado de la presencia de Dios en medio de su pueblo, es claro que Jesús, en cuanto Dios hecho hombre, ha de ser el templo por excelencia. En efecto, la historia de salvación no conoce otra presencia de Dios más radical que la de la encarnación.

2.1. *Jesús como templo en el Evangelio según san Juan*

La presentación de Jesús a la luz de la teología del templo se deja ver en diversos lugares del Nuevo Testamento. De todos ellos, el evangelio según san Juan es probablemente el más explícito.³⁹ Por lo pron-

38. Cf. Is 66,1; Sal 48,2; Hch 7,49.

39. Mencionamos sólo algunos: el anuncio del nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,11), la anunciación a María (Lc 1,35), la visitación a Isabel (Lc 1,39.56), la presentación (Lc 2,22), el niño perdido y hallado (Lc 2,46), las tentaciones (Mt 4,5), el velo rasgado al momento de morir (Mt 27,51).

to, el prólogo decide expresar el misterio de la encarnación en clave cultural. “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Es bien sabido que esta “habitación” viene descripta de manera muy precisa como un “acampar” o “plantar tienda” (*eskén sen*). De este modo, se da a entender que el Verbo hecho carne es ahora el nuevo tabernáculo, la verdadera tienda del encuentro entre Dios y los hombres. Esta perspectiva se tornará evidente al inicio del ministerio público de Jesús, cuando él deba dar cuenta de la autoridad con que despliega su obrar profético en el atrio del templo de Jerusalén. El episodio supone un escándalo mayúsculo. Jesús “echó a todos fuera del templo”, “desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas” (Jn 2,15). “¿Qué signo nos muestras para obrar así?” (Jn 2,18). Los judíos entienden la provocación y quieren saber de qué se trata. ¿Quién es éste que obra y habla con semejante libertad? ¿Qué significa que se refiera al templo como la casa de mi Padre? “Jesús les respondió: destruyan este templo y en tres días lo levantaré” (Jn 2,19). Los que escuchan no logran comprender. Por eso el evangelista explica: “Pero él hablaba del templo de su propio cuerpo” (Jn 2,21).⁴⁰

Quisiera señalar otros dos lugares del cuarto evangelio en los que el misterio de Jesús queda asociado al templo. Estos dos pasajes están conectados entre sí, pues en ambos aparece Cristo como fuente de agua (Jn 7,38; 19,34).⁴¹ El último día de la fiesta de los tabernáculos los sacerdotes iban a la piscina de Siloé y buscaban agua a fin de derramarla luego al pie del altar. El sentido de este gesto era el de recrear (artificialmente) un manantial que surgiera del templo, prefigurando de ese modo el tiempo mesiánico en se que cumpliría la gran profecía de Ezequiel 47,1-12. En ese marco solemne y festivo Jesús se puso en pie y gritó: “Si alguno tiene sed, que venga a mí y que beba el que cree en mí. Como dice la Escritura: «De su seno correrán ríos de agua viva»” (Jn 7,37-38). Con estas palabras Jesús se presenta a sí mismo como el templo mesiánico. “La fuente del río de Dios que da vida no es el templo de piedra sino el mismo Jesús. El cuerpo de Jesús es el

40. Una afirmación semejante, aunque menos explícita, es la de Col 2,9: “Porque en él reside corporalmente toda la plenitud de la divinidad”.

41. En ambos casos se hace referencia a un “gran día” (Jn 7,37; 19,31), y la correspondencia parece deliberada ya que los escritos rabínicos no designan de ese modo al sábado; cf. X. LÉON-DOUFOR, *Lectura del Evangelio de Juan IV*, Salamanca, Sígueme, 2001, 133 (nota 90).

nuevo templo, y en su crucifixión veremos un río de sangre y agua fluyendo de su templo-cuerpo”.⁴²

No por nada lo mejor de la tradición cristiana ha fijado su atención en el Cristo crucificado de cuyo costado brota sangre y agua. Tan consciente era el evangelista de la densidad de su relato que anticipa la reacción de las futuras generaciones: “Mirarán al que traspasaron” (Jn 19,37). Por lo demás, es interesante ver hasta qué punto san Juan presenta la crucifixión en términos litúrgicos. La referencia a la túnica inconsútil nos habla de Jesús como *sacerdote* (Jn 19,23); el hecho de que no le quebraran las piernas lo muestra como *víctima* (Jn 19,33.36); mientras que el agua y la sangre del costado permiten reconocerlo no sólo como templo sino también, más precisamente, como *altar* (Jn 19,34).⁴³

2.2. Jesús como templo eclesial y cósmico

Jesús es el nuevo templo donde es posible adorar al Padre “en espíritu y en verdad” (Jn 4,24). Esto significa que ya no cuenta tanto el estar en Samaría o en Jerusalén (Jn 4,21). Con todo, debe ser dicho que el misterio de Jesús no puede separarse del misterio de la Iglesia (Hch 9,4-5). Entre ambos existe una relación tan inescindible como la de un cuerpo con su cabeza, o como la de un templo con su piedra angular (Col 1,18; Ef 2,20-21). Por tanto, la humanidad de Jesús ha de ser comprendida en toda su extensión, según su prolongación eclesial y cósmica.

El templo es Jesús, pero no aislado sino como hermano mayor de una familia santa (Ef 2,19). “Porque donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” (Mt 18,20). La Iglesia es, por y con Cristo, el verdadero templo espiritual del cual los cristianos somos las piedras vivas (1 Pe 2,4-5). Pero todavía es necesario ampliar la mirada para contemplar a Jesús en su alcance cósmico. Pues en él, por él y para él ha querido Dios “reconciliar todas las cosas, pacificando –mediante la sangre de su cruz– los seres de la tierra y de los cielos” (Col 1,20).

42. J. BERGSMAN, *New Testament basics for Catholics*, Indiana, AVE, 2015, 241.

43. Si el agua remite al templo de Ez 47,1-12 (cf. Jn 7,37-38), la sangre –que también es sinónimo de vida (Lv 17,11)– remite al altar como lugar propio del sacrificio (Ex 24,6; Lv 1,5.11; 7,2; 8,19; 9,9.12; 16,8; 17,2; Ez 43,18).

En el comienzo de este artículo se hizo notar que Israel comparte con el resto de las naciones vecinas la convicción de que el mundo ha ido creciendo a partir de una montaña. Esa montaña –Sión– es el centro de la tierra y el lugar por excelencia donde Dios se hace cercano al hombre. En ese mismo lugar es emplazado el templo de Jerusalén, de tal modo que en el desarrollo histórico del culto de Israel queda asumido, no abolido, el trasfondo cósmico. Otro tanto ocurre con Jesús como nuevo templo. La universalidad de Cristo, que es histórica y cósmica a la vez, queda expresada en el evangelio según san Mateo. “En esto, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se partieron” (Mt 27,51). Jesús rescata la historia y el cosmos, el tiempo y el espacio, el sábado y el templo. Todo encuentra en él una reconciliación que a su vez es transfiguración.

“La creación de la Iglesia es la creación de un nuevo *cosmos*, del cual el primero era tan solo preparación e imagen. Sobre el Calvario, cuando desaparece el mundo antiguo y se inaugura el mundo nuevo, al mismo tiempo que se rasga el velo del templo anunciando la abolición del orden mosaico y la entrada de la humanidad en el verdadero templo, el sol se oscurece porque se está obrando una nueva creación del mundo y surge un nuevo sol, cuyo esplendor supera infinitamente el del primero”.⁴⁴

Jean Daniélou condensa en este admirable párrafo lo esencial de la teología del templo. Cristo significa un nuevo comienzo. Su “cumplimiento” no se limita a las esperanzas de Israel sino que implica un rescate de la entera creación (Mt 5,17). La Iglesia es el mundo nuevo porque es el templo nuevo (y viceversa). Esta lectura de la Biblia surge de una sensibilidad fina para las correspondencias, es decir, de la asimilación de la mentalidad simbólica-tipológica-sacramental que ha ido hilvanando canónicamente la historia de salvación. El mérito de los Padres de la Iglesia ha sido el de respirar los misterios tal como se ofrecían, al ritmo de una liturgia cósmica cuyo *leitmotiv* es siempre, latente o patente, el Hijo de Dios.

2.3. *Universalismo cristológico y eclesial en la tradición*

Quien vuelva serenamente al testimonio patrístico descubrirá

44. J. DANIELOU, *Il segno del tempio*, siena, Cantagalli, 2011, 48.

que, al menos en este punto, sus reflexiones no son sino respetuosas prolongaciones del sentir bíblico. Ellos han logrado integrar con toda naturalidad los diversos aspectos del misterio de Jesús. Por eso la cruz, como Cristo, es desde siempre y para siempre la llave de la historia y del cosmos.

“La mirada iluminada por la fe del *myste* cristiano sube desde la cruz en la que murió el creador del universo y el Logos al cielo estrellado en el que giran Helios y Selene, se adentra en las estructuras más profundas del orden cósmico del universo, penetra las leyes que rigen el cuerpo humano llegando incluso hasta las formas de la cotidianidad que están a su disposición; y en todo ello ve impresa la forma de la cruz. Para el cristiano la cruz de su Señor ha hechizado en cierto modo el mundo entero.

La forma de la cruz es para él y en primera instancia el esquema básico que ha sido impreso en el cosmos por Dios (que desde un principio y ocultamente siempre tenía su vista puesta en la cruz de su Hijo que estaba por venir), a saber, la ley de la creación del universo”.⁴⁵

Hugo Rahner resume así la teología de los Padres según la cual el Calvario es el centro del universo. Ya lo había dicho Jesús: “cuando sea elevado sobre la tierra atraeré todo hacia mí” (Jn 12,32). Ireneo de Lyon lo expresaba con su doctrina de la recapitulación: Jesús asume, concentra y eleva consigo todo el orden creado.⁴⁶ Esto significa que todo muere en Cristo para resucitar con él.⁴⁷ Por tanto, la concentración debe entenderse como preludio de una distensión misionera.⁴⁸ En esta dinámica de (re)nacimiento a partir de un núcleo primigenio es posible entrever la mítica figura del “ombligo del mundo”. Los testimonios en este sentido son numerosísimos;⁴⁹ en general antiguos pero también contemporáneos, como el de Hans Urs von Balthasar, que habla de Cristo como el corazón del mundo y de la historia.

“¡Sigue, pues, latiendo, corazón de la existencia, pulso del tiempo! ¡Instrumento del amor eterno! Tú enriqueces y nos devuelves una vez más a nuestra

45. H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003, 78.

46. Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V,18,3.

47. Cf. IRENEO DE LYON, *Epideixis* 34.

48. Cf. J. DANÉLOU, “El misterio misional de la cruz”, en: *Id.*, *Trilogía de la salvación*, Madrid, Guadarrama, 1964, 227-242.

49. Cf. H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, 75-92; H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Madrid, Encuentro, 2000, 52-53, 111.

pobreza; nos atraes y nos repeles nuevamente, pero nosotros, en este flujo y reflujo, somos tu regalo. Tú bramas sobre nosotros en majestad, tú guardas un silencio profundo con tus estrellas, tú nos llenas sobreabundantemente hasta el borde y nos vacías absolutamente hasta el fondo. Y bramando, callando, llenando, vaciando, tú eres el Señor y nosotros somos tus siervos”.⁵⁰

“Corazón y vida, corazón y fuente, corazón y nacimiento son una misma cosa: ¿cuándo tendría tiempo un corazón para pensar en la batalla y en la defensa? Mientras todos los miembros dormitan y sucumben a la tentación de la muerte, el corazón despierto mantiene vivos a los inconscientes. Ellos pueden defenderse, deben vencer al enemigo exterior, el indefenso corazón les presta la energía que procede de su ígneo centro. Toda guerra se alimenta de él, pero él mismo es la paz. Todo poder procede de él, pero él mismo es la impotencia. Toda salud procede de esta herida que mana incesantemente”.⁵¹

Este cristocentrismo cósmico permite hacer frente a una seria dificultad. Pues si en verdad Jesús es el nuevo templo, entonces debe mostrarse cómo su persona incorpora ese mundo que en el principio fue creado como templo primordial. La respuesta no mira sólo al presente y al futuro sino también al pasado, ya que en realidad el mundo nunca existió al margen de Cristo sino desde siempre por, en y para él (Col 1,16). Cristo no abole sino que rescata. Lo suyo es preservar invitando a una nueva dignidad. El mundo como tal no pierde su sentido original sino que lo reencuentra de una manera más profunda en tanto queda bajo el señorío de Jesús (1 Co 15,27). Porque del mismo modo que el pecado de Adán repercutió en la entera creación, así también la gracia de Jesús significó una redención universal.⁵² La voluntad del Padre, su benévolo designio es que “todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1,10). Esta nueva creación que gira en torno a Cristo es la Iglesia, la cual a su vez –¡osada paradoja!–, “es la plenitud del que lo llena todo en todo” (Ef 1,23).⁵³

50. H. U. VON BALTHASAR, *El corazón del mundo*, Buenos Aires, Agape, 2007, 23.

51. *Ibid.*, 33 (traducción modificada desde el original); cf. *Ibid.*, 17, 60-64, 120-122, 161, 170-172.

52. “El destino del hombre determina el destino cósmico”; CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 183; cf. 187. Esta verdad se cumple por antonomasia en Cristo; cf. *Ibid.*, 189-197.

53. C. GIAQUINTA ha destacado este misterio tan admirable con expresiones igualmente admirables: “Te amo, Iglesia eterna, soñada por Jesucristo, el Nuevo Adán, y por él siempre añorada desde antes de todos los tiempos. Sin ti él es inconcebible. Sería un vacío incolmable; como una mente ilusa incapaz de pensar, como un corazón desvariante que no acertaría a amar. Tamaña osadía, hermanos, repróchensela a San Pablo, no a mí”; *Homilía de consagración episcopal*, Buenos Aires, 30.V. 1980 (inédita).

La pascua inaugura una liturgia cósmica que es reanudación superadora de la antigua liturgia del paraíso.⁵⁴ Lo admirable, para nosotros, es aprender que Cristo no es simplemente el centro de esa celebración sino también el sumo sacerdote. Su cruz puede verse como el compendio de esa unión festiva entre cielo y tierra, entre humanidad y divinidad, entre cabeza y cuerpo.⁵⁵

“Este árbol que abarca el cielo entero ha crecido desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal se erige entre cielo y tierra. Es el punto de apoyo fijo del universo, el punto de reposo de todas las cosas, cimiento del orbe, eje cósmico (...) Toca la suprema altura del cielo y con sus pies consolida la tierra y la atmósfera ancha e intermedia abarca con sus brazos inconmensurables.

¡Oh, primer bailarín de la danza mística (*t s choregias t s mystik s*)! ¡Oh, espiritual celebración de bodas! ¡Oh, Pascua divina, que pasas de los cielos a la tierra y vuelves a levantarte hacia el cielo! ¡Oh, nueva fiesta de las cosas todas, oh reunión festiva del cosmos, oh alegría del universo, oh honor, oh gozo, oh encanto, por los que anuló la tenebrosa muerte, se comunicó la vida al universo, se abrieron las puertas del cielo. Dios apareció como hombre y el hombre ascendió como Dios, pues derribó las puertas del infierno e hizo saltar sus cerrojos de bronce. Y el pueblo que moraba en las profundidades se levanta de entre los muertos y comunica allá arriba la plenitud; ¡regresa el coro de la tierra!”⁵⁶

La nueva liturgia que preside Cristo surge desde el abismo, recorre la tierra y llega a cielo (Flp 2,10; Hb 9,11). Es un canto nuevo, un agua nueva que brota del corazón traspasado de Jesús saneando cuanto encuentra. En ello no sólo se cumple la maravillosa profecía de Ezequiel sino que acontece verdaderamente una nueva creación. En otras palabras, la pascua significa un nuevo comienzo y así también la restauración del templo cósmico (Rm 8,19-23). Todo esto lo dice muy bellamente San Buenaventura en un pasaje que, no por nada, la Iglesia medita en la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús.

54. Cf. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 179-180; Sal 19,2-7.

55. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, Johannes, 1988³, 269-273; J. PAPANICOLAOU, *La cristología cósmica de Máximo el confesor*, Milan, 2010, 100-102, 152-170, 248-259. En este sentido, la “Antigua homilía sobre el santo y grandioso Sábado” describe la redención no sólo en clave litúrgica sino con un alcance cósmico que anuda, precisamente, en la cruz; cf. “Oficio de lecturas del Sábado Santo”, en: *Liturgia de las horas II*, CEA, 1997, 475-477.

56. PSEUDO-HIPÓLITO, “Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d’Hippolyte”, en: P. NAUTIN (ed.), *Homélies Pascales I*, Cerf, Paris, 1950, 176-179, 188-191 [Sources Chrétiennes 27]. La traducción está tomada mayormente de: RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, 91-92.

“*Vuelve, pues, los ojos, ¡oh Señor, Padre Santo!, desde tu santuario, de la morada altísima de los cielos; mira el rostro de tu Cristo, mira esta santísima víctima que nuestro pontífice te ofrece por nuestros pecados (...) Su muerte resucita los muertos (...) Para que del costado de Cristo, dormido en la cruz, se formase la Iglesia y se cumpliese la Escritura que dice: Mirarán al que traspasaron, uno de los soldados lo hirió con una lanza y le abrió el costado. Y fue permisión de la divina providencia, a fin de que, brotando de la herida sangre y agua, se derramase el precio de nuestra salud, el cual, manando de la fuente arcana del corazón, diese a los sacramentos de la Iglesia la virtud de conferir la vida de la gracia, y fuese para los que viven en Cristo como una copa llenada en la fuente viva, que salta hasta la vida eterna (...) Porque ésta es la fuente que mana en medio del paraíso y, dividida en cuatro ríos que se derraman en los corazones amantes, riega y fecunda toda la tierra.*

Corre, con vivo deseo, a esta fuente de vida y de luz, quienquiera que seas, ¡oh alma amante de Dios!, y con toda la fuerza del corazón exclama: «(...) ¡Oh eterno e inaccesible, claro y dulce manantial de la fuente oculta a los ojos mortales, cuya profundidad es sin fondo, cuya altura es sin término, su anchura ilimitada y su pureza imperturbable! De ti procede el río *de óleo de alegría, que alegra la ciudad de Dios* (...) ¡Oh Jesús!, recrea con el agua de este deseable torrente los secos labios de los sedientos de amor, para que con voz de regocijo y gratitud, te cantemos himnos de alabanza, probando por experiencia que *en ti está la fuente viva, y tu luz nos hace ver la luz*”.⁵⁷

Cristo es el paraíso, el Edén recuperado que es origen, centro y fundamento de toda la creación. Con su gracia vivificante el mundo entero queda transfigurado de modo que todo él resulta una ciudad santa en la que resuena el alegre eco de una gloria eterna.⁵⁸ Sobre este eco eterno se hablará en el próximo apartado.

2.4. *Liturgia cósmica en el seno del Padre*

En un solo movimiento Jesús restaura el mundo roto y de manera especial las ruinas de Jerusalén. Pero él no ha venido sólo como

57. S. BUENAVENTURA, “El árbol de la vida”, 29-30.47, en: *Id., Obras de San Buenaventura II*, Madrid, BAC, 1946, 331-333, 351. La asociación Cristo-Mundo-Templo queda reforzada por la primera antifona del Oficio de lecturas, que combina el salmo 37 con el 48: “En ti está la fuente viva; tú nos das a beber del torrente de tus delicias”; *Liturgia de las horas III*, CEA, 1999, 695.

58. “La historia cósmica de la Iglesia es la historia de un alumbramiento, el del cosmos como cuerpo glorioso de la humanidad deificada. La Iglesia es la matriz divino-humana en la que se teje el cuerpo universal del hombre nuevo, de los hombres nuevos”; CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 192.

