



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 52 • Enero - Diciembre 2017



In memoriam

Prof. D. SENÉN VIDAL GARCÍA

10 noviembre 1941 - 11 abril 2016

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 52

Enero – Diciembre 2017



In memórium

Prof. D. Senén Vidal

11 abril 2016

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2017
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2017

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2017

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.
Normas para los autores:
<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

Índice general de autores de *Estudio Agustiniiano*, vols. 1 (1966) - 50:1 (2015)

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores



In memoriam

Prof. D. SENÉN VIDAL GARCÍA
10 noviembre 1941 - 11 abril 2016

ARTÍCULOS

GARCÍA MARCIANO, Vidal, <i>Semblanza de Senén Vidal García</i>	9
PIKAZA, Xavier, <i>Mi amigo Senén Vidal. Una vida fecunda al servicio de la biblia</i>	25
MIELGO, Constantino, <i>Historia de la religión de Israel</i>	53
SÁNCHEZ ABARRIO, José Andrés, <i>Profecía por correspondencia. La carta del profeta Jeremías a los deportados (Jr 29)</i>	93
GUIJARRO, Santiago, <i>El significado del término euaggelion en los comienzos del cristianismo</i>	125
COLINAS, José, <i>La comprensión de Jesús en el documento Q. Un estudio de la expresión “el que ha de venir” (O EPXOMENOS) y su función narrativa</i>	147
HERNÁNDEZ CARRACEDO, José Manuel, “ <i>La caracterización de Jesús en las notas del narrador y su papel en el relato del cuarto evangelio</i> ”	175
ÁLVAREZ CINERIA, David, <i>El Bautismo de Felipe, ¿un bautismo deficitario? (Hch 8,5-24)</i>	209
SALA, Ramón, <i>La iniciación en los inicios del cristianismo (ss. I-II)</i>	243
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Los tratados 26-27 sobre el evangelio de San Juan</i>	273
BOGÓNEZ HERREAS, Fernando, “ <i>Cristo el hombre nuevo</i> ” <i>Análisis de Gaudium et spes 22</i>	299
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Principios de Lutero</i>	323
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>La experiencia religiosa ¿Justifica la experiencia religiosa la creencia en Dios?</i>	355
ORTEGA CABRERA, Agustín, <i>Filosofía política y ética social en los orígenes del cristianismo. Claves para una justicia liberadora desde la obra de Senén Vidal</i>	401
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>Fe, razón y secularidad: Sus consecuencias en la vida social y política según Ratzinger y Habermas</i>	409

DÍAZ BARROSO, Santiago, <i>Para una hermenéutica vital de la Palabra: Viva lectio est vita bonorum</i>	431
RESINES LLORENTE, Luis, <i>La misa y la pasión</i>	491
CANO PELÁEZ, Jesús, “ <i>Amar, pensar, escribir</i> ” o <i>transcender Lectura de El sentir de tu mirada: la ilusión</i>	533
PANDIMAKIL, Peter G., <i>Religious conflicts in pluralist societies</i>	579
GARCÍA MARTÍN, Enrique, <i>Representación de San Pablo en el arte vallisoletano</i>	601

A la memoria del Prof. D. Senén Vidal

En abril de 2016 recibíamos la triste noticia de la defunción inesperada del Prof. D. Senén Vidal, la cual consternó a los profesores del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y a la comunidad agustiniana, donde se hospedaba durante sus semestres de docencia en el Centro. La comunidad le brindó siempre la hospitalidad agustiniana y él se encontraba como en su casa.

A pesar de su itinerancia académica a lo largo y ancho de muchos países hispanos, sin embargo siempre se consideró profesor estable y fijo en este Estudio Teológico Agustiniiano, donde ejerció la docencia de Nuevo Testamento entre 1978-1985 y desde 1990 hasta prácticamente el final de su vida (2015). Asimismo formó parte del claustro de profesores del *Instituto de Ciencias Religiosas “Santa María”* de Valladolid durante los cursos académicos 1979-80 a 1981-82 y 1993-94 a 1994-95, con sede en las mismas aulas. Sus alumnos recuerdan su pasión y entusiasmo a la hora de impartir las clases, especialmente de San Pablo, pero igualmente con las asignaturas de Sinópticos y literatura joánica, las cuales no dejaban indiferente a los asistentes a las mismas. Su método de trabajo obligaba a los estudiantes a escudriñar y a confrontarse con las Escrituras.

Senén dejó los mejores años de su vida académica en estas aulas, por eso la revista del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, *Estudio Agustiniiano*, desea rendirle un pequeño homenaje a su persona, dedicándole un número especial en agradecimiento por todos sus años de docencia en el Centro. Por este motivo y de forma extraordinaria, se publican los tres fascículos de la revista correspondientes al año 2017 en un solo volumen. Compañeros del claustro de profesores, antiguos alumnos y amigos de Senén se han ofrecido a colaborar con sus contribuciones, cada uno en su especialidad correspondiente del ámbito teológico-filosófico. Desde estas breves líneas deseamos agradecer a todos ellos y especialmente a su hermano D. Marciano Vidal, la disposición a rendir este humilde reconocimiento a un estudioso y amante de la Escritura. Muchas gracias a todos ellos y muchas gracias a ti, Senén, por todas tus enseñanzas orales y escritas durante tantos años de docencia. Hasta siempre, maestro.

Semblanza de Senén Vidal García

(10/XI/1941, San Pedro de Trones, León -
11/IV/2016, Salamanca)

MARCIANO VIDAL GARCÍA

Escribo esta semblanza de mi hermano Senén como expresión del cariño de toda la familia –hermanos y sobrinos– hacia él. Como fácilmente comprenderá el lector, no están aquí expresados todos los datos objetivos ni mucho menos todos nuestros sentimientos. Confío haber recogido los más sobresalientes y los más significativos de los que componen el archivo de nuestra memoria familiar sobre Senén.

Me resulta difícil ver a Senén en situación estática. Prefiero contemplarlo en movimiento, en interacción. De ahí que trate de expresar su semblanza situándolo en sucesivos contextos o encuadres. Su semblanza nace, pues, del diálogo entre el fondo y la figura. Diez expresiones pueden dar título a las diez imágenes que integran esta breve semblanza de Senén Vidal García (1941-2016): pueblo, familia, hogar sacerdotal, cultura, cátedra, libro, parroquia, hondón, misterio, resurrección.

I. UN PUEBLO –SAN PEDRO DE TRONES (LEÓN)– COMO REFERENTE CONTINUO

Senén nació el 10 de noviembre de 1941. No resaltaré las implicaciones de la cronología, marcada por una situación todavía post-bélica en la que la precariedad económica y la carencia de libertades cívicas no impedía la alegría del vivir y el afán por la superación. Senén, como tantos otros niños y muchachos españoles de su momento histórico, fue troquelado en los valores de la austeridad, de la solidaridad, del trabajo, del amor a la familia, de la fidelidad a la palabra dada, de la religiosidad conaturalmente asumida. El esfuerzo personal se situó dentro de esos parámetros axiológicos, los cuales no mermaron sino que potenciaron la valía de lo conseguido mediante el trabajo propio.

Me detengo más en la influencia de la geografía. Senén tuvo siempre como referente de su vida el pueblo en que nació: San Pedro de Trones, situado en el extremo suroccidental de la provincia de León (España), dentro de la diócesis de Astorga. Con testimonio documental del s. XIII en el *Tumbo viejo* del monasterio de San Pedro de Montes, conservado en el archivo catedralicio de Astorga, el poblado de San Pedro *el Otro* (de donde, probablemente, derivó al *de Trones*) existía ya en la alta Edad Media. Por datos arqueológicos conocidos por los vecinos del pueblo –enterramientos romanos y un ara de altar romano– se puede retrotraer la existencia de un asentamiento humano a la época romana, como lugar de vigilancia de la explotación aurífera de las Médulas que se halla a la vista mirando, hacia el norte, a la otra vertiente del río Cabrera.

Cuando Senén nació, el pueblo vivía de la explotación de la pizarra, una roca especial compuesta de láminas que sirvieron en otro tiempo para la escritura y que son utilizadas hoy para cubiertas de tejados o para pavimentación de edificios. Siendo España el primer país en producción y en exportación de pizarra, la zona en que está situado el pueblo de San Pedro de Trones es uno de los enclaves más importantes de esa explotación.

Recostado en la falda norte de la montaña, San Pedro de Trones goza de una vista espléndida en un amplio radio de visibilidad, exceptuado el sur. A Senén le gustaba el pueblo en que nació. En la iglesia parroquial –en la vieja y en la hermosamente renovada– expresó y maduró su fe. En la escuela del pueblo se inició en el saber. Al pueblo retornaba siempre que podía.

Como normal contrapartida, puedo afirmar que la gente del pueblo le quería mucho. Senén era de fácil y llano trato. Siempre alegre y en actitud positiva. Siendo tan inteligente y teniendo tantos conocimientos, no dejó nunca de ser *del* pueblo y de pertenecer *al* pueblo. Sirvan como expresión de lo dicho dos detalles.