“reparador de brechas” (Is 58,12) sino como aquel que revela el sentido último de la creación. Por él sabemos que Dios es Trinidad y que el mundo descansa en el seno del Padre. Esto significa que nuestra noción de templo experimenta una profundización inaudita. Semejante perspectiva puede entreverse en la visión final del Apocalipsis.

Por una parte, la nueva Jerusalén es toda ella un templo; es decir, “la morada de Dios entre los hombres” (Ap 21,3). En este contexto hay diversos aspectos a resaltar: desciende del cielo sobre un monte grande y alto, su forma cúbica coincide con la del santo de los santos y las piedras preciosas –como ya se vio– recuerdan el pectoral del sumo sacerdote tanto como el jardín del Edén (Ap 21,10.16.19-21). Por otra parte, la ciudad (que es un templo) no tiene templo alguno. “Porque el Señor Dios todopoderoso y el Cordero es su templo” (Ap 21,22). Estamos ante un paradoja típicamente eclesial, como cuando se compara a la Iglesia con la luna que no brilla con luz propia sino iluminada por el sol (cf. Ap 22,5). Pero, ¿qué significa que el templo de la nueva creación sea Dios mismo? En primera medida se dice que el mundo nuevo no tiene en sí su centro sino que vive desde y en Cristo. Eso ya se sabía, sólo que ahora la centralidad del Cordero, es decir, de Cristo traspasado, nos lleva un poco más allá. Pues junto con él está el Padre. Ambos son el templo, ambos son el corazón del mundo aunque no del mismo modo. Corresponde entonces preguntarse por el tipo de relación que los une. Pero mejor antes recordar que también el Apocalipsis hace suyo el símbolo del río primordial.

“Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles” (Ap 22,1-2).

De manera sugestiva el número doce, antes usado para aludir a los apóstoles, esto es, en clave histórica-salvífica, ahora se usa para aludir a los meses del año, o sea, en clave cósmica. Por su parte, la mención al árbol de la vida nos sitúa en el marco armonioso del Edén. Pero, ¿qué hay detrás de ese río de vida? Santo Tomás de Aquino ha usado esta imagen del río –aunque tomada del Eclesiástico– para describir la creación en su origen trinitario; doctrina que aún sigue dando que pensar.

“Por eso se dice con razón de la persona del Hijo: «Yo la Sabiduría vertí ríos» (Si 24,40: Vulgata). Por estos ríos entiendo los flujos de la procesión eterna, por la que el Hijo, de modo inefable, procede del Padre; y el Espíritu Santo procede de ambos. En otro tiempo estos ríos eran ocultos y, en cierto modo, estaban confusos, tanto en las semejanzas de las criaturas, como en los enigmas de las Escrituras; de modo que, con dificultad, algunos sabios tuvieron el misterio de la Trinidad como artículo de fe. Viene el Hijo de Dios y, en cierto modo, vertió los ríos enclaustrados, al hacer público el nombre de la Trinidad”.⁵⁹

Es verdad que la versión latina del Eclesiástico con la que contaba Tomás no es del todo fiel al texto griego recibido, pero de todos modos su lectura sigue en pie.⁶⁰ Por lo pronto, el pasaje describe la fertilidad de la sabiduría divina en relación a los cuatro ríos del paraíso (Si 24,25-27). “Y yo, como canal que deriva de un río, como acequia que atraviesa un jardín (*parádeison*)...” (Si 24,30). He aquí la clave: la Sabiduría personificada –así lo entendía Tomás– es un canal, un brazo que recibe su caudal de una corriente más profunda. De modo que, leído a la luz de la teología joánica y de la fe eclesial, no resulta complicado entender las derivaciones trinitarias del pasaje. El río de gracia que riega la Iglesia brotando del costado de Jesús –el Espíritu Santo– procede en última instancia del seno del Padre (Jn 1,18). En otras palabras, Jesús no sólo nos comunica la gloria más íntima de Dios sino que nos lleva a ella mediante una dinámica de atracción (Jn 12,32). El origen recóndito de la vida es el seno del Padre, de donde no sólo nace el Hijo y el Espíritu sino la entera creación. De hecho, es allí donde culmina el ascenso de Jesús. El Hijo regresa a su Padre, sólo que en su vuelta lleva consigo, cual ofrenda o botín, el mundo rescatado. Él es el sumo sacerdote de la nueva alianza que no ingresa a un santuario erigido por manos de hombres sino al cielo, a un templo más perfecto que “no es de este mundo (*ktise s*)” (cf. Hb 9,11; 4,14), sino que es la Trinidad y dentro de ella el mismísimo Padre.

Respecto de esta liturgia cósmica, Máximo el confesor es una referencia ineludible. Él ha sido consecuente como pocos a la hora de

59. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sentiis, Prooemium*.

60. H. U. VON BALTHASAR sigue en esto a Tomás: “Cuando el Hijo se hace hombre, «procede del paraíso como un acueducto», «no pierde el paraíso de la gloria del Padre, pero la oculta»; de las aguas trinitarias, que en último término «fluyen de la herida de su costado», él introduce los ríos de gracia de la creación: la Iglesia, los sacramentos, los diversos órdenes de los santos, etc.”; *Teodramática V*, Madrid, Encuentro, 1997, 62.

pensar la grandeza de la creación. “El mundo entero inhabita (*perij ré-sas*), totalmente, en la totalidad de Dios, y llega a ser en todo lo que Dios es, excepto la mismidad de su naturaleza, y recibe en su lugar la totalidad de Dios”.⁶¹ La divinización en Cristo ha de alcanzar todo el orden creado. Se trata de un pensamiento audaz pero no temerario, porque íntegramente cimentado en la unión sin confusión de las naturalezas de Cristo.⁶² El mundo está llamado a una relación de compenetración mutua con Dios, una circumincesión, una danza circular de recíproca hospitalidad entre el templo creado y el templo increado. “Entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo(s)” (1 Co 15,28).

Conclusión: No diluir la esperanza

En el principio no hacía falta un templo. La necesidad del templo surge luego de la caída, cuando el hombre pierde su inocencia original, cuando se siente amenazado y la naturaleza se le vuelve esquiva. Desde entonces ya no le es fácil percibir a Dios que se acerca en la suave brisa, como un amigo, como un padre que le habla cariñosamente en el marco extraordinariamente bello de la naturaleza. “El templo es expresión del deseo humano de tener a Dios como vecino, de poder habitar junto a Dios y experimentar así el modo perfecto de habitar, la comunidad perfecta que destierra la soledad y el miedo definitivamente”.⁶³ Dicho de la manera más clara posible: en el principio no había templo porque el mundo era el templo.

Luego de la desobediencia primera la encarnación y pascua de Jesús dan lugar a una nueva creación. Eso implica una nueva versión del templo cósmico a partir del santuario personal que es Jesús. En él converge toda la geografía y la historia, en él queda asumido todo el orden creatural, visible e invisible, por lo que nada queda fuera de su

61. MÁXIMO CONFESOR, *Ambigua* 222b (PG 91, 308b); citado en: BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 273. “Este es el bendito fin y objetivo, para el que fueron hechas todas las cosas (...) Este es el extremo al que tiende la providencia y las cosas por ella protegidas, donde se da el reingreso de las creaturas en Dios”; MÁXIMO CONFESOR, *Q. ad Thalassium* 60, citado en: BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 270.

62. Cf. PAPANICOLAOU, *La cristología cósmica de Máximo el confesor*, 234-242.

63. J. RATZINGER, “La casa de Dios y el modo cristiano de adorar a Dios”, en: *Id.*, OC XI, 332.

alcance. Su soberanía supone una restauración universal que, si bien está en marcha, todavía dista mucho de ser definitiva. Por eso san Pablo describe la situación presente como la de un parto donde no faltan dolores y gemidos (Rm 8,22). No obstante, lo verdaderamente decisivo es que el mundo está en Cristo, como el cuerpo en la cabeza, participando –en un eterno descanso– de la gloria de la Trinidad (LS 233-237; 243-245).

Por todo lo visto queda clara la inmensa dignidad del mundo y la responsabilidad que dentro de él le cabe al hombre. De allí que, si bien sea necesario ocuparse del uso responsable de la casa común, el cristiano no debería ceñir ese sentido de responsabilidad al horizonte temporal. Él tiene la misión de profundizar la mirada de manera que el mundo aparezca en toda su grandeza, como lo que en realidad es, el templo cósmico, la morada de Dios entre los hombres, la novia del Cordero. Pues “donde la creación se reduce a medio ambiente, el hombre y el mundo ya no están en su sitio. Pero precisamente el lamento que se eleva cada vez más perceptible desde una creación degradada debería recordarnos que, en efecto, la creación desea vivamente la manifestación de los hijos de Dios”.⁶⁴ En este sentido, el llamado del Papa Francisco en pos de una ecología integral implica proponer, con renovado vigor, una ecología propiamente teológica que esté a la altura de la esperanza cristiana. El mundo necesita de los hijos de Dios (Rm 8,19), que como poetas contemplan la realidad para cantarla, que como sacerdotes ofrezcan la materia para que sea transfigurada. El punto, se sabe, no es abandonar la técnica sino hacer de ella una liturgia. Cuando eso ocurre, cuando la existencia es verdaderamente eucarística, dice Clément, entonces el mundo se revela “como una iglesia cuyo altar es el «corazón-espíritu» del hombre espiritual”.⁶⁵

ANDRÉS F. DI CIÓ
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
10.05.2017 / 19.08.2017

64. RATZINGER, *OC XI*, 174.

65. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, 196

Hacia una didáctica teológica, aspectos de enfoque y diseño curricular

RESUMEN

En diálogo con mediaciones conceptuales y modelo de origen didáctico, intentaremos dar criterios para que los destinatarios de nuestras comunicaciones recorran, en forma comunitaria y personal, los procesos neurálgicos del método teológico. Buscaremos fundamentar y proporcionar elementos para diseñar situaciones de transmisión en base a la vivencia fecunda y generalizada de las acciones nucleares o centrales de las especializaciones funcionales de la teología. Haremos así un aporte técnico para incentivar a transitar caminos de evangelización, protagonizando la operatoria teológica aludida, y armónicos con el deseo de conocer de los seres humanos, y en coherencia con las características del mensaje de la iglesia. Aporte que, precisando lo mencionado desde algunos pensamientos de Bernard Lonergan, tal vez pueda colaborar a una más lúcida e inculcante praxis comunicativa o evangelizadora.

Palabras clave: método, epistemología, dinamismo intencional y consciente, procesos metodológicos, especializaciones funcionales, didáctica, didáctica especial, enfoque, diseño y desarrollo curricular, modelo.

Towards a Theological Didactics, aspects of approach and curricular design

ABSTRACT

In dialogue with conceptual mediations and model of didactic origin, we will try to give criteria so that the recipients of our communications go through, in a communitarian and personal way, the neuralgic processes of the theological method. We will seek to ground and provide elements to design situations of transmission based on the fertile and generalized experience of nuclear or central actions of the functional specializations of theology. We will thus make a technical contribution to encourage peo-

ple to travel the paths of evangelization, leading the theological operations referred to, and harmonious with the desire to know about human beings, and in coherence with the characteristics of the message of the church. Contribution that, specifying what has been mentioned from some thoughts of Bernard Lonergan, may be able to contribute to a more lucid and inculturating communicative or evangelizing praxis.

Key words: Method, epistemology, intentional and conscious dynamism, methodological processes, functional specializations, didactics, special didactics, approach, curriculum design and development, model.

En contexto de diálogo con la didáctica, formularemos aspectos de una didáctica especial para la teología en general y, sobre todo, para su momento comunicativo o para la teología pastoral.¹ Concretamente, aprovecharemos los aportes del diseño curricular de base epistemológica. Diseño que implica prestar atención al método de una ciencia, entendido como “...*un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos*”.² Esquema o conjunto de procesos vinculados que avanzan por repetición o reproducción hacia una meta ideal.³

Previamente, y para avanzar hacia esa formulación, tomaremos de la obra *Método en Teología* de Bernard Lonergan algunas de sus precisiones sobre epistemología teológica y sus fundamentos antropológicos.

1. Método en teología, sustrato antropológico y procesos fundamentales

En la especialización alcanzada por la teología contemporánea, y en relación con lo expresado, “...*no hay que concebirla [a ella y a su método] como un solo conjunto de operaciones relacionadas entre sí, sino como una serie de conjuntos...*”⁴ interdependientes de operaciones o especializaciones funcionales.

1. Extraído del proyecto de Tesis Doctoral en Teología Pastoral del mismo autor del artículo y titulado: La crónica de la Virgen de Copacabana y Francisco Tito Yupanqui: lectura teológica y aportes pastorales.

2. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 2006⁴, 13 (en adelante citado como LONERGAN, *Método*).

3. Cf. *Ibid.*, 125.

4. *Ibid.*, 125.

“Dicha interdependencia es del mayor interés metodológico. En primer lugar, sin prejuizar en nada la unidad de la teología, divide y clarifica el proceso que va desde los datos hasta los resultados. En segundo lugar, establece un nexo metódico entre la especialización en un campo, basada en la división de los datos, y la especialización según materias, basada en una clasificación de los resultados...”⁵

O sea que la consideración del conjunto de procesos del método de la teología en general, o de sus etapas y operaciones que van o desarrollan el trabajo desde los datos hasta los resultados, permite establecer un fecundo vínculo entre la división y subdivisión (en especies y subespecies) del campo a estudiar, y la división por materias para comunicar los resultados de lo investigado.⁶ En definitiva, permite tener más luz para relacionar, sin descuidar los otros, los momentos de buscar e interpretar los datos con el pastoral o comunicativo.

A continuación, consideraremos en forma breve el sustrato antropológico del método teológico.

1.1. Dinamismo intencional y consciente y unidad de la fe

Esta consideración antropológica contribuirá entonces a fundamentar nuestra propuesta de diseño curricular en base al método teológico. Y, además, esta consideración puede - más allá de la operatoria metodológica específica de la teología- dar criterios generales para diseñar situaciones de transmisión centradas en el protagonismo de los receptores.

Las operaciones del dinamismo intencional y consciente

“...no sólo tienden-a-objetos, sino que tienen también una ulterior dimensión psicológica. Se dan en forma consciente y por ellas el sujeto que opera se hace consciente. Así como por su intencionalidad las operaciones hacen presentes los objetos al sujeto, así por la consciencia hacen presente a sí mismo al sujeto que opera”.⁷

Dicho dinamismo impulsa al hombre a auto trascenderse. Y lo

5. Ibid., 126.

6. Cf. Ibid., 125-126.

7. Ibid., 15.

logran concretamente las personas que: 1) están atentas a los datos de los sentidos, se hacen preguntas y buscan entender, 2) reflexionan y juzgan críticamente si lo que han formulado para entender es verdadero, correcto o probable, 3) deciden a partir de lo anterior, eligiendo valores y buscando el bien. Logrando, de este modo, hacerse responsables de una existencia fecunda.⁸

Ahora bien, la plenitud de ese dinamismo, que es común a todos los seres humanos y es la base de las diferentes culturas, se da en el estar enamorado de Dios. En ese estar enamorado, fruto de la gratuidad y dones divinos, que hace que su Amor nos convierta de forma integral.⁹

“... La raíz y el fundamento de la unidad [de la fe] consiste en enamorarse de Dios, en el hecho de que el amor de Dios ha sido derramado en lo más íntimo de nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5). La acogida de este don constituye la conversión religiosa, y lleva a la conversión moral y aun a la intelectual.

Además, la conversión religiosa, si es cristiana, no es un puro estado del espíritu y del corazón. Le es esencial un componente intersubjetivo, interpersonal...”¹⁰

De este modo, la plenitud del dinamismo intencional y consciente y la unidad de la fe, generan e incluyen las diferencias culturales y, por consiguiente, pensamos, códigos peculiares en las acciones u operaciones que llevan al crecimiento. Es decir, que deben respetarse las diversas formas culturales de estar atentos, comprender, deliberar y decidir.

“La unidad de la fe puede concebirse de dos maneras. Según los presupuestos del clasicismo, no puede haber más que una sola cultura. Esa única cultura no está al alcance del simple fiel, ni del pueblo, ni de los indígenas, ni de los bárbaros [...] Dentro de este cuadro, la unidad de la fe consiste en que cada uno suscriba las formulas correctas.

Tal clasicismo, sin embargo, no ha sido nunca otra cosa que el viejo caparazón del catolicismo...”¹¹

8. Cf. *Ibid.* 11-32 y O. SANTAGADA, “«Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable», los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan”, en: V. FERNÁNDEZ; C. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor, homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2005, 477-496.

9. Cf. LONERGAN, *Método*, 103-124.

10. *Ibid.*, 316.

11. *Ibid.*, 316.

Caparazón, que también hay que contribuir a romper, dando lugar a los diferentes modos de ser de los pueblos, y a sus consecuentes códigos culturales, a la hora de ser y hacerse responsables desde la fe de la existencia y el propio destino. Esto es decisivo a la hora de intentar comunicar en forma *inculturante* los tesoros de la persona de Jesucristo y su revelación.

1.2. *Especializaciones funcionales de la teología y sus acciones nucleares*

En relación con la descripta operatoria trascendental de la naturaleza humana, y con su plenitud, ofrecida o dada por el Amor de Dios que nos puede convertir, o que efectivamente nos convierte, se desprenden cuatro especializaciones funcionales y procesos teológicos fundamentales para la teología positiva (atender, interpretar, juzgar y decidir), y cuatro para la teología especulativa (explicitar, valorar, sistematizar y evangelizar o comunicar). O sea, la misma cantidad de procesos para la Teología que asume el pasado como para aquella que prepara el futuro, siempre coronadas por el horizonte o cima de la conversión. A la vez, cada proceso positivo se relaciona fuertemente con uno especulativo. Y, cada par de esos procesos, se fundamenta mayormente en alguna de las operaciones trascendentales explicitadas en el subtítulo anterior.

A continuación, y sin perder de vista la imprescindible y fundamental apertura al Amor de Dios de ese horizonte de conversión, caracterizaremos brevemente, en lo esencial, las ocho operaciones principales del método teológico. Dichas acciones son el centro neurálgico de las especializaciones funcionales de la teología (o de la serie de sus conjuntos de operaciones interdependientes).¹²

De esta manera, en esta consideración epistemológica sumaria y sintética del campo teológico, al servicio de nuestra presentación, sólo nos referiremos al proceso metodológico fundamental de cada especialización funcional de la teología. Es decir, sin entrar a considerar los conjuntos de operaciones que implica cada especialización; o, de cómo se da específicamente en el seno de cada uno de ellas, la

12. Cf. *Ibid.*, 126-132.

interdependencia de los ocho procesos principales o neurálgicos del método teológico.

Ocurre, que en cada especialización funcional de la teología debe transitarse la operatoria total de su método. Obviamente, que prepondera la aplicación del proceso propio. Así, por ejemplo, la teología práctica o pastoral, dentro de la teología especulativa, no se reduce al comunicar (y al interpretar, como el proceso positivo inmediatamente relacionado con la transmisión, que es su acción sustancial). Aunque compartir o comunicar sea su proceso más fundamental, no se da o no debería darse desligado de ninguno de los siete restantes y, mucho menos y por lo dicho, de interpretar.

Dejamos de lado también la complejidad de los distintos cruces y relaciones que, más allá de lo procesual, pueden hacerse entre las diferentes especializaciones funcionales. Del mismo modo, y con excepción de lo ya expresado en general, no explicitaremos los vínculos específicos de dichas especializaciones con sus fundamentos antropológicos o el dinamismo intencional y consciente, y las apreciaciones gnoseológicas que esto último implica. Pasando en limpio, sólo tomamos aquí, en forma lineal, y para dicha caracterización epistemológica sumaria, aquello que nos interesa para esta propuesta didáctica embrionaria. O sea, el aspecto más neural o la acción más fundamental, epistemológicamente hablando, de cada momento o especialización funcional de la teología.

Como teólogos, debemos “...*practicar el conjunto de las ocho funciones. La tarea del metodólogo es más fácil. Consiste en señalar cuáles son las diferentes tareas de los teólogos, y en mostrar cómo cada una de ellas presupone o completa las otras...*”.¹³ Aprovechando entonces el aporte de Lonergan como metodólogo, y según lo ya precisado, antes de dialogar con el horizonte didáctico, presentaremos y caracterizaremos a continuación la línea relacional directriz subyacente a los esfuerzos de los teólogos. Una cadena de procesos, útiles en general, para animar a los otros a hacer teología a la hora de recibir una comunicación. Un conjunto de operaciones interdependientes que podemos transitar y proponer recorrer, a todos los implicados, a la hora de evangelizar.

13. Ibid., 341.

1.3. Breve caracterización de los procesos o acciones neurálgicas de la teología

1) *Atender*: hay que buscar los datos con mucho esmero y diligencia. Dentro de la especialización funcional *investigar los datos*, el sentido de la acción de atender es proporcionar a la teología la información documental de todo tipo. Búsqueda y consecuente información que pueden ser generales o sobre algún aspecto en particular. Así, por ejemplo, el recoger manuscritos y catalogarlos en vista a ediciones críticas.

2) *Interpretar*: esta especialización funcional y proceso fundamental consiste en el esfuerzo hermenéutico y exegético por entender y comprender la significación de los datos. Datos textuales, o de otro tipo, que aporta y pone al alcance la investigación. Para realizarlo con competencia deben transitarse los componentes del arco interpretativo en su totalidad.

3) *Juzgar*: consiste en analizar y mensurar lo comprendido a la luz de la *historia*. El juicio en cuestión se concreta a partir de “...*los descubrimientos del historiador [que] se expresan en narraciones y descripciones que se refieren a personas, lugares y tiempos particulares...*”¹⁴ O sea que, esta ponderación o análisis, no se hace sobre la base de afirmaciones que exijan universalidad.

El juicio se realiza entonces según el modo propio de verificar o comprobar de la historia, en la que “...*la verificación es paralela a los procedimientos con los cuales se juzga correcta una interpretación*”¹⁵ Esto abre muchos problemas a la teoría del conocimiento que exceden el objeto de esta presentación elemental.

Si bien la historia, como especialización funcional de la teología, no puede obviar en su búsqueda la referencia a la historia en general, se centra sobre todo en la historia doctrinal, cultural e institucional de las comunidades cristianas.¹⁶

4) *Decidir*: esta acción o proceso se fundamenta en la *dialéctica*.

14. Ibid., 173.

15. Ibid..

16. Cf. Ibid., 128.

La dialéctica es la especialización teológica que procura llegar, “...en último término, a un punto de vista comprensivo y que avanza hacia este objetivo reconociendo las diferencias, buscando cuáles son sus raíces reales o aparentes y eliminando las oposiciones inútiles”.¹⁷

Se realiza con espíritu ecuménico y parte de lo concreto, dinámico y contradictorio que encontramos en la historia de los movimientos cristianos. En ese marco, tanto en lo referido a los conflictos internos como externos de esos movimientos, encuentra su material. En dichos conflictos, y considerando cómo se complejizan y extienden, tanto en los puntos de vista y praxis divergentes, como en las interpretaciones teológicas que los sustentan e implican.

Así, y más allá de los hechos, y entrando críticamente en los sus-tratos de lo anterior, la dialéctica, al servicio de más lúcidas decisiones y eliminando razones infundadas, examina cuáles diferencias componen o son parte de la sucesión de un proceso de desarrollo, cuáles son complementarias y cuáles son irreductibles.¹⁸

La *conversión* –recordémoslo: religiosa, moral e intelectual– es una experiencia existencial que consiste en una transformación integral de la persona y de su mundo. Si bien tiene un carácter íntimo y privado no llega a ser solitaria. Ocurre que afecta vitalmente el dinamismo intencional y consciente de su protagonista o protagonistas, y así puede, además, llegar a ser compartida comunitariamente y transmitirse de generación en generación. Esta concreción histórica y cultural de la conversión es fruto generalmente de un período extenso previo y se traduce en un cambio.¹⁹

“...Es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Surge algo nuevo que fructifica en una secuencia acumulativa de desarrollos engranados, a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana [...afecta al ser humano y dirige] su mirada, invade su imaginación, da origen a símbolos que penetran hasta lo más profundo de su psiquismo. Enriquece su comprensión, guía sus juicios y refuerza sus decisiones...”²⁰

17. Ibid., 129.

18. Cf. Ibid., 128-129.

19. Cf. Ibid., 130

20. Ibid..

En dicho marco, la teología, considerada

“...como una reflexión sobre la religión [...] comporta dos fases. En la primera, fase mediadora, la reflexión teológica determina cuáles han sido los ideales, las creencias y las realizaciones de los hombres más representativos de la religión estudiada. Pero en la segunda, fase mediada, la reflexión teológica toma una opción mucho más personal. Ya no se contenta con exponer lo que otros han propuesto, creído o realizado. Debe, en efecto, pronunciarse sobre la verdad de diferentes doctrinas, sobre la manera de conciliarlas entre sí y con las conclusiones de la ciencia, de la filosofía y de la historia y, finalmente, sobre la manera de comunicarlas de modo apropiado a toda clase de personas y de culturas”.²¹

De este modo, la conversión hacia la adoración a Dios y la obediencia en el servicio gratuito al prójimo,²² es bisagra o gozne entre lo pasado y lo futuro, entre la teología positiva o lo heredado y la teología especulativa o lo producido.

5) *Explicitar*: es la acción principal de la *explicitación de los fundamentos*. Esta especialización funcional que, ocupándose de la base de esa opción más personal, surge de la termalización y objetivación de la conversión.

“...en cuanto comunitaria e histórica, en cuanto movimiento que posee sus propias dimensiones culturales, institucionales y doctrinales, la conversión llama a una reflexión que tematiza este movimiento, que explora explícitamente los orígenes, los desarrollos, los fines, las realizaciones y los fracasos. En la medida en que la conversión se hace temática y se objetiva explícitamente, surge la quinta especialización funcional...”²³

Especialización teológica que no busca entonces las bases o pilares de la teología en general o de la teología especulativa en particular.²⁴ Tampoco propone doctrinas, “...sino el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender [o no] el sentido de esas doctrinas...”²⁵ Esta distinción y selección, es de este modo capital, y guía así a las siguientes especializaciones de la Teología que prepara el futuro.²⁶

21. Ibid., 261.

22. Cf. H. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, t I: Verbum Caro, Madrid, Guadamarra, 1965, 193-207.

23. LONERGAN, *Método*, 130.

24. Cf. Ibid., 261.

25. Ibid., 130.

26. Cf. Ibid., 130-131.

Busca de esta manera la base para el discurso que implica una toma de posición, y no solo exponer opiniones o convicciones de otros. La persona toma partido –ante las oposiciones que muestra la dialéctica– y esa decisión depende de su conversión. Así, la realidad fundante que hay que distinguir de su manifestación, es precisamente dicha particular experiencia de conversión, en base a la cual se pasa de lo recibido a otro panorama. Panorama que se percibe como superador, o desde el cual se puede llegar a realizar o poner al servicio algún aporte.²⁷

6) *Valorar*: llegar a *establecer las doctrinas* requiere concretar juicios de hecho y de valor, abarcando así tanto lo dogmático como lo moral, pastoral y espiritual. Se afirma o niega, dentro de esta especialización funcional y para lograr su cometido, desde el horizonte de los fundamentos, pero teniendo en cuenta las especializaciones de la Teología que asume el pasado. Es decir, definiendo con precisión desde la dialéctica, aclarando el desarrollo de lo enunciado desde la historia y tomando como base la interpretación de los datos.²⁸

En relación con esta especialización priorizamos entonces el proceso de valorar. De dicho procedimiento o acción, y en esa búsqueda teológica de crear o constituir expresiones doctrinales. Del valorar al servicio de la aprehensión, distinguiendo contextos de expresión diferente y posiciones y contraposiciones.²⁹

7) *Sistematizar*: es la operación central de la tarea o especialización teológica que se ocupa precisamente de la *sistematización*, entendida como la elaboración de adecuados y pertinentes sistemas de conceptualización. Persigue como objetivo favorecer la comprensión de los hechos y valores afirmados en las doctrinas que se han constituido. Intenta alcanzar esa meta de entender las realidades espirituales, manifestando la coherencia interna de las expresiones doctrinales o buscando analogías sugeridas por experiencias concretas. Al perseguir lo expuesto, examina críticamente dichas expresiones: analiza si son simbólicas (figurativas) o descriptivas y elimina lo más posible indefiniciones, ambigüedades y falacias.³⁰

De esta manera, vemos como “...la teología sistemática busca una

27. Cf. *Ibid.*, 260-262.

28. Cf. *Ibid.*, 131.

29. Cf. *Ibid.*, 322.

30. Cf. *Ibid.*, 131.

comprensión, no de los datos, sino de las verdades..."³¹ Así, en el rol de maestros, hay que conducir a hacer evidente las razones que ayuden a entender por qué es verdadero lo que se dice. Es decir, que hay que orientar a un saber que relacione o articule una certeza o enseñanza con sus fundamentos racionales, sin contentarse con invocar o citar autoridades.³²

8) *Evangelizar*: la especialización de la *comunicación* se ocupa de las relaciones entre la teología y las otras ciencias y religiones, de las transposiciones necesarias para poder llegar al corazón de las diferentes culturas y personas sin perder la propia identidad religiosa, y de las adaptaciones para aprovechar los medios de todo tipo que tengamos al alcance.³³

Hay que decir que sin la evangelización, y por eso ella es capital, el tránsito por las funciones y procesos previos sería vano. Al mismo tiempo, hay que considerar que una comunicación que no transite esos pasos previos, no es plenamente madura y seguramente menos eficaz.³⁴

"La Iglesia cristiana es comunidad que resulta de la comunicación exterior del mensaje de Cristo, y del don interior del amor a Dios. Puesto que podemos contar con que Dios concede su gracia, la teología práctica se ocupa de la comunicación efectiva del mensaje de Cristo. Este mensaje anuncia lo que los cristianos deben creer, lo que deben llegar a ser, y lo que deben hacer. Su significación es pues, a la vez, cognoscitiva, constitutiva y eficiente [...] La comunicación supone una comunidad constituida, y recíprocamente, la comunidad se constituye y se perfecciona por la comunicación..."³⁵

2. *Momento comunicativo, didáctica y curriculum*

En primer lugar, puntualizaremos los conceptos de didáctica y *curriculum*. A continuación, haremos precisiones sobre enfoque, diseño y desarrollo curricular. Por último, consideraremos específicamente el diseño curricular de base epistemológica.

Vemos en dicho diseño un conjunto de elementos vinculados que pueden ser un instrumento valioso a la hora de realizar una comu-

31. *Ibid.*, 323.

32. *Cf. Ibid.*, 325.

33. *Cf. Ibid.*, 132.

34. *Cf. Ibid.*, 341.

35. *Ibid.*, 347-348.

nicación desplegada desde un protagonismo ejercido en el recorrido de todas las acciones del método teológico. Es decir, a la hora de afrontar la evangelización haciendo teología, estando atentos a nuestra historia y situación presente, y construyendo o anticipando el futuro.

Nos referiremos en este artículo al diseño curricular en cuestión, principalmente en horizonte de una didáctica general. Para utilizarlo en el contexto de la teología, el lector o interesado deberá articular o vincular las siguientes apreciaciones con los elementos de epistemología teológica que acabamos de presentar.

En una breve definición, podemos decir que la didáctica es la ciencia que estudia y optimiza lo relativo al proceso de enseñanza-aprendizaje y a su implementación. De esta manera proporciona elementos teóricos o modelos orientados a la acción o aplicación. O sea que genera y propone conocimientos siempre referidos a la praxis, buscando principios y técnicas que mejoren el proceder docente y la aprehensión del educando.³⁶

En ese marco general, una didáctica especial tiene por objetivo proporcionar un conjunto de normas o elementos, descriptivos o explicativos, hermenéuticos o interpretativos, que ayuden a afrontar la enseñanza y aprendizaje de una materia en particular.³⁷

Dentro de los contenidos de una didáctica, el *currículum* es uno de los centrales, pues en él se integran muchos de sus otros tópicos o consideraciones teóricas o metodológicas. Al confeccionarlo hay que aglutinar y diferenciar, las consideraciones de la didáctica general y de la especial o propia, según la asignatura y sus destinatarios o receptores. Ocurre que el *currículum* es el conjunto “...de experiencias de aprendizaje sistematizadas, que realizan los alumnos en su actividad escolar”.³⁸ Es un intermediario entre la cultura objetiva y el educando, es el instrumento empleado para organizar las fases a cumplir en el ya mencionado proceso de enseñanza-aprendizaje.

36. Cf. SIGNIFICADOS [en línea], <<http://www.significados.com/didactica/>>, [consulta: julio 2016].

37. Cf. *Ibid.*

38. N. SEMINO, Seminario de Planificación Curricular [informes de Cátedra de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario de la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”. Rosario, 1989]. Ad usum privatum (en adelante citado como SEMINO, Seminario de Planificación) y cf. N. SEMINO, “Un modelo epistemológico para una teoría del currículum”, *Boletín I.R.I.C.E.* 1 (1980) 13-25.

Evidentemente, la ventaja y fecundidad que puede otorgar organizar un conjunto de experiencias a la hora de comunicar o recrear alguien o algo, también puede ser útil o aprovechable fuera de un ámbito escolar. Es en este sentido es que buscamos aprovechar el diálogo interdisciplinar con esta ciencia vinculada a la educación, y que dicho diálogo puede favorecer la Evangelización o dimensión comunicativa de la Teología en general. Nos demos cuenta o no, de hecho, plasmamos una Didáctica al intentar compartir lo creído. Que mejor que intentar aportar a la lucidez del proceso con el cual intentamos poner al servicio y transmitir los tesoros de nuestra fe.

Nos aproximaremos de esta manera, a formular aspectos relacionados con una didáctica especial para la enseñanza de la ciencia teológica. Si bien solo tomamos un aspecto instrumental o de diseño, bien puede considerarse un germen de un tratado más completo a consumir. Es que como decíamos, el *curriculum* o un tipo de *curriculum*, es algo medular, en tanto y en cuanto cristaliza o condensa otros aportes o consideraciones didácticas, que se podrían desarrollar o explicitar a futuro y más allá de lo afirmado en este artículo.

2.1. *Diseño, desarrollo y enfoque curricular*

Retomando lo que decíamos en el subtítulo anterior, aparece en un *curriculum* la materia, la forma de aprenderla y de facilitar el mencionado proceso. De esta manera, plasma la unión de las razones didácticas y las científicas surgiendo de este modo la disciplina. La asignatura o disciplina, que es precisamente una ciencia en cuanto se allana su aprendizaje.

El *curriculum* debe ser fruto de un diagnóstico integral, y dar una respuesta a dicho diagnóstico de situación.

“...El diseño curricular es sólo un bosquejo, croquis, esbozo o esquema que representa una idea [...] Anticipa una realización ideal, es un programa anticipatorio de posibles exigencias. Organiza el aprendizaje sistematizando y secuenciando los obstáculos a salvar por los alumnos mediante las ejercitaciones pertinentes...”³⁹

39. M. GIACOBBE, Enseñar y aprender Ciencias Sociales, Rosario, Homo Sapiens, 1998, 172 (en adelante citado como M. GIACOBBE, Enseñar y aprender).

Cuando los alumnos y educadores ejecutan en el hecho áulico dicha anticipación, se de la etapa del desarrollo curricular. De esta manera, en el diseño se busca prever una acción o trayecto a desplegar, con el fin de que su consumación histórica sea más fecunda y se aproveche educativamente el tiempo.⁴⁰ En tal sentido es importantísimo destacar que el “...docente no puede ser ejecutor de diseños ajenos, tiene que dominar todo el proceso, no solamente cómo aplicar las ideas de otros. Tiene que ser el dueño del esquema, de su plasmación y del resultado final...”⁴¹

Dentro de ese marco general del *currículum*, entendido como esa planificación global del trayecto educativo a desplegar, a grandes rasgos podemos decir que hay vigentes dos principales categorías o concepciones del mismo. Una que lo considera como un instrumento para diseñar un camino casi totalmente pautado y con escasa posibilidad de modificarse. Otra, que lo ve como una herramienta más flexible, con amplia apertura a introducir variaciones en las pautas del itinerario que anticipa o describe. En el primer caso el proceso a desplegar se considera principalmente como algo a predeterminar, mientras que en el segundo es algo que se va a poder re-estructurar en todo momento del recorrido, según el contexto peculiar de cada uno de esos momentos.⁴²

“... Curriculum es un término latino y la acepción que el diccionario reconoce para él alude a todo lo vinculado con las pistas de carreras utilizadas para los gladiadores romanos [...]. Pero en general, el uso más frecuente [...se refería a] “la pista”, el lugar de la carrera. Esta pista no era abierta, era pautada. Era un camino con andariveles, o sea un camino que de algún modo estaba limitado, acotado, sin que pudieran transgredirse los límites. Pero no es ésta la única acepción de este término. También se sabe que Cicerón fue el primero en utilizar la expresión *curriculum vitae* para señalar todo lo que hace a la carrera profesional seguida por una persona. Cuando se alude a los antecedentes personales o profesionales y se hace un listado de las experiencias y las acciones que se han desarrollado en la vida, se habla de *curriculum vitae*. En este caso no se está usando *curriculum* en el sentido de camino pautado... Entonces, hay una forma diferente de entender el *curriculum*: como caminos que se van estructurando con el correr de la vida. Esos que no pueden predeterminarse totalmente, son caminos que se construyen...”⁴³

40. Cf. *Ibid.*, 173.

41. *Ibid.*.

42. Cf. *Ibid.*, 172.

43. *Ibid.*, 171. Remite a I. AGUERRONDO, *El planteamiento educativo*, Buenos Aires, Troquel, 1994, 72.

Aun a riesgo de simplificar podemos afirmar que, en general, el primer tipo de concepción de *curriculum*, se corresponde con aquellos instrumentos que estructuran y prescriben caminos en torno a lograr o alcanzar consecuentes y determinados objetivos. En divergencia, los otros se centran más en la persona e intereses de los alumnos, en su protagonismo en la re-construcción del conocimiento.⁴⁴

Así, dentro de esta clasificación más general que indica dos grandes modos, hay muy diversos tipos de diseños curriculares, que son formalizaciones de distintas teorías referidas al proceso de enseñanza-aprendizaje y a la pedagogía en general. A su vez, dichas teorías y posturas pedagógicas más globales, son o deberían ser coherentes con una concepción total de la educación y una postura ante el hombre. Y en nuestro caso, las grandes ideas que podamos sustentar, también a nivel teológico o pastoral, se hacen efectivas según se concreten o no, a través del desarrollo curricular en el hecho áulico. O, análogamente, a través de la mediación de planificaciones y sucesos pastorales, que podemos analogar al desarrollo y hecho mencionados.

Precisamente se denomina enfoque curricular a ese marco conceptual que fundamenta una teoría integral sobre la educación.⁴⁵ Fundamentación o ideas que, como decíamos en párrafo anterior, hacen referencia a una concepción sobre la enseñanza y el aprendizaje. Y lo hacen, tomando posición en las diversas dimensiones y sistemas de una cultura. Tomando posición religiosa, social y política en lo referido a la forma de considerar a los pueblos y a las personas, de los caminos generales a seguir y de los fines a buscar. Toma de posición en esas dimensiones de análisis pedagógico –antropología, metodología y finalidad–, siempre en relación, a la concreción de esas definiciones, con los símbolos, instituciones y tecnologías de la coyuntura histórica concreta de un pueblo.⁴⁶

En tal sentido, las apreciaciones que ya hemos realizado sobre el deseo humano de conocer y el sustrato antropológico del método teológico en general, y su relación con todas las culturas y con la unidad

44. Cf. GIACOBBE, *Enseñar y aprender*, 172.

45. Cf. *Ibid.*, 172.

46. Cf. DP 389 y R. BARUFALDI, *Filosofía de la Cultura* [informes de Cátedra del Bachillerato en Teología del Seminario Nuestra Señora de Nazaret. San Nicolás, 1991]. Ad usum privatum.

de la fe, son aspectos de enfoque curricular. Aspectos, que nos obligan a una búsqueda coherente, a la hora de proponer instrumentos que nos ayuden a comunicar plasmando dichos fundamentos.