Cuando no existía piscina en el pueblo, los chicos y las chicas –y también los mayores– si querían remojarse en verano tenían que bajar a uno de los dos ríos que, después de haber recorrido el uno La Cabrera y el otro El Bierzo, se dan el abrazo a la salida del leonés pueblo de Puente de Domingo Flórez o del gallego pueblo de Quereño. Pues, bien, en muchos días de las vacaciones veraniegas, Senén conducía a un buen grupo de chicos a bañarse en uno de los dos ríos, generalmente en el río Sil frente a la estación de tren de Quereño. Y no solo los conducía, sino que también les enseñaba a nadar. Son muchos del pueblo –ahora personas mayores– que de-

claran haber aprendido a nadar bajo la dirección –exigente, sí, pero siempre afable– de Senén.

El segundo detalle tiene que ver también con la diversión. Pero, ahora, se trata de la diversión en el bar. Senén había aprendido a jugar bien a las cartas, sobre todo en el juego de la brisca y del tute. No jugaba tan bien como otro de sus hermanos, Arsenio, quien era tenido como el mejor jugador de cartas en una amplia zona de pueblos del contorno. Sin llegar a esa perfección, Senén era capaz de competir con los mejores jugadores del pueblo. Mediante esta actuación su cercanía con la gente era más patente y quedaba mejor asegurada.

La querencia entre el pueblo y Senén fue recíproca. Se puso en evidencia cuando, haciendo coincidir fechas, Senén y yo celebramos en el pueblo los cincuenta años de sacerdocio. No fue solo nuestra fiesta; fue una fiesta –religiosa y humana– de todo el pueblo. Con tal motivo, Senén recibió de manos del alcalde una placa de reconocimiento de los vecinos del pueblo.

El pueblo se volcó en acogida respetuosa y cariñosa cuando Senén, muerto en Salamanca el día 11 de abril de 2016, fue velado la tarde del día 12 y enterrado al día siguiente en el cementerio del pueblo. En la Eucaristía *de corpore insepulto*, concelebrada por un nutrido grupo de sacerdotes (de los pueblos vecinos, redentoristas, tres operarios y de la diócesis de Astorga, entre ellos el vicario general en representación del obispo), la gente del pueblo y de los pueblos de los alrededores expresaron su gran cariño a Senén y a su familia.

Sin tener un conocimiento muy preciso de ello, creo que Senén ayudó cuanto pudo a todos sus paisanos que acudieron a él con una solicitud. Se comprende que algunos padres que enviaban a sus hijos a estudiar a Salamanca pensaran en la posible ayuda del sacerdote del pueblo que residía en esa ciudad. Sin precisar detalles, sí era conocida la actitud y la práctica de caridad que tenía Senén frente a necesidades que podía solucionar según sus posibilidades.

II. UNA FAMILIA AMPLIA: LUGAR DE ENTREGA Y DE ACOGIDA

La relación con su pueblo la realizaba Senén desde su vinculación con la propia familia. Nació en una familia sencilla, compuesta por los padres, de los que disfrutó durante mucho tiempo, y por 10 hermanos contándose él entre ellos.

Su padre, Faustino, fue profundamente religioso. Era también una persona instruida. Sin título oficial, hizo de maestro en el pueblo, enseñando a escribir y las cuatro reglas a bastantes paisanos. La madre, Margarita, fue una gran trabajadora; poseía notables habilidades naturales. Tan pronto cocinaba y lavaba como hacía ella misma unas alpargatas, teniendo como hilo fuerte el que le traían sus hijos de las bombas explotadas con motivo de las fiestas.

Senén fue especialmente querido por sus padres. Cuando profesó su hermana Sara (sor Delia), lo llevaron sus padres a Plasencia. La madre nos contaba, con orgullo, que todos se admiraban de la buena educación que tenía su niño Senén.

En los papeles personales de Senén se puede constatar la gran cercanía que tenía con su padre y, más aún, con su madre. Expresó su dolor por la muerte del padre a través de estos versos:

“Se me parte el corazón
por la carne más caliente.
Se me rompen las palabras,
como cacharros agrietados.
Aquí tenéis los restos.
¡El grito,
mi grito,
y el de todos vosotros,
lo contengo!”

(Salamanca, 25.2.1984)

Senén vino de Washington para acompañar a su madre en los últimos momentos. Él estaba convencido –nosotros, sus hermanos, también lo estábamos– de que su madre había esperado a morir para verlo a él.

En el orden de venida a este mundo, Senén era el antepenúltimo de los hermanos, el octavo de diez hermanos: dos mujeres y ocho varones. Las mujeres, Sara (entró en las Josefinas Trinitarias y en esa congregación vivió y murió) y Antonia, tenían una querencia especial hacia Senén. Antonia, como soltera que permaneció toda su vida en la casa paterna, era quien nos atendía a los que estábamos fuera. Por otra parte, Sara (sor Delia), al haber sido destinada a atender la ropería del Aspirantado de los Operarios diocesanos en Salamanca, coincidió allí durante algún tiempo con Senén. De las homilias más sentidas y profundas que le escuché a Senén, la más profunda en fe cristiana y la más sentida en afecto

fraterno fue la que pronunció en el funeral de Sara *de corpore insepulto* en Madrid.

Senén también fue especialmente querido por sus hermanos varones (Gregorio, Rafael, Arsenio, Marciano, Gerardo, Laudelino, Cástor), por las cuñadas (Maximiliana, Benilde, María Consuelo, Teresa, Rosa) y por los sobrinos (y re-sobrinos). Sirvan de recordatorio estos detalles: algunos veranos disfrutados en las playas de Ortigueira y de Sanxenxo junto con hermanos y sobrinos; los encuentros con sobrinos, programados en Salamanca, con comida incluida; las celebraciones de toda la familia en el pueblo, en cuya preparación Senén era el estratega principal. Hay un sobrino que lleva el nombre de Pablo, porque nació en la época en que Senén estaba afanado en escribir su trabajo de tesis doctoral sobre la Resurrección en las cartas de san Pablo.

Senén vio morir a los padres, a sus dos hermanas y a un hermano (Gerardo), a dos cuñadas (Rosa y María Consuelo), y a un sobrino (Miguel Ángel). Su muerte, por muerte y por inesperada, causó un auténtico terremoto en la familia. Esta quiso tener sus restos en el cementerio del pueblo donde nació. Allí descansa Senén con el único título de *Sacerdote operario diocesano* y con la expresión de la esperanza en la Resurrección, sobre la que escribió su último libro, mediante la fórmula paulina: “El que resucitó a Cristo también dará vida a nuestros cuerpos mortales” (Rom, 8, 11).

III. UN HOGAR SACERDOTAL: LA HERMANDAD DE SACERDOTES OPERARIOS

Senén no se quedó en el pueblo ni realizó su proyecto personal como lo han hecho la mayor parte de sus hermanos varones. Ya hemos dicho que Sara se había ido con las Josefinas Trinitarias de Plasencia. Yo también me había ido con los Redentoristas. Él va ahora con los Sacerdotes Operarios de Salamanca.

Del pueblo procedía y al pueblo volvía con frecuencia un sacerdote nacido en el mismo pueblo: don Ceferino García Vidal, primo de nuestro padre. Terminó el servicio sacerdotal siendo deán de la catedral de Plasencia, responsable diocesano de catequesis y director de peregrinaciones. Dedicó sus últimos años (y sus recursos económicos) a edificar, en el lugar primitivo de una ermita del pueblo (posiblemente, del s. X), una preciosa iglesia neo-románica dedicada a la Virgen de la Estrella en un altozano desde donde se divisan otros doce pueblos pertenecientes a La Cabrera, a Valdeorras, y al Bierzo.

Don Ceferino fue un suscitador de vocaciones sacerdotales (y religiosas) en San Pedro de Trones. Tres de sus sobrinos fueron ordenados sacerdotes en el mismo pueblo: el jesuita Dacio, el operario diocesano Primitivo, el sacerdote de Plasencia (y, después, obispo de Ávila y de Tenerife) Felipe. Otros dos sobrinos fueron sacerdotes claretianos: Domiciano y Federico. A los claretianos también perteneció Jesús Álvarez y, más tarde, Amador García. De los franciscanos había pasado a la diócesis de Astorga Isaac Núñez. Yo estaba con los redentoristas.

Senén fue del grupo de chicos que desde el pueblo dirigieron sus pasos hacia el Aspirantado “Maestro Ávila” (sobre un edificio del s. XVI, perteneciente, entonces, a los jesuitas) de los operarios diocesanos en Salamanca, donde ingresó el 4 de octubre de 1952. Hizo el año de probación en Tortosa desde el 31 de octubre de 1960 al 1 de noviembre de 1961, fecha esta última en que se incorporó a la Hermandad.

Muerto Primitivo Fernández, fue el único que permaneció como operario diocesano. A los de mi generación no descubro ningún secreto si recuerdo que los aspirantes a operarios diocesanos eran tenidos entonces –ojalá también lo sigan siendo ahora– como la crema de los seminaristas. Al pertenecer a un grupo religioso más humilde, yo siempre miré con cierta envidia el elevado status de mi hermano Senén.

No quiero entrar en la descripción de los estudios, tanto medios como filosóficos y teológicos, de Senén en Salamanca. Obtuvo la licenciatura en teología por la Universidad Pontificia de Salamanca en 1965 y fue ordenado sacerdote el 11 de julio de ese año en la ciudad del Tormes, quedando incardinado en la Hermandad.

Pero sí quiero hacer una pausa en el pueblo, en una larga tarde de aquellas que componían las vacaciones veraniegas, y hacer coincidir por arte de magia ese conjunto de personas cuyos nombres he escrito en un párrafo precedente. Pocos pueblos podrán presumir de aquello que se decía con cierta envidia y con una pizca de sorna: en este pueblo se podría crear una facultad de teología, al menos en cuanto a profesorado se refiere. Vedlo si no: había profesor de Dogmática (Domiciano Fernández), profesor de Historia de la Iglesia (Jesús Álvarez), profesor de Sagrada Escritura (Senén Vidal), profesor de Moral (Marciano Vidal), profesor de Sociología (Felipe Fernández), profesor de Psicología (Primitivo Fernández), etc. Sirva esta *boutade* para recordar el ambiente eclesial del pueblo en el que creció la vocación sacerdotal de Senén.

IV. LA CULTURA: COMO ÁMBITO DE DISFRUTE Y DE TRABAJO

El ámbito continuo de Senén fue la cultura, en el amplio sentido de este término. Además, me refiero tanto a la cultura civil como a la cultura eclesiástica. Dios le dotó con notables aptitudes para ello. Y él puso de su parte el esfuerzo y el empeño.

Senén heredó el buen oído musical de nuestro padre. Cuidó la música. En reuniones familiares –las de fin de año eran las más sonadas– animaba el ambiente con su amplio repertorio de canciones.

Sin descuidar las ciencias, las letras fueron su atracción. Le gustaba la literatura. Entre los poetas españoles modernos, tenía predilección especial por Antonio Machado. En su época del Aspirantado (bachillerato o estudios medios) hubo allí un interés especial por el cultivo de la literatura. No en vano por aquellos años se fraguó una generación de poetas en el mundo eclesiástico en torno a figuras vinculadas, de un modo u otro, con la Hermandad de Operarios Diocesanos (colegio español de Roma).

En el Aspirantado nació la revista *Ajedrez*, de orientación preferentemente literaria. Senén colaboró en ella. Creo que llegó a dirigirla, al menos en algunos de sus números. Uno de los dibujantes de la revista fue su hermano Cástor.

La cultura civil, en sus variadas vertientes (música, literatura), fue el telón de fondo del quehacer y de los afanes de Senén; también constituyó el ámbito al que retornaba para satisfacer necesidades estéticas: escuchar música, leer poesía (en general, literatura). Pero, fue la cultura religiosa la que ocupó la mayor parte de su vida. Según he anotado, hizo los cursos de filosofía y de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Tuvo que sobresalir entre sus compañeros, ya que –según me ha confesado el sacerdote operario don Luis Rubio, biblista reconocido– él mismo indicó a los superiores de la Hermandad la conveniencia de que Senén fuera encaminado hacia la especialización en los estudios bíblicos.

La indicación fue atendida positivamente. Senén, en posesión del título de licenciatura en teología, fue destinado a Roma (Pontificio Colegio Español de San José) a fin de cursar (1965-1968) en el Pontificio Instituto Bíblico la licenciatura en Estudios Bíblicos, título que obtuvo en 1968. Coincidimos algún tiempo los dos en Roma, él especializándose en Biblia y yo en Teología Moral. Recuerdo que él me acompañó en la defensa de la tesis doctoral en la Academia Alfonsiana y en la posterior frugal celebración en un bar de la *via Merulana*.

Me alegré poder devolverle la visita cuando, junto con otros hermanos y amigos, le acompañé en su defensa de tesis doctoral en Teología Bíblica sostenida en la facultad de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1979). Fue aquella una celebración académica, sí, pero también una fiesta familiar. La familia se sintió orgullosa de Senén y estoy seguro de que él también se sintió contento de ser un miembro de ella.

Entre su licenciatura romana en Estudios Bíblicos (1968) y su doctorado salmantino en Teología Bíblica (1979) Senén ocupó el decenio en servicios académicos y pastorales (prefecto y profesor en el seminario mayor de Valladolid, 1968-1970; profesor en el seminario de Astorga, 1970-1973; rector del colegio español de Múnich, 1973-1976; residencia madrileña en c/ Conde Miranda, 1976-1978; coadjutor en la parroquia madrileña de san Cristóbal y san Rafael, 1978-1979) y, sobre todo, en llevar a término su trabajo doctoral. Puedo testificar –por haber estado yo muy cercano a él– que en ese trabajo Senén se empeñó a conciencia, sabiendo que realizaba una valiosa aportación sobre las tradiciones primitivas acerca de la Resurrección del Señor. No se equivocó, tanto en la valía objetiva de la investigación realizada como por haber creído que ese trabajo tenía que ser completado con otros posteriores, como así fue.

En ese momento de la presentación del trabajo doctoral se cerraba para Senén el círculo de preparación. De entonces en adelante, la cultura bíblica se convirtió en su principal ámbito de vida y de realización.

Todos sabemos lo que los estudios bíblicos conllevan: dominio de idiomas vivos y de lenguas muertas, lectura constante, análisis continuo, creatividad permanente. No sé si por haber sido bilingüe de pequeño, Senén poseía unas especiales condiciones para los idiomas vivos y para las lenguas muertas. Baste, como prueba, un solo detalle. Una vez, me comentó un reconocido biblista español, amigo de Senén y también mío, que era una delicia escuchar a mi hermano las citas, de memoria, del texto bíblico en griego, el cual brotaba de sus labios como brota el agua de una suave y cantarina fuente.

V. LA CÁTEDRA: UN SERVICIO ACADÉMICO ITINERANTE Y SIEMPRE DISPONIBLE

Senén realizó un extenso servicio académico en el campo de los Estudios Bíblicos. Fue un servicio a borbotones, a través de cursillos, charlas y conferencias, y un servicio estable, mediante cursos en centros académicos. Del primer grupo –cursillos, charlas y conferencias– hay

constancia en el archivo personal de Senén, quien propendía a preparar sus intervenciones mediante esquemas bien estructurados y, a veces, mediante desarrollos casi completos. En este momento, me resulta difícil señalar un número para el conjunto de esas intervenciones; en todo caso, tuvo que ser elevado.

El servicio académico estable o reglado fue ejercido por Senén en bastantes centros: seminario mayor de Valladolid (1979-1980 y 1984-1985), Universidad Pontificia de Salamanca (1980-1984), Universidad Pontificia Comillas (Madrid), en Washington, Universidad Pontificia de México, Centro teológico de Trujillo (Perú), Seminario en Venezuela, Seminario de La Habana, Centro teológico de Las Palmas. En Múnich dirigió el Colegio Español; pero no tuvo propiamente docencia.

Como es fácilmente constatable a partir de los datos precedentes, a Senén le tocó en suerte un servicio académico itinerante. Hubo en su vida intentos de estabilidad, pero no llegaron a una concreción plena. Tales fueron: su presencia en la Universidad Pontificia de Salamanca, que se cortó por decisión del propio Senén al constatar detalles que no le agradaron en relación con la convocatoria de la cátedra de Nuevo Testamento; y, los servicios en Washington y en México, en donde Senén prefirió no insistir para no quitar puestos a aspirantes nativos.

A la precedente constatación sobre la itinerancia académica de Senén hay que contraponer una excepción: él siempre se consideró profesor estable y fijo en el Centro de Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, donde impartió clases entre 1978-1985 y desde 1990 hasta prácticamente el final de su vida. Por su parte, los agustinos han tenido la gentileza de considerar a Senén como uno de los “suyos”. Bien se vio en la Eucaristía *de corpore insepulto* celebrada el día 12 de abril en la iglesia de san Pablo de Salamanca. Presidida por el Sr. Obispo de Salamanca, en una iglesia llena de fieles, la Eucaristía por Senén fue concelebrada por unos 80 sacerdotes, entre los cuales, además de los nutridos grupos de operarios diocesanos, de sacerdotes diocesanos de Salamanca, de dominicos, de redentoristas y de otras instituciones, se distinguía una nutrida representación de agustinos venidos expresamente de Valladolid.

No quiero terminar el comentario de esta foto de Senén en la cátedra académica sin subrayar las notables cualidades que poseía para la comunicación (en clase, en charlas, en conferencias, etc.). Una gran claridad de ideas. Una organización adecuada al tiempo y al espacio. Una dicción suficientemente timbrada y adecuadamente modulada. Una expre-

sión no leída sino comunicada. Con mirada de *listura* pero también de comprensión hacia el público.

Un periodista ha visto así al Senén comunicador: “es una gozada escuchar a Senén Vidal. Además del contenido, lo que más me llamó la atención de Senén fue la forma. Este hombre es más que un profesor. Tiene tablas y domina la oratoria. Se explica con talento, con gracia, con entonación. Hasta sabe marcar las pausas y subraya lo más importante con la oportuna elevación de la voz. Sencillo, didáctico, interpelador y... sin leer. Con la conferencia delante escrita, pero sin leerla. Con dominio del escenario, de la voz, de las manos (algo tan difícil) y de la mirada. Una *rara avis*. Una auténtica gozada” (Juan Manuel Vidal).

VI. LA PARROQUIA: LA PRÁCTICA DE LA EVANGELIZACIÓN CRISTIANA

Senén reflexionó mucho sobre los procesos de la primera evangelización cristiana, sobre todo la evangelización paulina. Sobre el tema dictó conferencias y escribió libros y artículos (uno de estos en la revista: *Naturaleza y Gracia* 59 [2012] 261-287).