Ocurre que cualquiera que sea la concepción teórica de lo educativo o enfoque curricular, debería siempre sustentar la práctica del que lo asume o sostiene. En busca de esa praxis coherente o que plasme efectivamente las ideas que sostenemos, un diseño curricular es un “...conjunto de prescripciones técnicas que indican cómo se elabora el *curriculum*, qué componentes incluye. [Y que, como queda dicho, surge o debería surgir...] como consecuencia del enfoque curricular que se sustente...”,⁴⁷ y para hacer experimentar dicho enfoque en la práctica concreta o desarrollo curricular.

2.2. *Fundamentación y modelo de base epistemológica*

Sin considerar otro tipo de fundamentos, nos abocaremos ahora a la consideración de la epistemología en general como base de un diseño curricular. Iniciaremos nuestra reflexión para llegar a justificar la interrelación provechosa entre *curriculum* y epistemología definiendo a esta última. De esta forma haremos evidente su aporte central para un desarrollo curricular consecuente con lo ya expresado. Aporte de enfoque curricular que puede hacer más fecundo nuestro diseño o elaboración del *curriculum*, pero sobre todo su plasmación en la realidad.

La epistemología “...consiste en el estudio primordial del conocimiento tal como se da en el punto de partida de la sistematización científica...”.⁴⁸ Es una metaciencia en cuanto que reflexiona acerca de cuál es la estructura lógica de la ciencia. Analiza el modo en que se crea la misma (aún con elementos a-lógicos), sus principios, modos de probar y conclusiones.

A la vez y por ello mismo, indica los límites, valor y posibilidades de la ciencia en cuestión. Detiene su mirada en los procesos (deductivos, inductivos, analógicos), planteos metodológicos y no metodológicos (invención, creatividad, conjeturas), y factores extra-

47. GIACOBBE, *Enseñar y aprender*, 172.

48. H. MANDRIONI, *Introducción a la Filosofía*, Buenos Aires, Kapelus, 1971, 308.

científicos (psicológicos, sociales), que influyen tanto en el procesamiento de los datos como en el dar orden y forma a sus contenidos.

Así, un epistemólogo, centra su atención en cómo se elaboran y sistematizan las afirmaciones científicas. Su interés es ver cómo se sabe en una ciencia más que el saber mismo que proporciona. Nos muestra el recorrido mental o los pasos que despliegan los científicos en la búsqueda y la estructuración del conocimiento. Este estudio puede hacerse en distintos niveles, lo que origina diversas clases de epistemología.

La epistemología, al estudiar lo que es la ciencia, ayuda al docente a ordenar los conocimientos y, desde este orden, a facilitar el acceso del alumno a los mismos. Además destrona a los contenidos de su papel preponderante, pues nos muestra que los procedimientos empleados para llegar al saber son también constitutivo esencial de un campo científico determinado. Este campo o ciencia concreta no es entonces una cuestión de meros contenidos, es ante todo una forma de pensar o proceder mental, una forma de saber. Así, en la transmisión de algún conocimiento científico, desde un enfoque curricular de esta naturaleza, más que en los contenidos -algunas veces caducos-, hay que hacer hincapié, nos parece, en los procesos con los que se formalizan y estructuran los mismos. De este modo los alumnos ejercitan una mentalidad científica y, de esta forma, al recrear contenidos también adquieren la capacidad de crearlos y de construir nuevos saberes. De esta manera, y por esa mentalidad recreadora y creadora, pueden llegar a aprender a pensar más ordenada y sistemáticamente. De este modo se desarrollan más posibilidades de: 1) utilizar el pensamiento como una herramienta a aplicar en relación con cualquier contenido o situación vital que tengan que enfrentar. 2) Ser capaces de ubicar -relacionándola- y de dar valor, a la información que reciban o adquieran, en la estructura de determinada disciplina. 3) Tener un espíritu de sana autocrítica, al asumir más conscientemente, tanto los méritos como los límites de los modos en que se crea y organiza lógicamente un saber. Su resultado no serán diccionarios enciclopédicos y mentes que funcionen con una memoria mecánica, sino personas con mentalidad científica, mucho más que alumnos instruidos. Personas que saben y pueden producir aportes originales desde el dominio de un método determinado. Alumnos que pueden llegar a crear nuevas ciencias y tecnolo-

gías, porque dominan o protagonizan innovadoramente las conocidas, sin absolutizar ninguno de sus componentes.⁴⁹

Hasta aquí he desarrollado aspectos de enfoque curricular que la epistemología proporciona al científico-pedagogo. Es decir, algunos elementos de juicio que le da al educador, al momento de ponerse a pensar la enseñanza de lo que sabe y el aprendizaje de su discípulo. A la hora de elaborar la disciplina con mayor lucidez, al formular qué, cómo y para qué enseñar, desde el valor científico que tenga eso. Ahora, si consideramos a la escuela como la institución que busca la transmisión crítica y científica del saber,⁵⁰ al servicio de la educación integral, pienso que es imperiosamente necesario considerar todo lo anterior en el momento en que se prepara o despliega un *currículum*. También, y siendo consecuentes con lo que ya expresamos, a la hora de diseñar o desarrollar una comunicación teológica, dentro o fuera de ámbito escolar.

La estructura y procedimientos de la ciencia son, entonces, la norma objetiva en la organización del proceso integral de enseñanza-aprendizaje. En esta perspectiva, lo epistemológico bien puede ser el eje articulador, la base o el fundamento de un modelo curricular, enriqueciéndolo muchísimo, sin ser su único condicionante. Porque, además, al confeccionarlo, se deben tener en cuenta, como ya dijimos: la cultura, el medio, lo humano, la psicología, el resto de lo pedagógico y didáctico. Universos que le indican o ayudan a mejorar, sin menospreciar a la ciencia, las posibilidades y propósitos de su aplicación concreta en el aula o en una praxis pastoral.

Para poder realizar y concretar un *currículum* cuya columna vertebral sea la epistemología, es necesario un docente con mentalidad científica y un alumno protagonista, que haga ciencia conforme a las posibilidades de su nivel evolutivo. El y su aprendizaje son el centro de la realidad educativa, al cual se orienta lo demás.

2.3. Componentes del diseño curricular de base epistemológica

Nos parece necesario, para poder prever y facilitar un buen apren-

49. Cf. SEMINO, Seminario de Planificación.

50. Cf. Ibid.

dizaje organizado sobre la base de un saber específico y de su epistemología, tener presente o considerar, al menos, los siguientes elementos en el *curriculum*: 1) principios organizadores, 2) conceptos, 3) contenidos, 4) procesos, 5) situación de enseñanza y 6) análisis de resultados.⁵¹

El centro de este diseño es pensar o crear situaciones de enseñanza, que exijan a los destinatarios de una comunicación, protagonizar los procesos metodológicos de la ciencia cuyos contenidos se desean transmitir. Sin duda el responsable de crear estas situaciones, llámese docente, catequista o evangelizador, para poder pensarlas y hacerlas viable, debe tener dominio de lo incluido en los otros componentes del *curriculum*. Pero el éxito se juega en saber provocar o suscitar esas situaciones centradas en el protagonismo individual y colectivo de los receptores o educandos. Estas afirmaciones por si solas hacen evidente lo útil que puede ser este diálogo con la didáctica, a la hora de anticipar y plasmar situaciones pastorales en base a los procesos fundamentales del método teológico. Es decir, en base a la vivencia, sobre todo, del compartir e interpretar, en forma comunitaria y personal, y colaborando a lograr que el pueblo evangelice al pueblo.

A continuación y volviendo al contenido específico del presente subtítulo, precisaré en qué consiste cada uno de esos seis componentes o elementos constitutivos del diseño curricular de base epistemológica, cómo se procede en la elaboración de los mismos y cuáles son las relaciones que tienen entre sí. Esta funcionalidad dada por dichas relaciones, está al servicio del docente que emplea el *curriculum*. O sea, en definitiva, a servicio del aprendizaje operativo o procesual del alumno, y por lo tanto, es una sistematización posible de modificaciones. Al igual, por otro lado, que la cantidad de elementos o componentes del diseño, que pueden también variarse en función de ese aprendizaje operativo, y de las experiencias previas del que utilice el diseño.

1) Los *principios organizadores* son generalizaciones que estructuran el saber propuesto y posibilitan una comprensión global del mismo. Se "...*ubicar en el nivel epistemológico-científico. Indican relaciones entre conceptos y/o conexiones entre hechos o fenómenos...*".⁵² De

51. Cf. W. DARÓS, *Epistemología y Didáctica*, Rosario, Matética, 1983, 573 y N. SEMINO, "La estructura funcional del curriculum como tecnología de enseñanza", *Boletín I.R.I.C.E.* 6 (1980) 80-85.

52. GIACOBBE, *Enseñar y aprender*, 173.

esta manera, hacen evidente la estructura interna y la organicidad de los contenidos de un campo científico determinado. “...*Todo principio organizador es una aseveración o una hipótesis que, como tal, debe ser demostrada lógicamente...*”.⁵³ Si son hipótesis formulan predicciones. Si son aseveraciones, pueden tener un carácter explicativo (el sujeto contiene implícitamente al predicado) o ampliativo (el sujeto no contiene al predicado total o parcialmente). Los principios en cuestión se enuncian con oraciones bimembres de tipo existencial. Para su elaboración y expresión se puede proceder por deducción (se parte de otras generalizaciones) o inducción (se observa y experimenta).

2) Los *conceptos* se sitúan en el nivel lógico-científico y derivan del principio organizador. A la vez, se precisa la asimilación de los mismos para llegar a comprender al principio correspondiente. El docente, conocedor de la disciplina, es quien debe seleccionar cuáles son los conceptos imprescindibles para que el alumno pueda concretar dicha comprensión. “...*Cada concepto es una construcción mental que hace referencia a un objeto... Es una idea, entendida como la representación mental de la cosa...*”.⁵⁴ La cosa u objeto puede ser real, existe en la realidad, o de pensamiento, su ser se da en la mente. Se trabaja con ellos teniendo en cuenta su comprensión (lo que connotan: poseen notas esenciales que los caracterizan) o su extensión (lo que denotan: entes en los cuales se realizan). Se enuncian con un término o palabra (mejor), o en breve oración unimembre y son resultado de la actividad mental. A su vez, organizan la comprensión y son instrumentos o categorías de indagación. Hay conceptos fundamentales y necesarios. Estos últimos, si bien secundarios, llevan a entender mejor los anteriores o principales. Hay que presentarlos jerarquizados y, como decíamos y conviene reiterar, seleccionar sólo los que son estrictamente indispensables para abordar cada principio organizador.

3) Los *contenidos* constituyen la última unidad conceptual o temática en este modelo de *curriculum*. “...*Corresponden al nivel científico-lógico...*”⁵⁵ y conforman la materia. Son precisamente los temas que componen el programa escolar a compartir. La selección, secuencia y organización de los mismos, son fundamentales en la elaboración de una disci-

53. Ibid..

54. Ibid..

55. Ibid..

plina. Por medio del trabajo sobre ellos se ejercitan los procesos de la ciencia y se cumplen las fases del aprendizaje. Además, el camino procesual concretado en base a los contenidos, permite asimilar los conceptos necesarios para llegar a comprender o acceder a los principios organizadores. En el aspecto lingüístico son enunciaciones que pueden tener distintas características estructurales (oraciones unimembres o bimembres).

En este elemento, es también muy importante la pericia e idoneidad del maestro para seleccionar muy bien los contenidos. Ocurre que por medio de muchos temas o contenidos es posible asimilar idénticos y específicos conceptos. Pero es muy necesario elegir sólo los contenidos mínimos y suficientes para abordar tales conceptos, en el menor tiempo posible, y para dar más lugar a lo principal: el aprendizaje operativo de los receptores.

4) Los *procesos* se ubican o corresponden a dos niveles: por “...*un lado, al referirse a la operatoria de la disciplina, se instalan en la lógica-metodológica... y por otro, se ubican en el nivel psicológico de producción de actividades mentales...*”⁵⁶ O sea, que forman parte del método de la disciplina, y son entonces operaciones lógicas que se corresponden con pasos de un tipo de razonamiento. Y, además, se sitúan en la psiquis, según el nivel evolutivo de los educandos, y en tanto productora de actividades o fases necesarias para que se dé el aprendizaje. El aprendizaje tanto en lo referido a obtener conclusiones como resultados operativos. Conclusiones y resultados, vinculadas y vinculados respectivamente al campo de estudio y método de una ciencia.

Se denominan acciones o actos cada una de esas actividades con las que la mente avanza en el camino que se recorre al hacer ciencia. Son acciones interdependientes y tienen un orden temporal o secuencia. Es decir que las precedentes condicionan, orientan y/o digieren las posteriores. Este encadenamiento no casual y lógico, conforma un proceso mental propio de la investigación científica. La finalización de dicho proceso da lugar a un resultado de la ciencia. Este es un logro o nivel teórico que, a su vez, o desencadena nuevas acciones y procesos de investigación, o se aplica prácticamente.

No interesan en esta propuesta, las acciones o procesos aislados

56. Ibid..

(de hecho, pueden darse de este modo, cuando hay una mala enseñanza); sino que se llegue a saber o se logre trabajar con un método en su totalidad. Tengamos presente que método, al menos en forma sumaria, es precisamente de lo que venimos hablando, y según lo hemos definido al comienzo de este artículo.

Como ya afirmamos, todo el currículum de base epistemológica tiende a este núcleo en el cual se acentúa -sin caer en formalismos ni alejarse de los problemas vitales de los alumnos- el aspecto formal o procesual de la disciplina. Si relacionamos con lo ya expresado del dinamismo intencional y consciente de los seres humanos, los educandos deben recorrer las acciones y procesos que les permiten recibir información, reflexionarla, organizarla y proyectar su sí mismo, criticando, elaborando y creando. Deben ir de los primeros procesos mencionados hacia los últimos, operando siempre según sus posibilidades y dentro del contexto del método de una determinada disciplina. Método que, en el caso de la teología, conviene hacerlo presente y recordarlo en este momento, ya que consume su cadena de operaciones o procesos en la apertura y docilidad humana a la obra del Espíritu Santo.

5) En relación estricta con lo anterior, el docente, conocedor de la dinámica operacional interna de la ciencia, al anticipar, formular y conducir la *situación de enseñanza*, debe considerar qué procesos psicológicos debe vivir el alumno, según su nivel evolutivo, para experimentar y llegar a dominar la dinámica de la disciplina que imparte. De esta manera, se podrá producir una simbiosis entre los procedimientos científicos, y el modo colectivo o personal que tenga cada grupo o protagonista de concretarlos. Esta simbiosis, a la vez, estructurará cada uno de esos procedimientos. Justamente, mediante la casi artística creación de una situación de aprendizaje apropiada para cada destinatario comunitario o singular, se buscará facilitar esa vivencia y simbiosis fecunda.

Así, y recapitulando, la “... *situación de enseñanza son las actividades de la clase que, acordes con la situación de aprendizaje [que especificamos en párrafo anterior], permiten al alumno acceder al conocimiento por medio del desarrollo [o vivencia] de los procesos que se corresponden con el método que utiliza la ciencia respectiva...*”⁵⁷

57. Ibid., 173-174.

Es uno de los constitutivos destacados de este *currículum*, pues anticipa el momento en el cual el alumno va a actuar con su estilo propio, acompañado por el profesor o facilitador. Es el momento del alumno y su aprendizaje protagónico, centro al cual se orienta la creación de situaciones, que le permitan hacer ciencia y comprender su operatoria, conforme a su maduración concreta. Esas actividades de clase propuestas permiten al alumno, como decíamos, además y por medio del desarrollo y aplicación del método de la disciplina, acceder a los contenidos de la misma. El docente o responsable cumple su rol de facilitar todo lo anterior, previendo la utilización de los recursos y medios concretos que sean oportunos. Debe poner toda su capacidad en la elaboración de situaciones óptimas para los destinatarios, sean integrantes de un curso o miembros de una comunidad pastoral. Estas exigencias hacen que se requiera de mucho trabajo del educador, catequista o agente evangelizador, antes de llegar a la situación áulica o de comunicación pastoral en general. Trabajo o esfuerzo que vale la pena pues, sin duda, colaborará a hacer más productiva y placentera la labor de cualquier educando. La labor de cualquier receptor, en búsqueda de un aprendizaje o asimilación más fecunda según lo especificado, y al concretarse la situación de transmisión. Al desplegarse una comunicación, y cualquiera que sea su índole: formal o informal, escolar o extraescolar, pastoral o fuera de esta especialización funcional de la teología.

6) El “...*análisis de los resultados es la apreciación, por medio de instrumentos adecuados, de las metas alcanzadas por el alumno...*”.⁵⁸ Así, se miden, utilizando distintas técnicas, los procesos adquiridos, los contenidos aprendidos y los resultados alcanzados por los alumnos. Especialmente interesan los niveles de desarrollo de su operatoria cognitiva, de su aprendizaje procesual, que en relación con lo que afirmábamos antes, debe constatarse mediante el trabajo con un método. Es decir que, en coherencia con lo que ya decíamos, no se evaluará el uso de los procesos en forma parcializada, sino dentro de un marco general indicado por el método del campo de estudios correspondiente (en nuestro caso, el teológico). Así, en este sector del *currículum*, el docente especifica criterios, instrumentos y situaciones adecuadas para medir lo anterior en sus educandos. Se hace especialmente necesaria una evaluación diagnóstica inicial, para conocer el nivel operatorio en dicho momento.

58. Ibid., 174.

De este modo se podrán elegir los procesos que más necesitan desarrollar, dentro de los significativos o nucleares de la disciplina.

Además, esa evaluación inicial, es el único modo de poder analizar los niveles de evolución alcanzados posteriormente. Al considerar estos niveles, el análisis de resultados en los alumnos, se constituye en una medición indirecta de la eficiencia de la enseñanza y de la tarea del docente, en cuanto facilitadora del aprendizaje operatorio.

3. Un modelo para evangelizar, aporte para las transmisiones teológicas

Considero que la difusión del modelo estudiado puede colaborar en el encuentro de soluciones a problemas actuales y generales de nuestro sistema educativo. Tales como interdisciplinariedad no concretada y/o exceso de materias, u otros problemas semejantes. Problemas, que si bien no en todos los casos tienen igual profundidad y grado de manifestación, existen y tienen una de sus raíces en el manejo inadecuado de los contenidos. Ocurre que la epistemología tomada como base o fundamento, en contraposición, exige y garantiza, una adecuada selección de conceptos y contenidos a comunicar. De este modo se presenta como una gran ventaja en comparación con otros tipos de diseños curriculares; y de una utilidad a no menospreciar, dada la desventaja que provoca la superpoblación de temas, o la demasiada acentuación en la transmisión solo nocional o conceptual –en el mejor de los casos– de ellos. Transmisión que debe darse por supuesto, pero sin descuidar desde esta perspectiva que sostenemos, el priorizar y dar lugar a la adquisición –por parte de los educandos– de los procedimientos concretos de una ciencia.⁵⁹

En el ámbito de transmisión teológica en cualquier nivel del sistema educativo, valen las consideraciones anteriores. Más aún en el superior o universitario, en el cual la especializaciones por campo de investigación de los datos, y por materias o comunicación de los resultados obtenidos al investigar, puede reelaborarse o enriquecerse por mediación de las especializaciones funcionales que hemos descripto. Especializaciones funcionales

59. Cf. L. CHITARRONI, *Diseño curricular de base epistemológica para la Educación Física*, Trabajo Final del Seminario de Planificación Curricular de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario de la Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, Rosario: [s/d], 1991.

que, como ya afirmamos, además de mostrar la unidad o interdependencia entre la interpretación de los datos y la comunicación de lo obtenido, pueden ayudar, si consideramos sus procesos nucleares, a trabajar interdisciplinariamente a nivel de operatoria metodológica (especialmente cuando se enseñe teología en facultades que no sean de teología).