Pero no solo reflexionó y escribió sobre la pastoral cristiana primitiva; la practicó. También en esto sentí una peculiar envidia de mi hermano. Aunque no he dejado de poner en práctica el deber de la predicación y me he comprometido en acciones pastorales, nunca he tenido una práctica pastoral tan sostenida como la que tuvo Senén.

Por lo menos en cuatro momentos de su vida, Senén estuvo implicado de forma expresa y directa en la práctica pastoral parroquial: en Madrid, parroquia de san Cristóbal y san Rafael (1978-1979); en la ciudad de México (1987-1990); en Majadahonda, Madrid, parroquia del Beato Domingo y Sol (1990-1994); y, sobre todo, en la parroquia de san Pablo en Salamanca (1997-2009).

Fueron los dos últimos lugares los que marcaron la práctica pastoral de Senén. Fue prolongada y muy activa su presencia en la parroquia salmantina de san Pablo. Dejó constancia del final en sus notas personales: “Termino mi servicio en la parroquia de S. Pablo de Salamanca. 12 años en total: desde agosto de 1997 hasta agosto de 2009”. Fue en esa iglesia donde le despedimos en Salamanca.

Sospecho que el trabajo pastoral en la parroquia de Majadahonda le aportó a Senén notables satisfacciones. Tuve un atisbo de ello al ver a un grupo de jóvenes parejas, provenientes de esa parroquia, acompañando a

Senén en el tanatorio y en la eucaristía-funeral de Salamanca el día 12 de abril de 2016. Datos posteriores me lo han corroborado. Ese conjunto de parejas ha constituido un grupo de “Amigos de Senén”, con reuniones periódicas. De ellos he recibido documentos y, sobre todo, cariño compartido hacia el hermano que se ha ido.

VII. EL LIBRO: UN TELAR PERMANENTEMENTE ABIERTO

No tengo a mano la bibliografía completa de Senén. Sí tengo a la vista todos sus libros, que me enviaba puntualmente según iban apareciendo. Son unos veinte libros, sin contar los artículos de investigación.

No soy yo quién para juzgar sobre la valía científica de los escritos de mi hermano. Séame, no obstante, permitido considerar a Senén como uno de los grandes conocedores y expositores del pensamiento paulino: por haber tratado de señalar con rigor histórico y filológico los escritos auténticos de Pablo (*Las cartas auténticas de Pablo*), por haber precisado datos de la trayectoria vital paulina (*Pablo. De Tarso a Roma*), por haber estudiado su pensamiento teológico (*El proyecto mesiánico de Pablo*) y su propuesta misionera. Por otra parte, creo que en España no se había hecho un estudio tan preciso sobre la génesis de los escritos juánicos como la que formuló Senén (*Evangelio y Cartas de Juan*). Considero de gran originalidad, sin parangón en la literatura nacional e internacional, la propuesta de Senén sobre *Los tres proyectos de Jesús*. Quedé impactado cuando recibí la traducción, con introducciones y notas, del *Nuevo Testamento*. Varios especialistas dijeron: esta es obra de toda una vida. Como detalle bonito, recuerdo que cada vecino de nuestro pueblo de san Pedro de Trones recibió un ejemplar de este libro, con dedicatoria del autor. Con especial cariño retengo el último libro publicado por Senén: *La Resurrección de los muertos*. Lo tengo por su confesión de fe (y de esperanza) antes de irse.

A Senén no se le había acabado la tarea. En su telar había proyectos en marcha. Tenía el deseo de poner al día algunos de los textos publicados. Y, sobre todo, proyectaba escribir una *Historia del cristianismo primitivo* (a partir de los textos neotestamentarios); cuando murió llevaba para la lectura un libro en orden a esa documentación: *La guerra de los judíos*, de F. Josefo. Lástima que, sirviéndome de la imagen bíblica, la trama haya sido cortada. En este último año, bastantes veces me he que-

jado ante el Señor: “¿Por qué, Señor, tan pronto, cuando aún tenía trabajo para unos diez años?”.

Como rasgo importante de su semblanza, es preciso retener en la figura de Senén su condición de escritor. Si tenía cualidades para hablar, también las tenía para escribir. Sabía lo que quería decir, sabía decirlo y paraba cuando lo había dicho. Esta es la clave de la elegancia del buen escribir en estos contextos de la literatura religiosa.

Senén no fue amigo de “modas” en sus estudios bíblicos; tampoco se quedó en aspectos periféricos. Para sus análisis eligió los textos y los temas esenciales. Los estudió buscando en ellos lo esencial y lo definitivo. Lo hizo con originalidad, sin por ello dejar de conocer lo que otros pensaban.

VIII. EL HONDÓN HUMANO: ATISBOS DESDE LOS SIGNOS EXTERNOS

No caeré en la tentación de querer entrar allí por donde no hay caminos. Como toda persona, Senén también tenía su propio hondón. Además, pertenecía a la estirpe de aquellos que “siendo largos en *face-llas*, son cortos en *contallas*”.

Comienzo por recoger las impresiones de una persona de las que componían el grupo pastoral de la parroquia de Majadahonda y que ahora constituyen la agrupación “Amigos de Senén”:

“Senén se dejaba conocer poco; a cada uno nos mostraba una faceta de su ser, de su vida, y era hermético en relación a otros aspectos de su vida o de su persona. Mantenía a sus grupos de amigos en compartimentos estancos y evitaba que coincidiéramos, y que nos encontráramos. Estaba muy a gusto en soledad, consigo mismo; aunque también sabía disfrutar de la buena compañía. A menudo repetía que él era el peor de todos sus amigos; y es cierto que cuidaba poco de las relaciones de amistad; dejaba que fueran los otros quienes le llamaran, le visitaran; pocas veces él tomaba la iniciativa. Cuando quería, podía ser muy duro y exigente (...). Era un hombre muy ordenado y organizado y daba mucha importancia al lenguaje, a la palabra. Buscaba expresiones nuevas, con fuerza, que no estuvieran gastadas, y que reflejaran el esplendor de la vida, de la creación. Con él aprendimos que las palabras en parte tienen capacidad de (re)crear la realidad que representan. Nos felicitaba la Epifanía (y no la Navidad) y nos explicaba todo tan bien, tan clarito, que nos preguntábamos cómo habíamos podido estar años creyéndonos tanta

mentira, tanto mito (...). Poseía una gran libertad interior. E igual que sabía leer entre líneas supo vivir entre líneas. Se quedó con las ganas de ser papa por un día. Con eso le bastaba, decía, para dedicarse a firmar aboliciones de dogmas y otros impedimentos del Espíritu (...). Le recordaré siempre con mucho cariño” (Mónica Cruz).

He leído los apuntes personales que, a modo de diario muy discontinuo, ha dejado Senén. Me quedan algunas impresiones acerca de lo que pudo ser su hondón más íntimo. Senén se dolía de situaciones que consideraba injustas (tanto sociales como, sobre todo, eclesiales) pero no criticaba a las personas. Senén era lúcido ante la carencia de evidencias sobre el sentido de la existencia; a su pluma venía con frecuencia la pregunta: “¿por qué existe lo que existe? ¿por qué existo yo?”. Al final, terminaba por aceptar la evidencia del existir y se entregaba al misterio de Alguien que lo sustenta todo. He aquí una expresión, en verso, de esa inquietud:

“Estoy buscando
 los paisajes perdidos
 por los rincones más oscuros
 de esta tierra desierta.
 Vagabundo
 sin alforja
 y sin sendero.
 Todas las imágenes,
 entrañables, lejanas,
 se han ido
 apagando.
 Y solo resta
 el campo abierto,
 como al principio...
 Hoy es un día de invierno,
 y tengo que creer
 que volverá otro año...”
 (Roma, 19.1.1966).

El primero de los poemas que se conservan de Senén entreabre la puerta para conocer su instalación más profunda en la realidad:

“Ahora es todo muy sencillo.
 Como antes.

Fueron llegando las cosas,
y cada una se colocó en su sitio.
... ‘Mira, esto es el árbol,
y la fábrica...
Y el sol detrás de las montañas’.
Todo es tan antiguo.
Como siempre”.

(Salamanca, 1964).

IX. PECULIARIDADES DE LA VIVENCIA RELIGIOSA CRISTIANA

Si es difícil conocer y expresar el hondón de cada persona, lo es más el saber y el formular cómo es su dimensión religiosa. Por lo general, las personas de la generación de Senén no han sido proclives a manifestar sus experiencias religiosas. Esta afirmación es válida para quienes componemos nuestra familia. Habiendo tenido un padre que solía hablar de la religión sin miedo y abiertamente, sus hijos hemos tendido hacia el pudor en las manifestaciones de nuestra propia vivencia religiosa. Senén no quedó al margen de esta regla de familia.

Yo atisé la dimensión religiosa de Senén a través de sus homilías. Me dio la impresión de que era recia y profunda en las convicciones. Creí advertir que propendía a la parquedad en las expresiones. Pero también me atrevo a pensar que tanto las experiencias como las manifestaciones de su fe cristiana utilizaban cauces de gran libertad, de fecunda creatividad y de declarada actualidad.

Las referencias al Jesús de los evangelios estaban a flor de piel cuando Senén se expresaba en clave religiosa. Tales referencias concretas cobraban un significado de amplia dimensión histórica y hasta cósmica al ser situadas por él dentro de los esquemas paulinos, que Senén tan bien conocía. No constaté en él una querencia especial por la interpretación misteriosa y cuasi-mística, de carácter juánico, del misterio cristiano. Conocedor como era de la teología juánica, intuí que le era más cercana la amplia visión paulina del mensaje religioso de Jesús de Nazaret.

X. LA RESURRECCIÓN COMO HORIZONTE ABIERTO A LA ESPERANZA DE VIDA

Según he anotado, el último libro publicado por Senén, días antes de su fallecimiento, fue *La Resurrección de los muertos* (en pronta traducción

italiana). Ese libro no pudo tener una presentación convencional. Pero, yo me dije a mí mismo que, pudiendo ser interpretado como su testamento, ese libro de Senén no podía carecer de presentación. Se la hice, lo mejor que pude, en la homilía me pronuncié en la Eucaristía funeral *de corpore inse-pulto* en Salamanca el día 12 de abril, el siguiente a su muerte.

Nunca pensé tener que hablar en el funeral de Senén. Siempre abrigué la esperanza de que él hablara en el mío. El Señor de la vida y de la historia cambió mis planes. Sacando fuerzas y serenidad de un lugar que yo mismo desconozco, presenté la vida de Senén como un acto de fe en la Resurrección: como una apuesta por el Dios de la Vida frente a tantas prácticas de muerte como surgen dentro de la historia humana.

En el Acto de Reflexión Bíblica y de Oración que tuvimos en recuerdo de Senén, en la Parroquia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro de Madrid (19/V/2016), al que tuvieron a bien asistir una amplia representación de la numerosa colonia de *pedrelos* (habitantes de San Pedro de Trones) en la capital de España, volví a sintetizar la vida de Senén en su afirmación práctica a favor de la Vida. El Dios de la revelación es Dios de Vida, tanto en la naturaleza como en la historia. La Plenitud de esa vida ha sido anticipada en la Resurrección de Jesús. Así, pues, creer en la Resurrección es abrir el horizonte de la esperanza a una Vida en plenitud.

Mostrar y vivir esa esperanza de vida en la Resurrección de Jesús fue la hermosa tarea de Senén en el breve espacio de tiempo que estuvo en este mundo, tan breve que no llegó a medir 75 vueltas de la tierra alrededor del sol, tal como a él le gustaba medir el tiempo humano.

Si fue breve el tiempo en que gozamos de Senén y si es grande la ausencia que de él sentimos, hay un consuelo que sus hermanos, sobrinos y amigos expresamos con los tres últimos versos de *Las Coplas por la muerte de su padre* del poeta Jorge Manrique:

“Que, aunque la vida perdió,
dejónos harto consuelo
su memoria”.

Mi amigo Senén Vidal. Una vida fecunda al servicio de la biblia

XABIER PIKAZA

RESUMEN: Xabier Pikaza, compañero y amigo de Senén Vidal, recoge los momentos principales de su itinerario vital, docente y teológico, en un trabajo que se divide en dos partes. (a) La primera, de tipo más biográfico, se centra en la tesis doctoral de S. Vidal (1979) y en sus años de docencia en la Universidad Pontificia de Salamanca (1980-1984), exponiendo las razones de su “cese”, que ha marcado toda su vida personal e intelectual. (b) La segunda parte de tipo bio-bibliográfico, recoge y analiza los temas y momentos de la investigación de S. Vidal, poniendo de relieve su análisis de “corpus” de Pablo, el despliegue de la historia de Jesús y la traducción y comentario de conjunto del Nuevo Testamento, para terminar evocando el legado de su vida de biblista, que debía terminar con una *Historia del Cristianismo Primitivo*.

PALABRAS CLAVE: Análisis histórico-literario. Discípulo “amigo” de Jesús. Estudio Teológico Agustiniiano. Jesús. Nuevo Testamento. Pablo. Resurrección. Universidad Pontificia de Salamanca

SUMMARY: Xabier Pikaza, companion and friend of Senén Vidal, collects the main moments of his life, teaching and theological itinerary, in a paper that is divided into two parts. (A) The first, more biographical, focuses on the doctoral thesis of S. Vidal (1979) and the years of his professorship at the Pontifical University of Salamanca (1980-1984), explaining the reasons for his “cessation”, which has marked his entire personal and intellectual life. (B) The second part, a bio-bibliographical type, collects and analyzes the themes and moments of S. Vidal’s research, highlighting his analysis of Paul’s “corpus”, the unfolding of Jesus’ history and the translation and commentary on the New Testament; it concludes by recalling the legacy of his biblical life, which was to end with a History of Primitive Christianity.

KEYWORDS: Historical-literary analysis. Disciple “friend” of Jesus. Augustinian Theological Study. Jesus. New Testament. Paul. Resurrection. Pontifical University of Salamanca

No tengo distancia suficiente para hablar serenamente de Senén, pues hemos sido colegas, cómplices y amigos, a lo largo de más de cincuenta años, ni tengo autoridad para escribir su vida, pero quiero aportar algunos datos, que ayuden a entender su trayectoria al servicio de la Palabra de Dios, ofreciendo así unas claves para entender su biografía. Fue un hombre entero, sin fisuras, historiador y analista literario, autor de una obra intensa de análisis, traducción y comentario del Nuevo Testamento. Nos hemos acompañado mutuamente, él no podrá completar la obra que había (que habíamos) proyectado; yo no me siento capaz de llenar el hueco que ha dejado en el estudio del cristianismo primitivo, pero quiero al menos comprender las claves de su biografía bíblica, ofreciendo algunos datos de su intensa trayectoria de investigador y, sobre todo, de su persona.

I. UNOS DATOS DE SU VIDA, HASTA LA “RUPTURA” DEL AÑO 1984

Habíamos nacido el mismo año (1941), y estudiamos juntos Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (1964-1965), pero apenas tuvimos ocasión de tratarnos, pues él seguía el plan académico ordinario, mientras que yo venía del Seminario Mercedario de Poio (Pontevedra), y sólo frecuenté en Salamanca unos cursos complementarios, licenciándome el año 1964 (él lo hizo el 1965), y quedé un año más, cursado las asignaturas de doctorando y defendiendo la tesis sobre Ricardo de San Víctor (1965), mientras él terminaba ese año su licencia. Los años siguientes nos encontramos en Roma (1966-1968), estudiando Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico, donde nos licenciemos al año 1968, para separarnos después durante algún tiempo.

Yo empecé a enseñar teología en el Seminario Mercedarios de Poio (1969-1972) y presenté mi tesis doctoral en Filosofía (1971), mientras Senén siguió especializándose durante varios años en el “Colegio Español” de Múnich, donde ejerció labores de dirección (Dachauer StraÙe 19), profundizando en la mejor exégesis y teología bíblica y preparando su tesis doctoral, que presentó en la Universidad Pontificia de Salamanca, bajo la dirección del Prof. Felipe Fernández Ramos, el año 1979 sobre

La Resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Estudio de las tradiciones (BEB 50, Sígueme, Salamanca 1982).

Un año antes (durante el curso 1978-1979), él había dejado la dirección del Colegio Español de Múnich, para comenzar su enseñanza de Nuevo Testamento en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, donde ha sido después profesor por muchos años, tras “abandonar” la Universidad pontificia de Salamanca, el curso 1984-85 y después hasta su jubilación (1991-2014). Desde estas páginas, como estudioso de Biblia y amigo de Senén, quiero mostrar mi agradecimiento al Estudio Agustiniiano de Valladolid, que ofreció a Senén una “casa” y un lugar de referencia, no sólo para enseñar en un contexto humanamente gratificante, sino para brindarle la mejor bibliografía para su estudios de especialidad.

Y así vuelvo a nuestro “camino compartido”. Yo estaba enseñando en la Universidad Pontificia de Salamanca desde 1973, con la ingenuidad de los años jóvenes y de los buenos tiempos de la teología hispana, dedicado a diversos temas de espiritualidad, filosofía y Biblia (centrándome en especial en el Tratado de Dios Uno y Trino), pero no pude adquirir la preparación rigurosa y la precisión académica que ofrecieron a Senén los años de post-grado en Múnich, que culminaron como he dicho el año 1979, con la defensa de su tesis.

Esa fecha marcó un cambio intenso no sólo en el itinerario teológico y personal de Senén, destinado a enseñar Sagrada Escritura en su lugar natural (la Universidad Pontificia de Salamanca), sino también en mi propia forma de entender la teología bíblica y la docencia, pues encontré por primera (y quizá por última vez) un verdadero colega y amigo en el estudio de la Biblia. Senén era ya un maestro maduro, alguien que había comprendido y razonado las líneas básicas del movimiento cristiano primitivo, para fijar con rigor la historia de la vida y pensamiento de Jesús y de su movimiento primitivo, que desembocaba en Pablo y se extendía de formas nuevas en las diversas corrientes de la Iglesia. Yo había trabajado de manera más general, publicando lo que podía haber sido mi tesis doctoral bíblica (*Los Orígenes de Jesús. Ensayo de Cristología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1976; edición PDF en:

<https://es.scribd.com/doc/199425099/Pikaza-Xabier-Los-Origenes-de-Jesus>); pero había preferido publicar ese libro como ensayo, para el diálogo y la investigación teológica, en comunicación con otros colegas.