Al sugerir el diseño curricular en cuestión, tenemos presente que en una comunidad de fe sana, enraizada en la Escritura y en la Tradición, se pueden desvelar nuevos modelos, referidos tanto al ser como a la misión del Pueblo de Dios, que son indisociables. Modelos que ofrecen oportunidades, pero que en coherencia con lo que venimos expresando, como “...*todo conjunto de categorías mentales es necesariamente limitada e insuficiente para captar [o compartir] el misterio insondable acerca del cual trata la teología. Por consiguiente...*”,⁶⁰ y por estos motivos, nuestra propuesta no pretende, ni puede ser apodíctica. Es para nosotros siempre necesaria, a todo nivel, la existencia de la pluralidad y de un diálogo, que a la vez legitime y relativice las diferentes posiciones.

Tratamos de concretar así, dentro de la peculiar temática de nuestro artículo, algunos aportes para beneficio de nuestra entrega a Dios y al prójimo en el servicio evangelizador. Aportes que ayuden a protagonizar comunicaciones inculturantes o centradas en el protagonismo del receptor.

“...En el campo de la teología, los modelos deben ser vistos en el horizonte de lo misterioso, de la experiencia no objetiva de la gracia, de la cual surgen y por la cual deben, en retorno, ser vitalizados. [...Pues...], solamente la experiencia de la gracia, o dicho en otra terminología, la iluminación profunda del Espíritu Santo, proporciona al hombre el tacto y la discreción suficientes para que pueda evaluar los límites y las diferencias de los modelos”.⁶¹

Más aún, la iluminación del Espíritu Santo es necesaria para que se puedan valorar y recrear los elementos o criterios de un modelo, que intenta aprovechar una potencia u ocasión, como es el caso del que proponemos en diálogo con la Didáctica.

En consecuencia, nuestro aporte o propuesta, en tanto modélica, y además de lo que ya hemos puntualizado a nivel procesual y temáti-

60. A. DULLES, *El oficio de la Teología*, Barcelona, Herder, 2003, 67.

61. A. DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1975, 89.

co, y en coherencia con eso, requerirá de esa iluminación o apertura a la gracia de las o comunidades o personas que desearan utilizarla. Apertura necesaria para el intento de implementar un modelo, según las concretas circunstancias de cada particularidad colectiva o individual. Apertura imprescindible para dejarse convertir por el Amor de Dios, y con sabiduría poder reformular y aprovechar todo en forma inculturante, según cada situación peculiar.

En una praxis pastoral consecuente con lo expresado, el *curriculum* de base epistemológica centrado en los procesos del método de la teología; es decir, en la vivencia de dichos procesos por parte del receptor de la comunicación, puede ser útil para favorecer el recorrido de los procesos del método teológico en forma comunitaria. Para, desde dicho recorrido, en el roce con los hermanos, poder enriquecer el círculo que va de lo histórico a la encarnación, formulación y expresión de lo creído, y viceversa. Pensamos que, cuanto más se protagonicen esas acciones metodológicas en forma comunitaria, más fecundo será el aprovechamiento de la dimensión comunicativa o pastoral de la teología. Mayor será la fecundidad desde y de esta especialización y su acción fundamental, al dar lugar al pueblo, incluso al transitar los otros procesos nucleares del método de dicha ciencia (correspondientes a sus demás especializaciones funcionales).

La clave a nivel pastoral, nos parece, está en dar el mayor protagonismo posible al pueblo, que es propiamente el sujeto inculturante. Sujeto colectivo que, además, nos parece, nunca debería desaparecer del horizonte del teólogo profesional o de quiénes se preparan para ejercer ese servicio.

Pretendemos entonces aportar a hacernos cargo crítica y lúcida-mente en cuanto a qué y para qué comunicar. Y, sobre todo, en cómo o de qué manera hacerlo, para que no se contradiga con esto último aquello que se desea compartir. Nuestro propósito en esta colaboración es aportar fundamentos didácticos, para que el mensaje esté también dado por la forma de comunicar.

LEANDRO HORACIO CHITARRONI
FACULTAD DE TEOLOGÍA- UCA
05.05.2017/06.08.201

“Teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos...”
(Hb 12,1)

Figuras de santidad en el santo pueblo de Dios en Argentina **Curso de reflexión teológico-pastoral sobre la santidad** **evangelizadora entre nosotros**

El segundo Curso de extensión de este año 2018 (el primero, sobre la reforma *en y de* la Iglesia, había tenido lugar en junio) se dio en cinco sesiones, los jueves 7, 14 y 28 de septiembre y 5 y 12 de octubre, en la Sede de nuestra Facultad, en el horario habitual de 10:00 a 12:30.

En esta ocasión, la propuesta era hacer una lectura *histórica, espiritual, pastoral y teológica* de *algunas figuras de la santidad evangelizadora* en momentos y lugares de nuestra historia para reconocer el Sopló del Dios viviente en estos testigos, amigos e intercesores, acrecentar el deseo de una vida plena en Cristo, distinguir rasgos peculiares de la Iglesia peregrina en la Argentina y contribuir a comunicar la alegría del Evangelio.

Para desplegar esta propuesta, a partir de una introducción sobre el sentido de las “figuras” de santidad, se han presentado varias de éstas, procurando cubrir los más variados aspectos. La riqueza de este testimonio plural y la reflexión sobre el mismo, no tan común en nuestro medio, quedó bien evidenciada al presentar en cada sesión dos figuras (en un caso, tres) que, en diversas épocas, encarnaran estados de vida o vocaciones afines. Cada una de las figuras fue presentada por

invitados especiales, que no sólo mostraban su competencia académica, sino que transmitían sobre todo su profunda comunión espiritual y eclesial con sus “amigos y amigas” en los caminos del Espíritu.

Buenos Aires y el interior del país, desde los tiempos de la Colonia hasta nuestros días, obispos, presbíteros, religiosos y religiosas, laicos... nos mostraron y recordaron nuestra vocación común y universal a la santidad en el Pueblo santo de Dios, en el cual todos somos llamados a vivir la radicalidad de las bienaventuranzas.

Como dijera en la Misa de Todos los Santos de 2015 nuestro papa Francisco: “[Las bienaventuranzas]: éste es el camino de la santidad, es el mismo camino de la felicidad. Es el camino que ha recorrido Jesús, es más, es Él mismo este camino: quien camina con Él y pasa a través de Él entra en la vida, en la vida eterna. *Así han hecho los santos*, que nos han precedido en la patria celestial. Ellos nos acompañan en nuestra peregrinación terrena, nos animan a ir adelante.”

La concurrencia a las sesiones, a partir de un grupo permanente, fue variada, notándose las diversas afinidades espirituales y eclesiales con las figuras presentadas. Particularmente significativos y emocionantes resultaron los testimonios cercanos, vívidos y apasionados de muchos participantes que habían conocido (¡incluso familiares!) a los testigos presentados en cada sesión. Juntos, nos hacían “palpable” la experiencia del paso de Dios, a través de ellos, por nuestra historia concreta.

Nos quedamos con la sensación de que debemos seguir por este camino. Hay mucha “santidad” discreta y, aun cuando las intuiciones son certeras, parece todavía insuficiente lo que de toda esta gracia se ha incorporado en la reflexión pastoral y teológica en nuestra Iglesia en Argentina. Damos gracias a Dios porque la experiencia resultó valiosa; así lo compartieron quienes la pudieron aprovechar.

El detalle de los encuentros resulta elocuente:

**1. Presentación: figuras de la santidad encarnada
y el testimonio laical de Enrique Shaw**

Mons. Dr. Víctor Manuel Fernández

Jueves 7 de septiembre

2. En Luján: el negro Manuel y el padre Salvaire

Mons. Dr. Juan Guillermo Durán

El Cardenal Eduardo Pironio

Pbro. Lic. Pablo Etchepareborda

Jueves 14 de septiembre

3. En la Patagonia: los salesianos y Ceferino Namuncurá

Lic. Marcos Vanzini

San Luis Orione y el carisma orionita

Pbro. Lic. Santiago Solavaggione

Jueves 28 de septiembre

4. Desde Santiago: la beata Mamá Antula

Mario Aurelio Cardenal Poli – Mons. Dr. Ernesto Giobando S.J.

Religiosas argentinas contemporáneas:

Hna. Martha Pereyra Iraola y Hna. Ernestina Ramallo

Hna. Lic. Josefina Llach

Jueves 5 de octubre

5. En Córdoba: el santo cura Brochero

Mons. Lic. Santiago Olivera

El padre obispo Jorge Novak

Lic. Luisa Ripa

Jueves 12 de octubre

GERARDO JOSÉ SÖDING

Gregorio de Nisa y sus fuentes filosóficas

Entre los días 25 y 26 de octubre de 2017 se llevó a cabo en los claustros de la Facultad de teología de la UCA un *workshop* académico sobre “Gregorio de Nisa y sus fuentes filosóficas”. El mismo estuvo coordinado por los profesores Dr. Francisco Bastitta (Profesor de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval. Teología de la UCA), Pbro. Dr. José Carlos Caamaño (Profesor de Dios uno y Trino y Proseminario de investigación sobre los Capadocios. Teología. UCA) y Pbro. Dr. Hernán Giudice (profesor de Patrología. Teología. UCA). Contó, además, con la presencia de académicos, alumnos de pregrado y postgrado de la Facultad de Teología de la UCA, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y del Instituto Teológico de Córdoba (ITEC).

Estas jornadas-taller tuvieron un importante antecedente en el X° Seminario de Estudios Patrísticos realizado a fines de agosto en la PUC. A partir de las ponencias y los diálogos suscitados con motivo de las investigaciones que se vienen realizando sobre el obispo de Nisa surgió la idea de seguir profundizando en sus fuentes.

En la primera sesión preparada por el Dr. Francisco Bastitta se abordó la temática: “Relación alma-cuerpo y unión hipostática en Gregorio de Nisa”. En esa oportunidad se trajo a la memoria el lugar de los estudios filosóficos clásicos en las escuelas cristianas primitivas y el modo de acceso y manejo del pensamiento de los autores griegos. A modo de ejemplo, baste recordar el testimonio escrito por Gregorio Taumaturgo con respecto a su experiencia en la escuela dirigida por Orígenes: “...*esti-*

maba que filosofáramos, recogiendo con todo esmero los escritos todos de los filósofos y poetas antiguos, sin rechazar ni reprobar ninguno...” (GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del Maestro cristiano*, 151).

Luego se realizó una actividad en grupos donde a través de una selección de textos del obispo de Nisa se los comparó con algunos autores griegos tales como Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Hierocles, Plotino y Porfirio. A partir de ello se discutió sobre sus posibles dependencias, trabajando directamente con las obras en su original griego y en traducciones al español. Al finalizar la reunión se compartieron impresiones desde las perspectivas de investigación de los participantes encontrando valiosos aportes para la antropología y la cristología actual desde la convergencia de las fuentes griegas y cristianas. Se rescató la importancia del modo de la unión del alma y cuerpo en el sujeto antropológico y de la naturaleza humana y divina en Cristo a partir de la Teoría de las Mezclas y cómo ella fue entendida. En ese sentido se resaltó la antropología integral del niseno y su concepción cristológica que adelanta lo que después será una definición dogmática en Calcedonia.

En la segunda sesión se realizó una exposición de los temas de investigación por parte de los participantes del *workshop* a alumnos de la Facultad de Teología, en el marco del curso de Patrología y del Proseminario teológico sobre los Capadocios.

En un primer momento el Pbro. Mgter. Alejandro Nicola (PUC-ITEC) presentó la vida y obra de los Padres Capadocios haciendo hincapié en el aporte teológico de cada uno de ellos. Luego a partir del análisis de un fragmento del texto de San Gregorio de Nisa de las Homilías sobre el Cantar de los Cantares fue señalando aspectos hermenéuticos y metodológicos en la investigación sobre aspectos de la corporalidad eclesial en dicho autor.

En un segundo momento el Pbro. Dr. Juan Francisco Pinilla (PUC) rescató elementos propios del lenguaje simbólico introducidos por los Padres de Oriente (Orígenes, Capadocios, Dionisio, entre otros) y que han influenciado toda la mística cristiana, particularmente mostrando eso mismo, en San Juan de la Cruz y Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). De esa manera se rescató la utilización del símbolo como ayuda a una nueva definición de la realidad desde una experiencia vital y que siempre se manifiesta en un lenguaje transformador de la conciencia.

Por último, el Dr. Francisco Bastitta (UCA) mostró la manera singular de San Gregorio de integrar el concepto de *eros* proveniente del platonismo como deseo apasionado al concepto de *agape* neotestamentario como donación interpersonal. De esa manera se puso en evidencia cómo el *eros* es el *agape* que se intensifica. Siendo fiel a Platón mismo donde llega a la contemplación de la belleza misma, el Niseno va más allá todavía. Así puede establecerse un trayecto que va desde el Banquete de Platón al Comentario al Cantar de los Cantares de Gregorio. Esto es posible en un marco donde fundamentalmente se tiene presente la valoración positiva que el autor realiza sobre la libertad humana. Y así como ha repetido tantas veces una experta conocedora del pensamiento niseno la Hna. Dra. Anneliese Meis (PUC) puede llegarse a una de las más altas consideraciones de la teología de Gregorio en su escrito sobre el Alma y la *Resurrección* “...*el conocimiento se vuelve amor.*”

Los participantes del taller, profesores y estudiantes de grado y posgrado aceptaron con entusiasmo la propuesta. Se vivió un diálogo fecundo de intercambio y enriquecimiento mutuo. Valoraron especialmente el trabajo con las fuentes en griego y con sus traducciones, estableciendo puntos de continuidad y de divergencia entre los filósofos de escuela y el Niseno. Muchos se mostraron sorprendidos por los puntos de contacto con sus propios temas de estudio e investigación, aunque estos se encontraran muy distantes cronológicamente del período patrístico.

Como conclusión se evaluó muy positivamente la realización de estas jornadas-taller que contribuyen a la difusión y conocimiento de los Padres de la Iglesia. Permiten adquirir buenas herramientas para la aplicación de una correcta metodología de exégesis patrística. Generan un espacio de intercambio de investigaciones que promueven la colegialidad académica. Y por último se destacó la fecundidad y mutua implicancia del diálogo entre filosofía y teología en los autores antiguos que deja atrás viejas y mutuas desconfianzas entre estos dos ámbitos del saber.

FRANCISCO BASTITTA

Nueva etapa del Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología (ININTE)

El Instituto de Investigaciones Teológicas de Facultad de Teología de la UCA, creado en 1996, durante el decanato de Mons. Ricardo Ferrara, se abre ahora hacia una nueva etapa para dar un impulso renovado a la investigación institucional de la Facultad. Este documento, elaborado en diálogo con el Decanato, el Consejo Académico y el Claustro de profesores en general, se orienta a señalar ejes y caminos de investigación en continuidad con la tradición científica de la Facultad.

En primer lugar, hacemos sucintamente memoria de cómo se ha desarrollado la investigación en nuestra Facultad desde sus inicios hasta la actualidad. Seguidamente presentamos los dos ejes temáticos que la Facultad propone para la investigación institucional en el trienio 2017-2019. Se enumeran también una serie de medios para fomentar la investigación. Uno de dichos medios es el Concurso ININTE para profesores e investigadores de la Facultad, cuyas bases se presentan en detalle, y que, al momento de entrega de este documento, ya había recibido cuatro proyectos para su evaluación. Por último, cada uno de los Grupos de Investigación activos en la Facultad presenta un breve informe de sus actividades en el último tiempo.

1. Breve recorrido histórico de la investigación en nuestra Facultad de Teología

1.1. La creación de la Facultad de Teología: inicio de un diálogo entre la teología y la cultura (1915-1957)

La creación de la Facultad de Teología en 1915 respondió a la necesidad de dar un mayor nivel a la formación sacerdotal y fomentar el diálogo de la fe con la cultura, en tiempos en los cuales la teología había quedado reducida a la formación de los seminaristas. Esa intención inicial fue el fundamento de una rica producción científica que mostraría sus frutos progresivamente y, de forma más sistemática, a partir de 1957.

1.2. La investigación de la Facultad se canaliza principalmente a través de la creación de la Revista Teología (1962) y otras publicaciones de la Facultad (1957-1996)

En 1957 el clero de Buenos Aires comenzó a asumir la conducción de la Facultad. Profesores como Jorge Mejía, Lucio Gera, Ricardo Ferrara, Carmelo Giaquinta y Rodolfo Nolasco, y, un poco más tarde Miguel Mascialino, Rafael Tello, Pedro Geltman, Jorge Machetta, Eduardo Briancesco entre otros, se destacaron por hacer de la investigación una prioridad en su vida académica. Este grupo fundacional sentó las bases de la investigación en nuestra Facultad. La aparición en octubre de 1962 del primer número de la revista “*Teología*”, en el mismo mes en que se inauguró el Concilio Vaticano II, fue la muestra más palpable de esta búsqueda. Precisamente esta publicación fue la manera en la que el trabajo investigativo personal se canalizaba en un medio institucional.

Sin embargo, no existía un ámbito que aunara la investigación como una preocupación de la Facultad como tal, concentrada en la labor docente de la enseñanza. Los preciosos frutos de esta etapa se fueron dando gracias al impulso y sostén personal antes que al institucional. En las décadas siguientes al Vaticano II muchos otros profesores de la Facultad se destacaron por la seriedad y la profundidad de sus

investigaciones acrecentando así la tradición científica de la Facultad. Las expresaron a través de numerosas publicaciones de todo tipo tanto en ámbito local como internacional.

1.3. La Facultad de Teología aúna la investigación institucional a través del Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE) (1996-2008)

En 1996 Mons. Dr. Ricardo Ferrara fue elegido como decano de la Facultad. Su elección señalaba una dirección: elevar el nivel académico de la vida de la Facultad, y en ese marco, estimular la investigación teológica. Pronto se advirtió la necesidad de encontrar un medio institucional a través del cual canalizar esta rica tradición de investigación para continuar promoviéndola y apoyándola. Esto llevó a constituir el *Instituto de Investigaciones Teológicas* (ININTE) en octubre de 1996 por el Consejo Académico, cuyo funcionamiento y reglamentación fueron aprobados por el Consejo Superior de la Universidad el 27 de noviembre de 1996. Se eligió como primer director a Lucio Gera.

La creación del ININTE respondió a la necesidad de atender al objetivo principal de la Facultad: la investigación científica;¹ la cual había quedado, en parte, institucionalmente relegada debido a las crecientes demandas exigidas por su finalidad docente.

Entre las razones que se consideraron se destacan:

1. Que la finalidad primera de una Facultad de Teología es “cultivar y promover, mediante la investigación científica, las propias disciplinas”.² Ella en la Universidad Católica “desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón”.³

2. Que en la Facultad hay tareas de investigación que exceden el área de sus cátedras y departamentos y cuyo ámbito más propicio es el de un Instituto dedicado a la investigación.⁴

3. Que “los Institutos de Investigación de las Facultades cumpli-

1. Estatutos art. 2

2. Const. Apost. “*Sapientia Christiana*” art. 3 / § 1.

3. Const. Apost. *Ex Corde Ecclesiae* n° 19.

4. art. 23 de la *Ordenanza IV/C* de los *Estatutos UCA*

rán en ellas la finalidad de promover: a) la pura investigación o estudio intensificado y determinado de temas propios de las ramas del saber que en ellas se cultiva; b) la investigación destinada a posibilitar, en servicio de la comunidad, la aplicación práctica de sus resultados; c) la complementación de la docencia”.⁵

4. Que “compete al Consejo Académico de la Facultad de Teología establecer Institutos según las necesidades de la Facultad, de conformidad con el Consejo Superior y la Administración de la UCA”.⁶

El *Instituto de Investigaciones Teológicas*, dependiente del decanato de la Facultad, promovió la investigación principalmente a través de los siguientes medios:

1. *Seminarios Intercátedras*, cuya finalidad consistió en agrupar a los profesores de diferentes cátedras de la Facultad en torno de la investigación de un tema que respondiera al interés común de la Facultad y pudiera ser un ámbito de actualización y diálogo. La investigación en la ciencia teológica y el diálogo con otras ciencias, el intercambio entre las distintas cátedras y la formación permanente de sus profesores fueron sus objetivos prioritarios.⁷ El primero de estos seminarios tuvo como tema principal la “Hermenéutica Teológica” tratada en los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica y en la Comisión Teológica Internacional.⁸ Las crónicas de la Facultad en la revista “Teología” dan testimonio de la vivacidad de los seminarios.

2. *Grupos de Investigación*: tienen como finalidad y metodología a) fijar un tema de investigación, b) ver los distintos accesos al tema y cada uno de los miembros del grupo abordar uno de ellos, c) intercambiar las conclusiones personales en el debate grupal, de tal modo de enriquecerse con el doble tópico: personal y grupal. d) Volcar lo investigado en publicaciones, seminarios, etc. Su funcionamiento es animado por el servicio de coordinador.⁹ El primero de estos Grupos

5. *Estatutos UCA/ D/III/a*

6. *Estatutos de la Facultad de Teología* art. 17/8; Cf. *Estatutos UCA* art. XVI y XXIII.

7. Cf. R. FERRARA, “Presentación”, *Teología* 71 (1998) 5-6.

8. Una contribución de este seminario apareció en la revista de la Facultad: A. ZECCA, “La interpretación teológica de los dogmas. Entre la verdad y la historia” *Teología* 69 (1997) 71-96; mientras que las otras tres fueron publicadas en el libro homenaje a Lucio Gera: R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.

9. Cf. Art. 4 de la Reglamentación.

de Investigación fue *Literatura, estética y teología*, que se conformó en 1998 y continúa con sus actividades hasta nuestros días.

En este ámbito nacieron nueve Grupos de Investigación, muchos de los cuáles, continúan activos hasta el presente:

- *Seminario Permanente de Literatura, Estética y Teología*. Coordinadora: Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo (funciona desde 1998 hasta la actualidad).
- *Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología*. Coordinador: Pbro. Dr. Lucio Florio. (continúa en actividad).
- *Seminario de Investigación: “Judíos y cristianos en los procesos culturales del mundo helenístico-romano”*. Coordinador: Pbro. Lic. Hugo Safa. (funcionó hasta el año 2013).
- *Grupo de Práctica de la investigación teológica para estudiantes de posgrado*. Coordinador: Pbro. Gerardo Söding. (activo hasta 2013).
- *Grupo de Investigación y reflexión sobre la Cultura Popular actual*. Coordinador: Pbro. Dr. José Carlos Caamaño. (funciona desde 2008 hasta la actualidad).
- *Grupo de Diálogo e investigación Cristológica*. Coordinador: Mons. Dr. Pablo Sudar. (activo hasta 2013).
- *Grupo de Investigación sobre Acompañamiento espiritual y representaciones de Dios*. Coordinadora: Dra. Virginia Azcuy. (activo hasta 2009).
- *Grupo de Investigación: “Teología Urbana. Prácticas de Espiritualidad en ambientes urbanos (Buenos Aires y Rosario)”*: Coordinadora: Dra. Virginia Azcuy. (desde 2010 hasta la actualidad).
- *Grupo de Investigación: “Historia y perspectivas de la Teología en Argentina” (activo desde 2010 hasta la actualidad)*. Coordinador: Pbro. Dr. Carlos María Galli, Pbro. Dr. Omar Albado.

3. *Dedicaciones especiales de Profesores*: este régimen docente,

creado en la Facultad en 1996, se orientó a un mayor compromiso por parte de algunos profesores, preferentemente Estables - Ordinarios y Extraordinarios - y con cátedras a su cargo. En analogía con categorías del resto de la UCA, las dedicaciones se dividen en tres grupos: 1) tiempo completo, 2) tiempo medio y 3) tiempo parcial. Son dedicaciones de carácter mixto - lo cual es único en el conjunto de la Universidad - porque abarcan actividades de investigación, docencia, extensión y servicio. En la investigación se les solicita a los dedicados investigaciones y publicaciones personales. Desde 1997 a 2009 se les pidió a los dedicados un compromiso activo, regular y obligatorio en las actividades del Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE). La tarea docente de estos profesores no sólo incluye el dictado de clases en todos los ciclos, sino también exámenes, tutorías, dirección de tesis y tesinas. La extensión abarca participación en cursos, jornadas y publicaciones. Además, brindan servicios a la institución a través de distintas tareas: diversas Comisiones del Consejo Académico; Dirección y/o asesoramiento de la Revista y Publicaciones de la Facultad o en la Biblioteca de la Facultad, visitas a los institutos afiliados, exámenes de conclusión de carreras. No son computadas las actividades prestadas a otras personas o instituciones. Las dedicaciones de tiempo completo y tiempo medio realizan todas las tareas mencionadas *ad honorem*, a diferencia del resto de los docentes que cobran por cada curso, conferencia o tesis. Cada profesor dedicado realiza un informe anual, escrito y detallado al Decanato de la Facultad de Teología y al Vicerrectorado de Investigación de nuestra Universidad.

Realización de otros proyectos de investigación, que han variado de acuerdo con las prácticas de la UCA, por ejemplo, una convocatoria de becas para proyectos de investigación para profesores hecha entre 1998-1999.

El ININTE encauzó por esos medios la investigación de contenido interdisciplinar de los profesores, las cátedras y los departamentos de la Facultad. El diálogo de la Teología con otras disciplinas en la UCA fue una preocupación permanente de este Instituto, que procuró promover una constante relación del saber teológico con problemáticas filosóficas, científicas y culturales. La actividad de investigación del ININTE se comunicó a la comunidad científica a través de las distintas publicaciones personales y grupales.

1.4. *El ININTE entre 2009-2017*

Durante el siguiente período, la investigación institucional, siguió canalizándose a través de los Seminarios Intercátedras. Por ejemplo, el ININTE organizó un Seminario de Actualización dirigido a profesores de la Facultad como también a profesores de Institutos afiliados, otros Centros Teológicos, La Facultad de Derecho Canónico de la UCA y la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús.¹⁰ La mayor parte de los Grupos de Investigación continuaron con sus actividades, aunque con itinerarios disímiles. A la vez, otros nuevos Grupos de Investigación se constituyeron en este período.

1.5. *Continuidad y actualización del ININTE al servicio de la Facultad (2017-2020)*

Con el inicio del nuevo decanato y, teniendo en cuenta que la investigación es una prioridad para la Facultad, se vio la necesidad de dar mayor impulso a las actividades del ININTE, en continuidad con la tradición investigativa característica de nuestra Facultad.

El artículo primero de nuestros Estatutos señala que nuestra Facultad de Teología es una institución de la Iglesia Católica en la Argentina, dedicada a la investigación, enseñanza y difusión de la doctrina sagrada y de las ciencias relacionadas con ella, sobre todo la filosofía. Por eso, cuando se presentan los fines de nuestra casa de estudios, se pone en primer lugar:

“Cultivar y promover, mediante la investigación científica, la propia disciplina; ante todo, ahondar cada vez más en el conocimiento de la revelación divina y de lo relacionado con ella; profundizar sistemáticamente las verdades que se contienen en la Revelación; considerar y buscar diligentemente, a la luz de la misma Revelación, las soluciones de los problemas humanos planteados por cada época; y presentarla a los hombres contemporáneos de manera adecuada a sus diversas culturas”.¹¹

10. En este Seminario intervinieron como expositores: Marcelo Sánchez Sorondo, Ricardo Ferrara, Fernando Ortega, Mauricio Beuchot, Lucio Florio, Claudio Bollini, Luis Rivas y Hugo Safa. Cf. “Crónica de la Facultad 2008” *Teología* 98 (2009) 157-164, 162.

11. Estatutos, art. 2/1.

Para ello el Decano, con la aprobación del Consejo Académico, nombró en junio de 2017 un Consejo directivo del ININTE formado por Mons. Dr. Guillermo Durán (director); Dra. Marcela Mazzini (coordinadora); Dr. Federico Tavelli (secretario).

Según los estatutos de la Facultad de Teología, aprobados en 2004:

“El Instituto de Investigaciones Teológicas promoverá y coordinará entre los Profesores de la Facultad: a) la investigación pura de las disciplinas teológicas; b) su interrelación y su inserción en el ámbito interdisciplinar de la Universidad Católica Argentina; c) la investigación destinada a posibilitar la aplicación práctica de sus resultados en servicio de la comunidad. El Director del Instituto será elegido cada año, normalmente, de los directores de departamento. Deberá poseer antecedentes relevantes en la investigación teológica y podrá ser reelegido por el Consejo Académico para otro período consecutivo”.¹²

En esta nueva etapa, el ININTE, habiendo escuchado los aportes de los Jefes de Departamentos, así como de los coordinadores de los Grupos de Investigación activos en la Facultad, y con aprobación del Consejo propone un marco temático general para la investigación institucional al igual que algunos medios que considera apropiados para su promoción durante el próximo trienio 2017-2020, expone las bases para la presentación de proyectos de investigación para el Concurso ININTE 2017-2018.

2. Ejes temáticos de investigación para el trienio 2017-2019

El ININTE propone como marco de esta investigación institucional dos ejes temáticos para el trienio 2017-2020. Éstos han sido objeto de un prolongado discernimiento realizado a partir de marzo en varias reuniones del Consejo Académico, en una reunión con representantes de los grupos de investigación que actúan en nuestra institución, y en varias sesiones de trabajo de las autoridades de la Facultad y los directivos del ININTE.

Los ejes se centran en dos temas que tienen una gran riqueza

12. Estatutos de la Facultad de Teología, Capítulo 2, artículo 66.

teológica y una indudable actualidad eclesial e histórica. Fueron elegidos teniendo en cuenta las fuentes de nuestra fe, la teología contemporánea, el magisterio del Papa Francisco, algunos signos de los tiempos, la reflexión colectiva en torno al Centenario de nuestra Facultad, las orientaciones de los últimos decanos.

La presentación de los dos ejes temáticos seleccionados se hace a partir de una palabra –símbolo, un enunciado determinado, una breve exposición, varias palabras guías. Si los enunciados delimitan un horizonte, las afirmaciones, los interrogantes y las claves abren cada cuestión a temas posibles de ser investigados con distintos enfoques. Así se desea orientar la investigación con dos ejes precisos y, al mismo tiempo, abiertos.

Eje I: MISERICORDIA. “*Entrañas de misericordia*” para vivir, entender y comunicar la fe. Clave de integración entre espiritualidad, teología y pastoral

La misericordia, sustancia misma del evangelio, se presenta como una de las claves para explicar la misión de la Iglesia en nuestro mundo aquí y ahora. Para el papa Francisco, la misericordia no es una palabra abstracta, sino un rostro para reconocer, contemplar y servir. Así lo manifiesta en la Bula con la que convocó al Jubileo de la Misericordia: “Jesús de Nazaret con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios. Nada en Él es falta de compasión”. Luego agrega: “su Persona no es otra cosa sino Amor, un amor que se dona y ofrece gratuitamente. Los signos que realiza, sobre todo hacia los pecadores, hacia las personas pobres, excluidas, enfermas y sufrientes llevan consigo el distintivo de la misericordia”.¹³

¿Cómo puede la reflexión teológica mostrar la centralidad de la misericordia en la Iglesia hoy? Porque la teología “también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven por las calles de Latinoamérica... Les animo que estudien cómo, en las diferentes disciplinas... se puede reflejar la centrali-

13. FRANCISCO, Bula *Misericordiae Vultus* 8.

dad de la misericordia”.¹⁴ Si debemos “preguntarnos qué significa hacer de la misericordia el estilo de nuestro pensamiento teológico...”, hemos de orar y trabajar: “ayúdanos, Señor, a que nuestra teología sea misericordiosa...”.¹⁵ Hay una lectura teológica amplia y pendiente, que enriquece el saber científico y académico, pero también la vida del santo pueblo fiel de Dios. ¿Cómo puede entenderse, meditarse, ser orada y vivida la centralidad de la misericordia predicada por Francisco? ¿Cómo puede convertirse en el corazón de la espiritualidad, el pensamiento y la acción de los discípulos misioneros del Evangelio que es Jesús?

Palabras guía: Iglesia hoy, teología, espiritualidad, misión, misericordia, compasión, caridad, justicia, reconciliación, perdón, hospitalidad, proximidad, solidaridad, inclusión, integración, memoria, camino.

Eje II: SINODALIDAD. “Caminar y discernir juntos” para ser, vivir y actuar con un renovado estilo sinodal en la Iglesia actual y en su servicio al mundo.

“El mundo en el que vivimos, y que estamos llamados a amar y servir también en sus contradicciones, exige de la Iglesia el potenciamiento de las sinergias en todos los ámbitos de su misión. Precisamente el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.¹⁶ *Sinodalidad en clave de reforma* es el concepto central de este segundo eje temático. En este tiempo, desde el Evangelio, según el Concilio Vaticano II y de la mano de Francisco, queremos avanzar en una conversión o reforma misionera de la Iglesia, vinculada a las actitudes concretas que construyen la comunidad eclesial y su servicio sacramental al mundo. Se busca tanto hacer teología de la sinodalidad como hacer teología sinodalmente. “En esta cruz hermenéuti-

14. FRANCISCO, “Carta al Cardenal Mario Aurelio Poli por el centenario de la Facultad de Teología”, en: J. C. CAAMAÑO; J. G. DURÁN; F. ORTEGA; F. TAVELLI (ed.), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Agape, 2015, 21-22.

15. F. ORTEGA, “La Facultad de Teología en el Jubileo de la Misericordia. Discurso inaugural del año académico 2016”, *Teología* 53 (2016) 21.23.

16. FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50º Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos”, 17 de octubre de 2015, *L’Osservatore romano* 23/10/2015, 9.

ca hay que imaginar un *modus* de hacer teología sinodalmente y no sólo una teología de la sinodalidad. Este puede ser un tema de investigación para los próximos años”.¹⁷

Desde nuestro ámbito resulta pertinente preguntarnos: ¿Qué aportes puede hacer la reflexión teológica y filosófica, en diálogo con otras disciplinas, para contribuir a una renovación o reforma eclesial que potencia actitudes de escucha, diálogo, iniciativa, recepción, intercambio, cooperación y participación en todos los niveles? ¿Qué podemos aportar para comprender e imaginar un espíritu y una práctica de la sinodalidad en la Iglesia que peregrina en la Argentina para que ayude a desarrollar una lógica de la integración y una cultura del encuentro?

Palabras: Iglesia, mundo, hoy, ser, vivir, obrar, evangelización, sinodalidad, comunión, participación, corresponsabilidad, reforma, renovación, transformación, discernimiento, diálogo, memoria, camino.

Las propuestas tienen la intención de fomentar una investigación en la que puedan participar profesores de las disciplinas teológicas, en forma independiente o en mutua colaboración entre sí, o en diálogo con otras disciplinas. Se espera que los temas sean abordados con seriedad teológica, hondura espiritual, proyección pastoral y creatividad expresiva.

Sobre esta base temática se organizarán, luego de analizar varias vías de investigación, concursos para los próximos años. Esta convocatoria comprenderá dos llamados para presentar proyectos sobre algunos de esos ejes temáticos. La primera para 2017-2019; la segunda para 2018-2020. Para dar dinamismo, continuidad, gradualidad y creatividad al Concurso en esta primera llamada se *priorizará* (de modo no excluyente) el Eje I - Misericordia; y en la segunda, el año próximo, se privilegiará el Eje II - Sinodalidad.

3. Medios del ININTE para la promoción de la investigación

El ININTE estimulará y coordinará las siguientes *actividades*

17. Cf. C. M. GALLI, “Discurso inaugural del Decano de la Facultad de Teología. 9 de marzo de 2017”, I, 2, 9.

como medios para promover la investigación institucional que comprometa a profesores de la Facultad:

1. **Proyectos elaborados en las cátedras y los departamentos** que existen en la Facultad como ámbitos de desarrollo de las distintas disciplinas.
2. **Grupos de Investigación** activos en la Facultad: ya sea para que continúen en sus investigaciones o puedan buscar temas relacionados con el marco institucional de investigación de la Facultad.
3. **Concursos de Investigación ININTE:** para profesores cuyos proyectos serán evaluados por el ININTE para obtener apoyo o financiamiento.
4. **Seminarios inter-cátedras y Cursos de extensión:** los profesores o grupos de profesores podrán presentar proyectos de investigación relacionados al marco temático general, cuyos resultados puedan canalizarse en cursos de extensión.
5. **Cuestiones disputadas:** reuniones en torno a un tema en el cual los profesores discuten con una periodicidad determinada. Los profesores podrán presentar proyectos relacionados al marco temático general para organizar cada reunión.

El ININTE también estimulará los siguientes *ámbitos de intercambio* dentro de la comunidad académica en vistas a promover la investigación institucional de la Facultad:

1. **Reuniones de Claustro:** en el marco de esta tradición académica se realizará el encuentro del 27/9 para presentar una nueva etapa del ININTE.
2. **Reuniones de y entre Grupos de Investigación.**
3. **Almuerzos de investigación:** reuniones mensuales o bimensuales en las que los profesores socializan sus temas de estudio e investigación.
4. **Asesoramiento para elaborar y desarrollar proyectos de investigación.**
5. **Integración de alumnos de las carreras de posgrado a tareas de investigación.**

6. Reuniones abiertas de los doctorandos.
7. Defensas abiertas de las de tesis de las licenciaturas especializadas.
8. Aliento al programa de estímulo a las publicaciones científicas

El ININTE promueve, coordina y evalúa la investigación institucional y dispone los medios para ello. La Facultad pretende así señalar una senda de investigación institucional que busca avivar su carácter comunitario e interdisciplinario y facilitar los medios para ese fin. Esto no significa que otros proyectos de investigación llevados adelante dentro del ámbito de la facultad ya sea de manera individual o grupal y vinculados con temáticas no directamente relacionadas con los ejes propuestos por el ININTE deban dejar de lado sus proyectos. El ININTE busca promover la investigación y no limitarla.

4. Concurso de Proyectos de Investigación para Docentes e Investigadores de la Facultad de Teología (Concurso ININTE 2017-2018)

Convocamos a los profesores a participar de este primer concurso para grupos inter-cátedras. El concurso tendrá dos llamados: ahora en 2017; el segundo en 2018.

Ensayamos esta propuesta con la esperanza de que muchos miembros de nuestra comunidad eclesial académica puedan participar de esta propuesta que desea estimular la reflexión personal, la tarea grupal y el esfuerzo interdisciplinario.

Al mismo tiempo procura enriquecer la vida y el pensamiento teológico e interdisciplinar universitario con apertura al bien de la Iglesia y de la sociedad argentina.

4.1 Bases mínimas para presentar proyectos y trabajos

1. Los trabajos de investigación deben articularse a partir de los distintos departamentos y en el dialogo entre los profesores de la Facultad. Si bien el requisito mínimo es la participación de al

menos 2 (dos) profesores de 2 (dos) cátedras distintas de nuestra Facultad, se valorará muy positivamente la participación de más cátedras y profesores, de tal forma que el proyecto se vea enriquecido por los distintos enfoques y aportes.