Senén fue de los pocos que leyó de forma “crítica y creadora” ese “ensayo”, aceptando en principio mi tesis de fondo, sobre la relación entre misterio de Dios e historia (nacimiento, vida y muerte de Jesús), y

fijándose de un modo especial en algunos de mis análisis paulinos (1 Tes 1,9-10; Rom 1, 3-4...), que él retomó y profundizó en su tesis, cosa que he seguido agradeciéndole siempre. Y así comenzó nuestra verdadera amistad académica y se afianzó nuestra cercanía humana.

El curso siguiente (1980) empezó Senén a enseñar Nuevo Testamento (San Pablo) en la Pontificia de Salamanca, y fue como una luz nueva, una promesa de honestidad intelectual, de radicalidad analítica y de búsqueda del núcleo y raíz del cristianismo en la Universidad del Episcopado Español. Fueron, quizá, los mejores tiempos para la Teología de esa Universidad pontificia, desde 1980 hasta el 1984, año en que ambos tuvimos que dejarla, por motivos conectados. Fueron años de estudio intenso, proyectos y de logros muy significativos. Con cierta frecuencia nos juntábamos, tras las clases de la mañana, con Francisco Lanzac, director de publicaciones de Sígueme, en el Pato Rojo del Paseo de Carmelitas, para conversar sobre temas principales de la teología y de la vida de la Iglesia, desde una perspectiva de renovación bíblica. Éramos jóvenes, teníamos todo el futuro por delante.

Yo estaba menos seguro de lo que sería ese futuro, pues andaba trabajando en varios campos (filosofía, Biblia, Dogmática), pero él tenía ya claro su proyecto: preparar y publicar, de un modo riguroso, las tradiciones y textos del Nuevo Testamento, empezando por el desarrollo de la tradición de Pablo y después de los evangelios, no sólo para ofrecer a los lectores del lengua castellana un instrumento de base para el estudio histórico-crítico de la Biblia, sino para recrear desde sus cimientos la vida de la Iglesia, pasando así de una cristiandad sociológica de aldea (incluida la gran "aldea" de la estructura eclesial) a un evangelio que vinculara la fe de Pablo con el compromiso social de la tradición sinóptica.

Ciertamente, él conocía otras lecturas de la Biblia, de tipo legal y canónico, psicológico y antropológico, místico y eclesial, pero creía que los métodos histórico críticos, de corte diacrónico, con un exigente análisis textual, seguían siendo fundamentales, mostrándose en ese campo un heredero de la mejor exégesis alemana del siglo XIX y primera mitad del XX. Quería fijar el principio histórico de las tradiciones bíblicas, para seguir después su despliegue, y en esa línea estaba analizando día a día los textos del Nuevo Testamento, fascinando a los alumnos con su forma de recrear la vida de los primeros cristianos, fijándose de un modo especial en los escritos de Pablo y de su escuela. Fue un profesional de la Biblia, un investigador de cuerpo entero, siendo, al mismo tiempo, un hombre de Iglesia, al que he visto comprometido ofreciendo ejercicios

espirituales a religiosas, cursos de renovación a militantes cristianos y acompañando a los marginados del entorno de la parroquia de San Pablo en Salamanca.

Senén se hallaba inmerso en la vida real, pero le importaba sobre todo el estudio de la Biblia y el contacto más hondo con sus alumnos, a lo largo de unas clases que eran ejercicios vivos de inmersión bíblica. Muchas veces discutíamos los temas de esas clases, que él me iba ofreciendo en fotocopia, como si pudiéramos trazar (cosa que en el fondo queríamos) un proyecto compartido de estudio bíblico-teológico de conjunto, desde la Universidad Pontificia de Salamanca. Lamento inmensamente haber perdido aquellos textos, traspapelados luego en varios cambios de domicilio.

Yo estaba más interesado por la teología de fondo de la Biblia, entendida como un camino abierto hacia la dogmática en general y hacia el pensamiento cristiano. Él pensaba que era más urgente empezar analizando los textos concretos de la Biblia, como muestran, por ejemplo, los trabajos que publicamos en el homenaje de la Universidad Pontificia al que había sido su Rector Magnífico: *Quare Paulum. Miscelánea homenaje a Mons. Dr. Lorenzo Turrado*, Universidad Pontificia, Salamanca 1981.

Senén publicó un estudio extraordinario sobre *Flp. 2, 6-11. Su lugar teológico* (págs. 149-181) analizando el origen y sentido básico del himno, en una línea histórica (es decir, desde el lugar humano de Jesús de Nazaret como mesías crucificado, y no desde un hijo pre-existente de Dios, “antes” o por encima de la encarnación). Yo, en cambio, escribí un trabajo sobre *Conocimiento de Dios y juicio escatológico en Rom 1, 18-3, 20* (págs. 119-147) en el que, más que el origen y análisis histórico-literario del texto, me interesaba su aportación en la línea de la teodicea cristiana. Ambos buscábamos, de maneras complementarias, una renovación del pensamiento y de la vida de la Iglesia desde el estudio de la Biblia, en el lugar que entonces parecía más apropiado: La Universidad Pontificia de Salamanca.

Así fueron pasando esos años (1979-1984), que considero hoy felices, Senén con los Operarios Diocesanos, yo con los Mercedarios, ambos en una Facultad de Teología donde se podía respirar en libertad. Él preparaba día a día su análisis de las tradiciones y del texto del Nuevo Testamento. Yo me ocupaba básicamente de una gran teodicea cristiana, como indicaba mi libro *Experiencia religiosa y Cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1981), mientras iba escribiendo una tesis doctoral en Sagrada

Escritura sobre Mt 25, 31-46, que quería presentar en el Bíblico de Roma a finales del año 1984.

Hicimos cosas que entonces nos parecían sencillas, pero que hoy veo como extraordinarias. Dirigimos tesis doctorales, asistimos a congresos tanto en España como en Alemania, preparábamos proyectos compartidos... Pero nuestras trayectorias cambiaron de rumbo, casi de repente, por imposición externa, en la Universidad Pontificia, y tuvimos que abandonar la enseñanza activa y, así, sin haberlo previsto con antelación, nos vimos abandonados a nuestra propia suerte. Habían venido nuevos profesores, otros cambiaron su forma de pensar y de situarse ante el cristianismo, pues empezaron a soplar vientos distintos en el “espíritu” posconciliar de la Iglesia, y no quedó demasiado espacio libre para personas como Senén Vidal en la Universidad del Episcopado Español. Como he dicho ya, no pretendo mostrarme imparcial, pues soy parte interesada de esa historia (y de la salida de Senén), pero no tengo más opción que contarla desde mi perspectiva.

Por “influjo” de algunos profesores de la Facultad de Teología y quizá por presiones de la Congregación de Seminarios y Universidades de Roma, al terminar el curso 1983/1984, a Senén le pusieron dificultades para seguir enseñando, y a mí me negaron el Nihil Obstat preceptivo, de manera que tuve que abandonar la cátedra durante varios años, pudiendo volver sólo en condiciones nuevas (bajo prohibición de enseñar materias dogmáticas) el año 1989. Pues bien, en ese contexto, el Rector de la Pontificia (el Dr. Luis Acebal, q.e.p.d.), movido por presiones de “colegas” de la casa, quiso imponer sobre Senén algunas condiciones que él juzgo inaceptables, de manera que (por coherencia y honestidad intelectual) no tuvo más opción que renunciar a la enseñanza.

Las razones de su “cese” (en otro lenguaje: de su “marcha”) fueron variadas, y algunos “supervivientes” de aquel fatídico 1984 (pasados 33 años) podrán contar la “feria” de otra forma (una historia que no se encuentra escrita, sino hablada y decidida en conventículos y grupos de presión), pero entre los motivos de su “cese” estaba su manera de enseñar teología desde Pablo y también (al menos de un modo colateral) su forma de situarse (y protestar) frente a mi “caso” (es decir, frente al hecho de que me negaran el nihil obstat).

Como he dicho, seguramente, no hay “papeles” de todo aquello (o al menos yo no los conozco), pues las cosas se decidieron entre pasillos y reuniones “particulares”, sin que hubiera (sin que tengamos todavía) una prueba documentada y legal del proceso. Mi caso era más claro: Había

enseñado cosas que parecían poco “ortodoxas” y me tenía que ir, sí o sí. Pero el suyo se podría haber resuelto quizá de otra manera. En ese contexto le insistí en que no fuera “extremado”, que se doblara políticamente a las presiones, que aceptara las propuestas que le hacían, que siguiera en la Pontificia, que los alumnos le necesitaban (¡y cómo le han necesitado después!), que yo volvería, que reiniciaríamos nuestra “marcha” por la teología.

Pero no quiso; no pudo, por honradez y coherencia personal, quizá porque vio mejor las cosas, era un hombre clarividente, aunque (¡o quizá por ello!) de carácter recio. Pensó que no podía ni debía doblegarse, y a pesar de mi insistencia me acabó diciendo: ¡Si no te dejan enseñar a ti, esos que bien sabes, yo no puedo seguir enseñando en su Universidad! Y así se fue (así nos fuimos), así le “ echaron ” de la Pontificia de Salamanca, un triste 1984, en pleno período de madurez.

Nos separamos con gran tristeza. Yo anduve por ahí dando vueltas, durante mucho tiempo, hasta que volví a la Pontificia, bajo nuevas condiciones, desde el 1989 hasta el 2013. Senén no quiso volver, ni entrar físicamente en la “casa”, ni siquiera en la biblioteca, ni para una tesis doctoral. Así me dijo: “Con las personas, una a una, me seguiré tratando, como cristiano. Con la institución no puedo pactar, como quieres que lo haga...”. Y no volvió a entrar ni en el gran edificio de la Clerecía (la Pontificia) con gran pérdida para la casa y sus alumnos, no entró ni siquiera en su biblioteca, pues me dijo: ¡Es mejor la de Valladolid, y no tengo que andar bajando la cabeza!

De esa manera conservó y mantuvo su libertad, al servicio de la Sagrada Escritura, enseñando básicamente en el Instituto Teológico Agustiniانو de Valladolid (1974-1985 y 1991-2014), hasta su jubilación, y en varios centros universitarios de América, Washington (1985-1987), Universidad Pontificia de México, Seminario San Carlos y San Ambrosio de La Habana, Facultad de Teología de Lima, guiado siempre por su proyecto de publicar una edición rigurosa de las tradiciones y libros del Nuevo Testamento, fijándose especialmente en la vida de Jesús y en las cartas de Pablo.

Estuvimos unos años sin vernos (del 1984 al 1989), cada uno por su lado, pero sabiendo que seguíamos firmes en lo nuestro, que el trabajo principal seguía, y él iba avanzando en el suyo (cosa que hizo de un modo ejemplar, como seguiré indicando), y yo iba buscando la dirección de mi propuesta teológica. Desde entonces, dos o tres veces al año, nos hemos visto, hemos conversado a lo largo de una tarde, nos hemos ayudado a

situarnos ante el gran misterio del Dios de la revelación cristiana. Especialmente significativos fueron nuestros encuentros del año 2010 al 2012, cuando yo estaba preparando mi comentario al *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús* (Verbo Divino, Estella 2012).

Con esa ocasión hicimos una especie de pacto implícito. Él publicaría los textos del Nuevo Testamento, con un análisis muy concreto de tipo histórico-literario, yo los comentaría de un modo más teológico. Así trabajaríamos desde perspectivas distintas pero convergentes. En esa línea seguía yo investigando sobre el *Evangelio de Mateo*, hace un año y tenía el comentario prácticamente terminado el día de su muerte (saldrá publicado en Verbo Divino, Estella, este año 2017). Habíamos quedado en hablar sobre el tema, en precisar algunos detalles, relacionados sobre todo con la vinculación de Mateo con la tradición de Pablo (especialmente con Efesios) pero no pudo ser. Le sorprendió la muerte a plena luz de día, calzadas las botas en línea de evangelio.

II. PUNTO DE PARTIDA, EL ÁREA DE PABLO

En ese contexto, pasado casi un año de su muerte, me atrevo a presentar una semblanza básica de su obra, como si fuera mía, porque, de hecho, es una parte de mi vida y de mis publicaciones. He comentado ya su primera, quizá la más provocadora, su tesis doctoral, titulada *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Sígueme, Salamanca 1982). En ella sobresalían aportaciones fundamentales. (a) El estudio de las primeras tradiciones cristianas, centradas básicamente en la confesión pascual de la Iglesia. En el principio del movimiento cristiano estrictamente dicho, tal como lo ha puesto de relieve la comunidad helenista prepaulina, no se encuentra la posible vida mesiánica de Jesús, sino la confesión pascual de las comunidades. (b) Pero esa confesión pascual, cerrada en sí misma, corría el riesgo de diluirse, a no ser que se integrara en una visión teológica de fondo y en un movimiento eclesial bien integrado, con vocación de independencia, en la línea de la renovación y cumplimiento de la promesa de Israel, como fue el movimiento y teología de Pablo.

A partir de ese supuesto, Senén ha querido analizar de un modo minucioso las cartas originales de Pablo, distinguiendo en ellas tres estratos: las tradiciones previas de la Iglesia helenista, la aportación del mismo Pablo y la redacción eclesial posterior. Fruto de ese análisis y estudio fue

una obra de gran calado que lleva el título de *Las cartas originales de Pablo* (Trotta, Madrid 1996), donde analiza y recoge las cartas auténticas del apóstol, tal como han sido asumidas, completadas y organizadas por la tradición posterior, hasta desembocar en el orden actual del Corpus Paulino (donde han sido incluidas también otras cartas escritas a nombre de Pablo por sus discípulos continuadores).

Se trataba de una obra magistral, escrita con los mejores métodos de la crítica histórico-literaria, con una traducción transparente del texto, distinguiendo con lógica implacable sus diversos estratos. (a) Las tradiciones prepaúlitas, que provienen básicamente de las Iglesias helenistas en las que se integró Pablo (primero en Damasco, luego en Antioquía). En ese contexto, Senén dijo las cosas fundamentales que pueden decirse, aunque le faltaba analizar la relación entre las tradiciones prepaúlitas y las del documento Q y de los sinópticos. (b) La elaboración propia de Pablo, realizada básicamente tras su “ruptura” con la iglesia de Antioquía (58/59), a lo largo de su misión autónoma, tal se expresa en las cartas auténticas (1Tes, Gal, 1-2 Cor, Flp, Fl y Rom), que recogen y exponen el proyecto mesiánico de Pablo. (c) La elaboración postpaúlita que ha procurado no sólo recrear unitariamente esas cartas, a partir de materiales previos, sino introducir en ellas una serie de anotaciones y glosas, que permitan no sólo su conservación (en el corpus paulino), sino su aceptación como elemento central de la vida de las iglesias.

Para publicar esta obra, que sería el punto de partida de su nueva producción teológica, Senén Vidal escogió una editorial de gran prestigio técnico y social, como era Trotta, dirigida por su colega y amigo Alejandro Sierra, pensando que ella podría ser la promotora de su proyecto de “refundación bíblica cristiana”. La edición fue esmerada, la tipografía perfecta, pero el gran mundo intelectual hispano no estaba preparado para una obra como aquella, que corrió el riesgo de caer en el olvido, no sólo por su carácter científico, sino porque el editor no se atrevió a apostar por ella, acogiendo en su catálogo la producción bíblica completa de Senén.

El problema no fue de Senén, ni quizá tampoco de la Editorial Trotta, sino del contexto cultural hispano. (a) Por un lado, la sociedad civil, cada vez más alejada de la tradición cristiana, no se interesó por la obra de Senén, ni por su visión de Pablo, precisamente por su rigor científico y por su identidad cristiana, y quizá porque no daba lugar al escándalo eclesial, ni a la crítica fácil contra el cristianismo o la iglesia, cosas que siguen siendo preferidas en muchos círculos de poder de la cultura. (b)

Por otro lado, la Iglesia oficial hispana (e hispano-americana), inmersa en el miedo del post- o casi anti-concilio Vaticano II no podía admitir ni potenciar una obra sanamente crítica como la de Senén, de manera que no podía aceptarla como punto de partida de una renovación cristiana.

Éste ha sido el destino de la obra de Senén, y de otros pensadores cristianos, celosos de su independencia crítica y de su fe evangélica, entre una sociedad falsamente laica que rechaza el cristianismo y una Iglesia oficial que desconfía de la libertad de pensamiento. Por su parte, los colegas biblistas se hallaban empeñados en otras batallas, que podían ser también importantes, pero que no iban en la línea de lo que intentaba Senén, de manera que le dejaron casi a solas con su proyecto bíblico.

En ese contexto, algunos de sus amigos le dijimos que quizá debía fundamentar y presentar de un modo más unitario su visión de Pablo, para que pudiéramos situar su obra de un modo más preciso en el origen de la Iglesia, explicando con claridad su despliegue y sus aportaciones, en diálogo con otros exegetas, pues en la obra anterior (*Las Cartas Originales de Pablo*) él había renunciado a todo diálogo externo, diciendo que los expertos no necesitaban más referencias bibliográficas, y que los no expertos no las entenderían. De todas formas, en algún sentido, nos hizo caso, y así vino a publicar su obra clave, en su misma “casa” (Sígueme, Salamanca: de los Operarios Diocesanos), una obra espléndida titulada *El proyecto mesiánico de Pablo* (Sígueme, Salamanca 2005).

Ésta fue y sigue siendo una obra trascendental dentro del panorama bíblico español (y de la cultura de lengua castellana), el primer libro en el que se aborda de un modo científico y “escolar”, académico y abierto a todos los lectores la experiencia de Pablo y su proyecto mesiánico (es decir, su visión de la obra de Jesús), que está en la base de todo el cristianismo posterior. Fue una aportación revolucionaria, en el mejor sentido de la palabra, renovadora y tradicional, una obra clave para entender el principio del cristianismo.