2. Con la misma finalidad, los proyectos pueden abrirse a la participación a profesores de otras Facultades de la UCA. Esto fomentará el dialogo, el trabajo interdisciplinario, la riqueza interpretativa del objeto de estudio y la posibilidad de aplicar cada proyecto en ámbitos diversos. La perspectiva interdisciplinaria puede darle un alcance mayor al trabajo, tanto desde el punto de vista temático como de los investigadores intervinientes o de los potenciales lectores o beneficiarios de la investigación.
3. También es interesante pensar que podría relacionarse con alguna investigación que ya estamos haciendo, personal o grupal. Excepcionalmente dado que el concurso se dirige principalmente a profesores de la Facultad también podría incluirse a alumnos de posgrado, en el caso que su tema de investigación pudiera aportar al proyecto, pero que en ningún caso el proyecto sea su disertación de licenciatura o tesis doctoral.
4. Cada persona podrá integrar un solo grupo en torno a un eje temático y en una llamada.
5. Cada grupo, en esta llamada, podrá presentar un solo proyecto en torno a un solo eje.
6. Hasta el 25 de octubre podrán presentar en la Secretaría de la Facultad de Teología el *Proyecto de Investigación de cada grupo*.
7. El texto del proyecto tendrá una extensión entre 10 y 12 páginas, con un máximo de 5.000 palabras de texto sin contar las notas. En él constará *el tema y el objetivo, el método, la estructura y la aplicación* de la investigación, acompañados de una *bibliografía básica*.
8. Se adjuntará al Proyecto un CV brevísimo de cada participante, que no supere los 15 renglones.
9. Los *criterios* generales para la selección de los Proyectos serán los siguientes: calidad académica, originalidad y creatividad, claridad

en los objetivos y resultados a alcanzar, coherencia interna, contextualización histórica, atención a la dimensión espiritual, calidad literaria, diálogo interdisciplinario, proyección pastoral, social o docente.

10. La selección de los Proyectos estará a cargo de una Comisión evaluadora de profesores investigadores designada por el ININTE.
11. Para la evaluación de los proyectos de investigación, además de los criterios enumerados en el punto 8, se valorará particularmente la proyección pastoral, social o docente del trabajo. Los dos ejes temáticos propuestos nos ofrecen un amplio marco para llevar adelante una investigación aplicada, que tenga fuertes lazos con la cultura y la realidad social y eclesial.
12. La intención es que los trabajos puedan ser un aporte a la comprensión de los procesos culturales y sociales que nos afectan en nuestro aquí y ahora. La aplicación de los proyectos a un ámbito concreto es un estímulo para la creatividad de los profesores y amplía las posibilidades de la propuesta. Es decir, resulta estimulante, por ejemplo, pensar que el trabajo se puede articular con una acción pastoral o social o bien que pueda aplicarse en el ámbito docente en el que nos estamos desempeñando y, que, por ejemplo, los trabajos puedan difundirse en cursos de extensión, seminarios o inclusive en otro tipo de encuentros, dado que se comparten los mismos ejes temáticos.
13. Se seleccionarán al menos 2 (dos) Proyectos, en cada llamada, para los cuales se proveerá financiamiento por diversas vías: la Facultad de Teología, el Vicerrectorado de Investigación de la UCA, otras Instituciones. Los montos y la amplitud del financiamiento se comunicarán oportunamente.
14. Los grupos cuyos Proyectos hayan sido seleccionados deberán presentar hasta el *30 de septiembre de 2018* un *Informe de avance* de la investigación, con una extensión de unas 30 páginas; máximo de 12.000 palabras sin contar las notas.
15. El *Trabajo concluido* se recibirá hasta el *31 de julio de 2019*. Deberá tener una extensión de unas 60 páginas; máximo de 25.000 palabras de texto sin contar las notas.

16. Todos los textos que se presenten deberán conformarse al *Manual de Estilo* de la Facultad de Teología.
17. Algunos de los trabajos de esta convocatoria (sean seleccionados o no para contar con financiamiento) podrán ser publicados. La participación en este concurso implica la sesión a la Universidad Católica Argentina de los derechos de autor por la obra eventualmente publicada.
18. Se procurará compartir las investigaciones de diversas formas en los ámbitos académicos de la Facultad de Teología y del conjunto de la Universidad Católica Argentina.

5. Informes de los Grupos de Investigación activos en la Facultad de Teología

5.1. Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLET)

La fundación del SIPLET en marzo de 1998 respondió a la iniciativa de diálogo y comunión del primer director del *Instituto de Investigaciones Teológicas* (ININTE), Mons. Dr. Lucio Gera, quien propuso a un pequeño grupo de profesores de literatura y de teología, investigar en el marco de esta interdisciplinariedad. La coordinación del SIPLET se encuentra desde entonces bajo la responsabilidad de la Dra. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo. La mediación estética, centrada fundamentalmente en la figura propuesta por Hans Urs von Balthasar, fue punto de partida señero para la plasmación de un método de trabajo conjunto. Durante la primera década se priorizó el texto literario como objeto material “desde” el cual la teología y la estética desarrollaban sus correspondientes perspectivas formales. En la segunda década, con la incorporación de la hermenéutica, el horizonte teórico resultó enriquecido con los aportes de Paul Ricoeur. En mayo del 2002 el SIPLET comenzó a realizar cada tres años las *Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, que organizó con la Facultad de Filosofía y Letras en torno a los temas de su investigación: Literatura y Biblia (2002), Teatro (2004), Lenguajes de Dios en el siglo XXI (2007), Miradas

desde el Bicentenario: imaginarios, figuras y poéticas (2010), La libertad del Espíritu: Teresa de Ávila, P. Ricoeur y H. U von Balthasar (2013), El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia (2016). Las Actas de estos seis eventos se encuentran publicadas en la Biblioteca digital de la UCA, las tres últimas han sido también impresas en formato papel. Paralelamente el SIPLLET llevó a cabo otras publicaciones colectivas que recogieron las investigaciones realizadas: *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología* (2003), *El camino de la belleza. Documentos y comentarios* (2009) y *La belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (2010).

En el año 2006 el SIPLLET formó parte del núcleo fundador de la *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología* (ALALITE) junto con investigadores de las PUC de Rio de Janeiro, São Paulo y Chile, procedencia que en diez años se ha expandido hacia otros países de América y de Europa (cf. www.alalite.org).

“La mística en perspectiva interdisciplinaria: teología, filosofía y literatura” es el tema de la investigación del bienio 2017-2018, que se eligió en vistas al próximo Congreso de ALALITE (Río de Janeiro, octubre de 2018) que girará en torno al diálogo entre poesía y mística. Con una frecuencia mensual, los miembros del SIPLLET provienen de las tres disciplinas en diálogo y se reúnen en la Biblioteca Central de la Universidad Católica Argentina en Puerto Madero.

Las próximas Jornadas del SIPLLET se realizarán en Buenos Aires, del 7 al 9 de mayo de 2019. El tema convocante será “La hospitalidad y la misericordia”: han aceptado la invitación a participar como conferencistas principales Christophe Theobald y Luce López Baralt.

Lista de Participantes 2017: Bailo, Florencia; Bertolini, Alejandro; Blaquier, Mimi; Campana, Silvia; Carou, Mariano; Cid, Adriana; del Percio, Daniel; Driollet, Teresa; Fanuele, Hernán; Huvelle, Santiago; Jasminoy, Marcos; Kodnia, Leonel; Koira, Estrella; Lennon, Mercedes; Mosto, Marisa; Murcia, María Laura; Ortiz, María Esther; Quelas, Juan; Rodríguez Falcón, Ana; Saliva, Alicia; Segovia, Rubén; Soldano, Flavia; Sosa, María Marta; Solinas, Enrique; Vanrell, Noelia.

Cecilia Avenatti de Palumbo

5.2. Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología

Desde su origen¹⁸ el Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología (SPTFCyT) tuvo como objetivos el reflexionar en forma interdisciplinaria sobre cuestiones diversas (destino del universo, evolución biológica, tecnología, ecología, alcances de las ciencias, cristología cósmica, etc.) con la convicción de que se requiere abordajes complejos para el análisis de fenómenos que no pueden ser abarcados bajo miradas unívocas desde el punto de vista de la especialidad. El SPTFCyT, durante sus años de actividad, ha estado por profesionales, docentes e investigadores de distintas disciplinas (teología, filosofía, ciencias jurídicas, ingeniería, agronomía, física, zoología, geografía, climatología, etc.) de la UCA, otras universidades y actividades profesionales. La coordinación ha estado a cargo del Pbro. Dr. Lucio Florio. El SPTFCyT ha trabajado en sinergia con la Fundación DeCyR.¹⁹

También junto con UPAEP colaboramos mediante la dirección y coordinación, así como mediante publicaciones en la revista *Quaerentibus: Teología y ciencia*, “una publicación académica que se propone promover un pensamiento crítico en las relaciones entre las ciencias naturales y la teología”.²⁰

En los últimos años se ha proseguido, en conjunto con la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), con la organización de dos Congresos Latinoamericanos de Ciencia y Religión. En primer lugar, el VIII Congreso realizado en 2014, en Buenos Aires. Estuvo co-organizado con el Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer, y tuvo el lema: “La sacralidad de la vida en una tierra habitable para todos”. Además de los actos de apertura y cierre, el congreso incluyó seis mesas redondas y trece paneles de ponencias que reunieron en conjunto setenta y cinco expositores, más los moderadores/comentaristas que formaron parte de cada uno de ellos. Posteriormente se editó el libro digital con todas las exposiciones y ponencias del congreso.²¹ También se filma-

18. Cfr. FLORIO, LUCIO, “Informe sobre el Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología”, *Teología* 101 (2010) 175-181.

19. <http://fundaciondecyr.org>.

20. <http://quaerentibus.org/objetivo.html>.

21. <http://www.FundaciondeCyr.org/book/VIII%20Co%20La%20CyR%20-%20Documentos%20y%20presentaciones%20del%20Congreso.pdf>.

ron las principales exposiciones fueron sobuidas a una canal en YouTube.²² En segundo lugar, el IX Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión: “Educación, ciencia y religión”²³ tuvo lugar en la UPAEP (Puebla, México) en febrero del 2017, y fue co-organizado con dicha universidad, con el “Ian Ramsey Centre of Science and Religion” (University of Oxford)²⁴ y con la “International Society for Science and Religion”²⁵. Algunos miembros del seminario participaron en el mismo con comunicaciones.

El SPTFCyT ha continuado con encuentros mensuales, realizados en el edificio “San José” de la UCA, más algunos encuentros más prolongados en otros lugares. En los mismos, se ha trabajado sobre distintos temas y autores, a propuesta de los miembros del SPTFCyT, como por ejemplo:

- Eco-Teología como ampliación de la Teología de la Creación (Lucio Florio).
- Revisión de la Teología Ecológica, con atención a la base bíblica (Juan Bautista Duhau).
- Autores “tecno-optimistas y tecno-pesimistas” (Gustavo Giuliano).
- Impactos ecológicos y sociales del modelo agroindustrial argentino (Silvia Alonso)
- El mundo de los insectos y su influencia en la vida humana (Fernanda Rozzi).
- Gilbert Simondon: “El modo de la existencia de los objetos técnicos” y “La individuación: A la luz de las nociones de forma y de información” (Teresa Driollet).
- “La condición humana. Acerca de la vida activa” de H. Arendt (Elisa Goyenecha).
- “Reglas para el Parque Humano” de Peter Sloterdijk (Marta Andrich)

22. <https://www.youtube.com/channel/UCM-JavZeXC26dQLMFsiU5Pw>.

23. <http://cienciayreligion.org/convocatoria2017.pdf>.

24. <http://www.cyril.org/es/congreso-internacional/>.

25. <https://www.issr.org.uk/>.

- El carácter técnico-relacional de la vida y sus implicancias para la filosofía ambiental (Alicia Bugallo).
- “Cibercultura” de Pierre Lévy y “La era de la información Manuel Castells” (Mariel Caldas).
- Reflexiones bíblicas sobre la tecnología (Josefina Zuloaga).
- Laudato Si’ y la tecnología (Lucio Florio).
- El concepto de naturaleza en Aristóteles (Elisa Goyenechea).
- La naturaleza en Zubiri, Aristóteles, Waisenberg y Spaemann (Teresa Driollet).
- Teología espiritualidad y ecología (Saju George).

Se han incluido los textos analizados, más otros de interés, en una biblioteca digital que puede ser accedida por los miembros del SPTFCyT. Varios de los temas debatidos fueron desarrollados por escrito en textos que fueron incluidos en el libro “Alabanza gozosa y labor cuidadosa por nuestro común hogar” (Docencia, Buenos Aires, 2016) y en artículos de revistas. Algunos miembros han realizado presentaciones en universidades, congresos, institutos terciarios, seminarios, etc. Recientemente, Javier Souza Casadinho y Lucio Florio participaron en la Semana de Teología de la Sociedad Argentina de Teología (Santa Fe, 2017) con una exposición sobre el discernimiento teológico y pastoral en el fenómeno de la agricultura transgénica. Actualmente varios de los miembros están participando del Proyecto “PIO YPF CONICET” dirigido por el Dr. Gustavo Giulano sobre el Principio Precautorio. Además, se está iniciando la edición de un diccionario sobre conceptos filosóficos, teológicos, científicos acerca de la cuestión ecológica.

El SPTFCyT procurará en el año próximo continuar trabajando sobre algunos temas relacionados con la crisis ambiental. Asimismo, se propone no abandonar las cuestiones más amplias del diálogo entre las ciencias, la filosofía y la religión, debido a la necesidad de mantener abierto este campo interdisciplinario a fin de abordar sin reduccionismos los fenómenos complejos de la realidad.

Lucio Florio y Silvia Alonso

5.3. *Grupo de Investigación y reflexión sobre la Cultura Popular actual*

Durante el 2017 el Grupo de Investigación y Reflexión sobre la Cultura Popular se dedicó al abordaje de los ámbitos y espacios en los que se verifica este proceso histórico al que llamamos cultura popular. Donde viven y quiénes (Barrios, puentes, historia y fe) Lugares y ámbitos.

Los diversos miembros del grupo (Juan Carlos Scannone, José Carlos Caamaño, Omar Albado, Carlos Juncos, Enrique Ciro Bianchi, Luis Baliña, Emilce Cuda, Joaquín Casaburro, Claudio Pulli, Fernando Rey, Ana Lourdes Suárez, Fabricio Forcat) han debatido sobre las dimensiones plásticas en la que esta experiencia cultural se presenta.

De modo especial se afrontó la lectura que el papa Francisco hace de estos procesos y su aporte a la teología, la influencia que la llamada teología del pueblo ha provocado en estas búsquedas, algunos aspectos “no canónicos” de la dimensión sagrada de esta cultura, los aportes que estas dinámicas históricas hacen a la comprensión del mundo, autores que la han abordado y su incidencia en la espiritualidad.

Cuatro miembros del grupo (Albado, Caamaño, Cuda y Scannone) estuvieron en el mes de febrero en el I^{er} Encuentro Iberoamericano de Teología organizado por el Boston College. Universidad de la Compañía de Jesús en Boston EE UU.

Esta experiencia sirvió también para ver la importancia que las culturas populares tiene en la sobrevivencia de las comunidades hispanas en los ambientes culturales de EE UU. El aporte que hace además a la revitalización del cristianismo y su presencia pública.

A la vez tres ejes teológicos presentes en la reflexión del papa Francisco han ido conduciendo nuestras búsquedas: un proyecto para la Iglesia que es para todo el mundo (La Iglesia como hospital de campaña). Un sujeto y destinatario a la vez de los procesos epocales que estamos transitando (las periferias). Una actitud y un espíritu que debe inundar todo (la misericordia). Estos tres ejes se constituirán explícitamente en el recorrido investigativo del año 2018.

José Carlos Caamaño

5.4. Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular. Estudio de caso múltiple en Buenos Aires y Rosario

En continuidad con el *primer ciclo* del proyecto sobre Teología urbana iniciado en el año 2010 en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en cooperación con la Universidad de Osnabrück y finalizado en 2013,²⁶ durante el año 2014 se puso en marcha un *segundo ciclo* de investigación colectiva. Los objetivos fueron relevar e interpretar prácticas de espiritualidad en espacios de periferia urbana, conforme a la exhortación de Francisco para renovar la misión eclesial.

En esta nueva etapa, el Grupo de Investigación “Teología Urbana” funcionó con las siguientes teólogas investigadoras que se reunieron mensualmente –de forma presencial o por medio de Skype para quien no reside en Buenos Aires– en vistas a compartir sus avances: Dra. Virginia Azcuy (teología dogmática y espiritual), Lic. Carolina Bacher Martínez (teología pastoral), Dra. Gabriela Di Renzo (teología moral y psicología), Dra. Marcela Mazzini (teología espiritual y sacramental).²⁷ Algunas reuniones fueron acompañadas por la presencia del Pbro. Dr. Omar Albado (teología dogmática y pastoral). Asimismo, fueron incorporados algunos estudiantes de posgrado cuyos temas de interés y/o tesina estaban vinculados al tema de investigación: Mirta Jauregui (licencianda en teología pastoral), José Larregain (licenciando en teología pastoral), Verónica Masciadro (licencianda en teología dogmática), María Riquelme (licencianda en teología pastoral).

La delimitación de los espacios urbanos a relevar tuvo en cuenta los lugares de residencia y las preferencias teóricas de las participantes: se decidió profundizar en un caso de Buenos Aires y tres casos de la ciudad de Rosario, para ampliar el ámbito de exploración en este segundo ciclo.

La Casa de la Esperanza del Hospice San Camilo (Diócesis de

26. Ver el Informe en *Teología* 106 (2011) 517-524 y la publicación del primer ciclo en V. R. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Guadalupe, 2014.

27. Las profesoras Mazzini y Azcuy postularon una beca (compartida) del Programa de Becas de Perfeccionamiento Docente, Investigación y Transferencia de la UCA en 2014 y la renovaron en 2015 y 2016.

San Isidro, Buenos Aires). *Por la Dra. Marcela Mazzini, en colaboración con María Riquelme.*

La Parroquia Natividad del Señor (Arquidiócesis de Rosario, Santa Fe). *Por la Dra. Virginia Azcuy, en colaboración con Verónica Masciadro.*

El Instituto de Recuperación de Mujeres, Unidad 5 (Arquidiócesis de Rosario, Santa Fe). *Por la Dra. Gabriela Di Renzo, en colaboración con subgrupo de Rosario.*

La Vicaría del Barrio Ludueña (Arquidiócesis de Rosario, Santa Fe). *Por la Lic. Carolina Bacher Martínez.*

El aporte interdisciplinario de la investigación se concentró en el aprendizaje o la profundización del método cualitativo en teología – según la fase de conocimiento de cada una de las integrantes–, particularmente mediante el empleo de técnicas de recolección de datos como las entrevistas en profundidad –realizándose un total de 60 en la indagación–, la observación participante y la triangulación con otras fuentes documentales. Junto a la posterior codificación e interpretación de los relatos referidos a las prácticas de espiritualidad cristiana. Actualmente se prepara la publicación que expone los resultados del segundo ciclo del grupo de investigación.

Virginia R. Azcuy

5.5. Grupo de Investigación “Historia y Perspectivas de la teología en Argentina”

El grupo de investigación sobre “Historia y perspectivas de la Teología en Argentina” comenzó a reunirse en el año 2010 con la intención de estudiar las figuras, los procesos históricos y los aportes reflexivos que la teología argentina ofreció fundamentalmente en los últimos cincuenta años.