A partir de esa obra, y de las dos anteriores publicadas en Sígueme (*Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús, El evangelio y las cartas de Juan*, 1997; *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (2003), con la edición y comentario de Filón de Alejandría (*Los terapeutas. De vita contemplativa*, 2005) y de 1 Tes (*El primer escrito cristiano: Texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario*, 2006), Senén podía haber programado y editado de un modo unitario su proyecto bíblico en su editorial Sígueme, de Salamanca (con sus hermanos, los Operarios Diocesanos). Pero hubo algo que le hizo

desistir, pues descubrió que esa Editorial, que era de su familia religiosa (Sígueme), se estaba escorando en una línea buena, pero distinta de la suya, y así buscó y encontró en Valladolid (¡su lugar de enseñanza básica!) otra editorial que respondiera plenamente a su proyecto y que garantizara la publicación del conjunto de su obra: Ediciones Sal-Terrae, (bajo la dirección de su discípulo y amigo: Ramón Alfonso Díez). Así surgió por entonces (año 2006/2007) el proyecto de publicación de conjunto de la obra de Senén en Sal-Terrae o, mejor dicho, en el Grupo Editorial Loyola, en el se incluye también la editorial Mensajero).

En este contexto se inscribe la reelaboración de una obra anterior, publicada en Sígueme (*El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca 2005), de manera más académica y técnica. Como signo de confianza con su nueva editorial, Senén reelaboró la obra anterior de Sígueme, presentándola por una parte de manera más sencilla (de lectura más fácil) y por otro mas universal (abierta a una comprensión de conjunto del cristianismo) con el título de *Pablo. De Tarso a Roma*, publicándola ya en Sal-Terrae (Santander 2007). Fue una reelaboración de gran éxito, y Senén se encontró por fin a sí mismo, en su nueva editorial, descubriendo y trazando lo que sería el camino de conjunto de su obra. En esa línea, S. Vidal pudo condensar y sistematizar su visión de Pablo en una obra menor, dedicada al gran público, con el título de *Iniciación a Pablo*, San Terrae, Santander 2008.

Con esa ocasión nos encontramos, y volvimos a revisar y compaginar nuestros proyectos de estudio y publicación, que debían desembocar en una obra general sobre los orígenes del cristianismo, que ambos estábamos preparando, y que quizá se podría convertir en publicación compartida, aunque quizá faltaban varios años de preparación para realizarla. En ese contexto se sitúan sus tres obras finales sobre Pablo. La primera y más importante se titula *Las Cartas Auténticas de Pablo* (Mensajero/Loyola, Bilbao 2012, del grupo editorial al que pertenece Sal-Terrae). Es una obra impresionante de síntesis y maduración, que recoge y reelabora de un modo total la anterior (*Las Cartas Originales de Pablo*, Trota Madrid 1996), con texto griego, introducciones y notas, el estudio más importante que existe en castellano sobre el origen, sentido y desarrollo de los escritos de Pablo, una obra definitiva en su campo, que será difícilmente superada en los próximos decenios.

En ese contexto, con el fin de preparar la edición y comentario completo del Corpus Paulino, le pedí que empezara escribiendo una obra sobre Colosenses y Efesios, para la colección de “Guías de lectura del

Nuevo Testamento”, que Mercedes Navarro y un servidor estábamos publicando en Verbo Divino, Estella. Por pura amistad, a pesar de sus ocupaciones, accedió y preparó un libro precioso titulado *Colosenses y Efesios*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2013, demostrando con rigor que estas cartas no son auténticas de Pablo, sino que reflejan la vida y la problemática de unas comunidades paulinas de finales del siglo I y comienzos del siglo II en la región de Asia Menor.

Con ese fin, en la primera parte del libro, Senén analiza el contexto histórico, literario y teológico de esos “escritos”, para situarlo dentro del despliegue de la tradición paulina, procurando que la traducción castellana sea lo más cercana posible al original griego, para poder recuperar así la frescura y el impacto del texto antiguo, que fue escrito para ser leído y proclamado en un contexto comunitario. El comentario al texto se hace por medio de introducciones a las diferentes secciones, de un carácter más general, y por medio de observaciones cercanas al texto, de un tono más concreto. Todas ellas están redactadas en un estilo concentrado, intentando recoger en el menor espacio posible los datos claves para la comprensión del texto. De este modo, estas dos partes del libro quieren ser la guía inmediata de una lectura detenida de los escritos.

Y de esa forma termina el *área de Pablo*, que había empezado con la tesis doctoral (sobre *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982) y que se abre (o se cierra), significativamente con otro libro dedicado a la resurrección, publicado precisamente en los últimos días de la vida de Senén: *La resurrección de los muertos. El testimonio bíblico*, Sal Terrae, Santander 2016. Éste es en el fondo un “libro testamento”, sobre el que habíamos dialogado con cierto detalle, partiendo de nuestro reencuentro (año 1979).

Se trata de una reelaboración de su tesis doctoral (*La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, 1982), pero con dos aportaciones fundamentales. (a) Senén resitúa el testimonio eclesial (paulino) de la resurrección situándolo en el contexto del mensaje de Jesús, que “proclamaba y escenificaba” el acontecimiento del Reino, desde una perspectiva de esperanza en la resurrección. De esa manera recupera desde la confesión de fe paulina (de la Iglesia) la experiencia histórica de Jesús, tal como culmina en su muerte. (b) En un segundo momento, Senén interpreta y desarrolla la experiencia pascual de Jesús desde la perspectiva de la inauguración de la época mesiánica, con la esperanza de la nueva creación, como obra definitiva de Dios, recuperando así, desde la cristología ecle-

sial, la más honda fe teológica (bíblica) en el Dios que crea las cosas de la nada y que resucita a los muertos de la tumba.

III. ÁREA DE JESÚS. EL CENTRO DE SU VIDA

Muchas veces habíamos tratado de la auténtica “novedad cristiana”, que se centra en el Dios que crea y resucita a los muertos, para recuperar así, desde Jesús, la experiencia más honda de Israel, en el testimonio del Dios de la vida. De eso íbamos a tratar, en el tiempo de pascua del año pasado (2016), retomando el argumento de nuestras primeras conversaciones teológicas (de 1980 a 1984) desde el tema de la pascua de Jesús. Pero no pudo entregarme ese libro (*La Resurrección de Jesús*, 2016) en mano, no pudimos sopesar sus argumentos, pues el Dios de Jesús le acogió en su seno, un 11 del 4 del 2016), en el camino hacia su casa, mientras venía de celebrar la Pascua de Jesús en la eucaristía

La vida académica de Senén había estado más centrada en el mensaje y obra de San Pablo, pero su intención fundamental era el estudio de Jesús, es decir, la identidad de aquel a quien Dios había resucitado de la muerte, constituyéndole Cristo y Señor. Ésta fue su tarea más honda, su labor más intensa, partiendo del mensaje y de la historia de la Biblia (de la Iglesia primitiva) y no desde un tipo de dogmática posterior, de carácter doctrinal, que parte de la existencia de un Hijo Eterno de Dios, independiente de la encarnación. De esa forma vino del mensaje pascual de Pablo a la historia de Jesús, haciendo el camino del Nuevo Testamento (que pasa de Pablo a la vida de Jesús, y no a la inversa).

He sido un testigo de que ese “proceso” largo, que le permitió pasar del testimonio paulino de la resurrección del Cristo a la vida histórica del Jesús resucitado, rehaciendo así, de un modo personal, gozado y sufrido, el mismo camino de la iglesia antigua, que sólo pudo escribir y escribió los evangelios sinópticos y especialmente el de Juan en un momento posterior, después que se había extendido básicamente el mensaje de Pablo. Fue un proceso largo, que tuvo algo de “revelación”, es decir, de descubrimiento personal, fundado no sólo en el estudio de unos textos exteriores, sino en el re-conocimiento y despliegue de su propia experiencia creyente, vinculada a la de Jesús, con sus tres momentos principales, que él pudo fijar, de un modo magistral, en su obra quizá más significativa, una obra que fue para él una especie de “revelación”, como decía a sus ami-

gos: *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003.

En un primer momento, la tesis del libro parece objetivamente clara, pues distingue y vincula en la vida de Jesús tres momentos principales. 1. Jesús fue profeta apocalíptico, como Juan Bautista (siendo discípulo y colaborador suyo). 2. Fue después mensajero del Reino de Dios en su etapa galilea. 3. Finalmente ha venido a mostrarse como Mesías que sube a Jerusalén para instaurar el Reino, estando dispuesto a ser crucificado (y siéndolo de hecho, descubriendo que su muerte forma parte de la venida del Reino). Pero, en el fondo, esa tesis describe no sólo el despliegue del proyecto y vida histórica de Jesús, sino que vincula esa vida (por su última etapa) con la confesión de fe de la Iglesia.

S. Vidal no quiso ofrecer en este libro una «biografía» de Jesús, sino tres «retratos» en los que se expresan los momentos básicos de su vida y movimiento, dentro del contexto judío de su tiempo, desde la perspectiva de la instauración del Reino de Dios, que se identifica en el fondo con su propia obra mesiánica. La tesis de S. Vidal se parece en un primer momento a la que había propuesto A. Schweitzer, hablando primero de una etapa Galilea de Jesús (terminada en el fracaso), para detenerse en la etapa jerosolimitana, también culminada en el fracaso. Pero Senén Vidal habla de tres etapas, y no de dos (como Schweitzer), con un fracaso final del que nace la Iglesia. Habla de tres etapas, que