Luego de un trabajo fecundo durante el primer quinquenio²⁸,

28. Hasta el momento se presentaron dos informes de los trabajos realizados por el Grupo de Investigación. El primero, GALLI, C. M., “La teología en la Argentina”, en “Desafíos y horizontes de la investigación teológica”, *Consonancias* 38 (2011) 9-16. El segundo, Galli, C. M., “Investigando

durante el segundo semestre del año 2016 el grupo comenzó a trabajar en un proyecto de investigación bajo el título *La teología argentina en Francisco y Francisco en la teología argentina*. La propuesta es la de estudiar algunos vínculos recíprocos entre los aportes de la teología realizados en argentina en la etapa posconciliar y el actual magisterio teológico-pastoral del Papa Francisco. Tal como lo indica el título, la investigación es un camino de ida y vuelta entre la reflexión teológica local y la palabra y los gestos que conforman el magisterio del Obispo de Roma. La intención es establecer vínculos que muestren la mutua influencia y así poner de relieve los aportes de la teología argentina pasada y presente al pensamiento del Papa Francisco y los estímulos que el magisterio del Sumo Pontífice presenta a la teología, en especial a la argentina. Así se podrá desenvolver un original círculo hermenéutico en el cual cada polo ayuda a pensar el otro no sólo en la teología, sino también en la misión evangelizadora impulsada por el sucesor de Pedro.

El proyecto cuenta con la participación de dieciocho teólogos y teólogas vinculados a la investigación teológica desde distintas perspectivas. Convergen estudiosos provenientes del ámbito de la teología dogmática, de la teología pastoral, de la historia de la Iglesia, de la teología moral y de la estética teológica y de la filosofía. Todos ellos conforman un abanico de intereses y de miradas que favorece un acercamiento variado desde lo teológico a la propuesta de investigación.

El grupo se propuso comunicar los resultados de su trabajo por dos caminos. El primero, a través de una publicación escrita que refleje el proceso y las conclusiones de las investigaciones que se están realizando, tarea a la que se abocará en el transcurso del segundo semestre de 2018. El segundo, favorecer una comunicación oral en forma de un seminario de estudios o un curso de extensión que se desarrollaría en el curso del año lectivo de 2019. Ambos caminos pretenden que los resultados alcanzados por el grupo en su tarea lleguen al mayor número de personas con intereses teológico-pastorales y no queden reducidos exclusivamente a un ámbito académico y especializado. Para alcanzar estos fines el grupo solicitó una beca al *Stipendienwerk Latei-*

la teología en nuestra Argentina. Itinerarios de investigación del grupo de estudio sobre *La teología en la Argentina* y diversas publicaciones de sus miembros en el trienio 2010-2012", en *Teología* (2013) 139-164.

namerika-Deutschland (Intercambio cultural alemán-latinoamericano) que le fue concedida en marzo de este año.

Durante el año 2017 el grupo se reunió regularmente. La sede de sus reuniones es la Facultad de Teología. En cada encuentro los participantes del proyecto fueron exponiendo los avances de sus investigaciones. Al finalizar las presentaciones tenía lugar una instancia de diálogo en donde el resto de los integrantes presentaba sus interrogantes y comentarios al expositor con la intención de enriquecer su trabajo de investigación.

Para 2018 el grupo tiene pautadas sus reuniones a partir de abril. Durante las mismas se irán presentando los trabajos escritos para ser discutidos antes de su aprobación para la publicación final.

Omar César Albado²⁹

JUAN GUILLERMO DURÁN
MARCELA MAZZINI
FEDERICO TAVELLI

29. La coordinación del Grupo de Investigación se complementa con la estrecha colaboración en los aspectos académicos y de secretaría del Dr. Federico Tavelli y la Lic. Carolina Bacher Martínez.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO – HERNÁN GIÚDICE (Eds.) *Patrística Biblia y Teología, Caminos de diálogo*, Buenos Aires, Agape, 2017, 237 págs.

En este año 2017 se han publicado algunas conferencias y comunicaciones de las Jornadas Patrísticas realizadas en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina el 3 y 4 de noviembre de 2014. Se quiso poner de relieve el contacto de los Padres de la Iglesia con la Biblia y la Teología y por ello fueron invitados no sólo patrólogos sino también profesores de teología. El invitado principal fue Lorenzo Perrone de la Universidad de Bologna que ha estudiado y editado las 27 homilias de Orígenes recientemente descubiertas en el *Codex Monacensis Graecus* 314. Participaron de las Jornadas, entre otros, patrólogos de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, investigadores de CONICET y profesores argentinos de patrística y teología.

Esta publicación se inicia con la ponencia de Rodrigo Polanco acerca

de la relación de la Sagrada Escritura y la Teología sistemática en H. U. von Balthasar y su comprensión de los Padres de la Iglesia. Luego Samuel Fernández presenta elementos de teología fundamental en el *De principiis* de Orígenes. Lorenzo Perrone trata sobre Escritura y Cosmos en las nuevas homilias de Orígenes sobre los Salmos, particularmente la interpretación del salmo 76. La presentación de Patricia Ciner fue: Devenir hijo de Abrahán. Exégesis y mística en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes. Francisco Bastitta Harriet disertó acerca del cuidado de sí mismo en Orígenes y los Capadocios en referencia a Ct 1, 8: “si no te has conocido a ti misma, bella entre las mujeres”. Andrés Di Cìò relacionó Biblia y Teología en Ireneo y *Dei Verbum* 12. Viviana Félix presentó la noción de creación en Justino. Diego Correa expuso sobre las obras auténticas y espurias de Vicente de Lerins. Abel Fernández Lois reflexionó sobre los jóvenes y la antigüedad cristiana. Hernán Giudice escribió acerca de los Padres de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Fernando Rivas presentó una exégesis de Gal 6, 2: “ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de

Cristo” en los monjes de Gaza del siglo VI. Alfonso Hernández Rodríguez expuso la recepción carolingia del comentario a 1 Cor 12, 12-31 del Ambrosiaster en Rábano Mauro. La comunicación de Ana Laura Forastieri fue sobre la experiencia espiritual y el progreso de la Revelación en Gregorio Magno y Gertrudis de Helfta. Virginia Ascuy realizó una aproximación al servicio de la vida espiritual cristiana siguiendo la argumentación teológica del *De Spiritu Sancto* de Basilio de Cesarea. Andrés Motto habló del pensamiento filosófico de Teófilo de Antioquía y Alberto Gravier respondió a la pregunta ¿por qué la Iglesia canta? a través del testimonio patrístico siguiendo el pensamiento del liturgista Francisco Javier Basurco.

Pensar la revelación de un modo encarnado es siempre un desafío para quienes quieren tomarse en serio la iniciativa de Dios que siempre nos sale al encuentro. Esto nos exige como comunidad creyente despojarnos de lo “*ya sabido*” para volver siempre la mirada y la escucha a al Dios que habla *hoy* a su Pueblo, sosteniendo una actitud de diálogo incesante con la cultura y la historia. Se trata de la conocida tensión entre los tan citados polos teológicos conciliares: *ad fontes – aggiornamento*. Desde esta perspectiva, las Jornadas de Patrística han sido una oportunidad eclesial propicia para que poniendo la atención en la vida, la fe y los escritos de los Padres de la Iglesia re-descubriéramos no sólo la gran vigencia y

actualidad de su enseñanza para nuestro contexto latinoamericano del siglo XXI, sino también su ejemplo de buscar siempre de inculturar el Evangelio y evangelizar la cultura.

Esta recopilación de textos fruto de las ponencias y del diálogo teológico suscitado a partir de ellas pueden ser un buen instrumento para avanzar en este camino “*desins-talante*” del *siempre más* de la fe, de la esperanza y de la caridad.

GUSTAVO OUBIÑA

JUAN GUILLERMO DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana III (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Agape, 2017, 940 págs.

Mons. Dr. Juan Guillermo Durán es Director del departamento de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de Universidad Católica Argentina y es un reconocido experto en historia hispanoamericana, en particular en lo referido al estudio de las prácticas pastorales y a la literatura misiona, desplegadas en el Nuevo Mundo a partir de su descubrimiento.

El autor nos presenta el tercer volumen de su gran obra: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, la cual es continuación de sus dos *Monumenta* pre-

cedentes publicadas, la primera en 1984, dedicada a los catecismos pictográficos y a las producciones catequísticas de seis autores del siglo XVI; y, la segunda en 1990, dedicada a la producción catequística del Tercer Concilio Provincial de Lima (1582-1583), así como a textos pastorales de Fray Juan de Zumárraga, OFM, y Fray Luis Zapata Cárdenas, OFM, ambos del siglo XVI.

En esta ocasión el autor se concentra en el Tercer Concilio Provincial de México de 1585 y contemporáneo al tercer Limense. El núcleo principal de la obra es la edición crítica de sus textos catequísticos: *Doctrina Cristiana*, *Catecismo Mayor*, *Catecismo Menor* y *Directorio o Manual de Confesores*, así como los catecismos de ese mismo Concilio editados muchos años después por el Cuarto Concilio Mexicano de 1771.

El Prof. Durán, avezado en la práctica archivística y paleográfica, no sólo nos presenta los manuscritos con todo detalle, sino que nos brinda en profundidad su contexto y vicisitudes a través de interesantísimas introducciones a cada uno de los textos en cuestión, fundamentadas y actualizadas con un notable aparato crítico, en las cuales se señala la finalidad, los contenidos y algunos títulos de los textos que llegaron a la imprenta. Asimismo la obra constituye en un estilo tan ameno como riguroso una referencia ineludible para la historia hispanoamericana, en particular en lo

que respecta al origen y desarrollo de la catequesis en México y Perú.

Los materiales documentales de esta obra comenzaron a ser reunidos por el autor en 1984, y finalmente, luego de superar algunos obstáculos que en parte retrasaron la publicación de esta obra pudo acceder al manuscrito del directorio o manual de confesores del Archivo del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de México último paso de su larga búsqueda el cual había podido consultar personalmente en 1975, para cotejarlo con las tres copias existentes en España (Madrid, Burgo de Osma y Toledo).

Los textos catequéticos presentados, reconoce Durán, “tienen la llamativa virtud de ponernos en contacto de inmediato con las primeras y más puras fuentes, manuscritas o impresas, a través de las cuales se fue suscitando y nutriendo la fe de las numerosas poblaciones indígenas comprendidas a lo largo y ancho del Nuevo Mundo.”

En palabras del mismo autor, la importancia histórica de estos textos consiste en que ellos “se presentaban como un recurso al cual el misionero podía recurrir con facilidad en búsqueda de inspiración para seleccionar y organizar contenidos que convenía incluir en la instrucción de neófitos (...) y son testimonio elocuente del eficaz y permanente esfuerzo de la Iglesia por insertarse en aquellas culturas que todavía no tenían noticias de Cristo para fecundarlas con la fuerza salvífica del su Evangelio”.

El tercer volumen de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* es una obra de estudio y consulta no solamente para historiadores, teólogos, docentes y antropólogos sino para todo aquel que esté interesado en adentrarse en los albores de la labor misionera del continente americano. Este tercer volumen de la *Monumenta* resulta sumamente atractivo y didáctico gracias a sus más de cien ilustraciones, entre las que se presentan portadas de impresos, manuscritos, decretos conciliares, retratos, mapas, etc. Entre ellas por ejemplo se destaca la portada del notable *Vocabulario de la lengua de Mechoacan* de Fray Maturino Giberti, OFM, impreso en 1559.

La *Monumenta* III, obra tan querida por el Prof. Durán, es un estímulo para todos aquellos investigadores que se abren camino en el estudio de la historia hispanoamericana.

FEDERICO TAVELLI

JUAN GUILLERMO DURÁN, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*, Buenos Aires, Talita Kum Ediciones, 2016, 286 pp.

Con adecuada aplicación del método histórico, Juan Guillermo Durán presenta este libro sobre el R.

P. Jorge María Salvaire, el ilustre vicentino francés del siglo XIX, misionero en nuestras pampas y gran apóstol de la Virgen de Luján. Consiste en una lograda síntesis de la "zaga" de cuatro tomos compuesta por el mismo autor, haciendo asequible a todos el ejemplo cristiano y sacerdotal de esta polifacética figura: *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villanueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján (1866-1875)*, 1999; *En los toldos de Catriel y Raléf. La obra misionera del Padre Salvaire en Azul y Bragado (1873-1876)*, 2002; *De la frontera a la Villa de Luján. El gran capellán de la Virgen de Luján*, 2008 y *De la frontera a la Villa de Luján. Los comienzos de la gran Basílica*, 2008.

La obra se divide en diez capítulos cuyo contenido argumental intentamos reseñar a continuación. El primero, trata sobre los lazos familiares, formación y arribo del misionero a la Argentina. El segundo, manifiesta el celo pastoral que lo caracterizó, promoviendo la evangelización de los aborígenes en Azul y Bragado; el viaje a Salinas Grandes y la liberación de las familias cautivas, como cumplimiento de un deber de misericordia. El tercer apartado versa sobre el famoso voto que el vicentino realizó a la Virgen de Luján al peligrar su vida en manos indígenas, que consistía en un triple compromiso, a saber: escribir la historia

de dicha advocación; propagar su culto y edificar un templo digno de Ella. Posteriormente, el cuarto capítulo nos introduce en las peripecias relativas al cumplimiento de tal apremiante promesa: las circunstancias de la redacción de la historia de la Virgen; la coronación pontificia por parte de León XIII y la colocación de la piedra del futuro Santuario. Bajo el quinto título “Párroco y capellán del Santuario de Luján”, se consigna su perseverante preocupación por la construcción de la Basílica, su caridad pastoral, los cuestionamientos y difamaciones que recibió durante aquellos oficios y el manto de perdón con que noblemente cubrió a sus detractores. Luego, en el próximo tema, se describen los primeros pasos de la construcción ante el asombro de las romerías, dando pie al séptimo apartado en el que la Basílica se perfila imponente y majestuosa, tiempo en que peregrinar a Luján va convirtiéndose en un imperativo popular. El desenlace de este volumen detalla los últimos momentos de la azarosa vida del padre Salvaire, que a pesar de sus achaques, continúa soñando con idealismo en nuevos apostolados y publicaciones, hasta el día de su muerte ocurrida el 4 de febrero de 1899. Por último, como coronación de la obra, el autor reconstruye el perfil sacerdotal del misionero lazarista a partir de algunos testimonios de personas que lo conocieron, notas hemerográficas y distintos homenajes

póstumos. El libro concluye con un breve epílogo, un apéndice documental, fuentes y bibliografía que comprueban la científicidad del trabajo realizado.

Esta obra de Juan Guillermo Durán también resulta significativa, entre otras cosas, por el contexto en que se publica: los procesos de canonización del padre Salvaire y el Negro Manuel, los dos grandes apóstoles de la Virgen de Luján. Circunstancia más que oportuna para profundizar en estas eminentes figuras de la piedad mariana y popular, cuyo conocimiento nos cultiva en la historia de la Iglesia en Argentina y simultáneamente nos ayuda a descubrir filones pastorales para vislumbrar el futuro.

PABLO NAZARENO PASTRONE

E. CUDA (Ed.), *Hacia una Ética de Participación y Esperanza. Congreso Latinoamericano de Ética Teológica*, Bogotá, PUJ, 2017, 291 pp.

Teólogos de América Latina y el Caribe asumen el propósito de enunciar una justicia en clave participación y esperanza, como también denunciar aquellas injusticias manifestadas en las diversas dimen-

siones de la vida humana y social. A. Múnera Duque considera el quehacer de la ética teológica como un reto cuyo enfoque se centre en el sujeto creyente, seguidor de Cristo, en autonomía de conciencia y libertad. M. I. De Castro Millen propone el desafío de construir una ética de misericordia sustentada en la capacidad de escucha, diálogo y libertad. E. Cuda, a partir del trabajo organizado en Argentina, se sumerge en las enseñanzas del papa Francisco en torno a la dignidad del trabajo humano y su consecución como camino de salvación. A. A. Martins, ante la grave crisis económica y política de Brasil, sumada a la polarización partidaria sin la toma de conciencia crítica, sugiere entablar un nuevo diálogo capaz de crear nuevas realidades. L. Ugalde, frente la amenaza de abuso de poder por parte del gobierno de Venezuela, articula esperanza cristiana y utopía, ésta última como inspiración de la primera. M. V. Anguita Mackay advierte que en temas de bioética en Chile, el desafío es el de orientar el desarrollo de la ciencia y de la tecnología dentro del marco valórico. M. A. Sánchez Carlos constata la imperiosa necesidad de voluntad en el ámbito personal para vencer la corrupción en México, y un cambio de reglas en el ámbito estructural. L. J. Paz Acosta presenta el problema de las pandillas en El Salvador, describiendo sus inicios y el papel preponderante de la pobreza y exclusión de sus integrantes. Un fenó-

meno que requiere una reconciliación que involucre a todos los sectores de la sociedad. J. Menocal Castillo pone en evidencia el deterioro de las instituciones democráticas y la crisis política en Nicaragua. Denuncia que el gobierno sandinista, que se declara “cristiano, socialista y solidario”, manipula las fiestas religiosas y los símbolos católicos con fines políticos. El pragmatismo resignado del pueblo requiere un cambio en torno a la idea de Dios. M. I. Gil Espinosa expone la desigualdad como uno de los temas más acuciantes de hoy. Proyecta salir a las periferias existenciales para desarrollar una ética teológica de participación y esperanza. V. Carmona presenta las dificultades de refugiados centroamericanos y sirios para enfocarse en el cultivo de relaciones de amistad en las comunidades de destino, alimentadas por la caridad y la misericordia. C. Montero Orphanopoulos analiza la significación del término vulnerabilidad en las diversas disciplinas. Descubre que lo vulnerable puede ser portador de belleza y sugiere elaborar este concepto en la ética cristiana. M.M. Cúneo manifiesta desde los aportes neurocientíficos que la decisión moral es un proceso racional y emotivo. Nos dice que el desafío de la Teología Moral es el de integrar el dato biológico. T. Mif-sud plantea la disposición de elaborar un discurso ético en perspectiva de misericordia, y alentar una conciencia iluminada, formada y acom-

pañada por el discernimiento responsable. A. J. De Melo describe la realidad de las prisiones de Brasil, las cuales lejos de recuperar y resocializar a los presidiarios, reflejan lo contrario. Destaca la tarea pastoral penitenciaria *Associação de Proteção e Assistência ao Condenado (Apac)* como símbolo de esperanza y gesto de misericordia. J. Battenberg Galindo aborda la cuestión de la responsabilidad del aprendizaje social y familiar en la formación del sujeto ético, en clave de autopresencia en relación. Destaca el rol de la familia en el armado de una jerarquía de valores. H. Ortiz Mena Fernández parte del relato de la experiencia de vida de una mujer mixteca de México con el propósito de alcanzar relaciones equitativas entre los géneros. J. Trasferetti indaga en torno a las raíces de la violencia sexual ejercida a las mujeres brasileñas. Aspira a la construcción de una nueva cultura en términos de nuevos valores y procedimientos pertinentes, y a la vez reorientar el dominio masculino en busca de igualdad entre los géneros. M. Amaral convoca al compromiso en la promoción de una política cristiana que

de por terminada la exclusión de los indígenas y construir una comunidad más justa en Paraguay. C. Quelho Tavares reflexiona acerca de los derechos humanos y sus implicaciones en las relaciones de género, particularmente en cuestiones de salud de las mujeres a partir de la ética cristiana. H. Garibay Rodríguez da cuenta que la arquitectura de los templos ofrece un mensaje teológico y religioso que proyecta una actitud eclesial y valores no siempre acordes con las prácticas de misericordia y justicia. J. S. Espitia Fajardo recurre a la fe, la espiritualidad y la toma de acciones sociales para resistir y superar el conflicto armado en Colombia. T. Ventura y L. Schiavo proponen el pasaje de una ética universal a una ética atrevida, que no excluye lo que ha sido normalizado sino que lo reconoce para avanzar en una propuesta que despegue de lo estático a lo dinámico, de lo único a lo plural, de lo humano a lo ecológico, de la religión a la espiritualidad.

ELOÍSA ORTIZ DE ELGUEA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
 “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del mismo autor no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

a) Artículo en un libro

B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.

d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2017
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina

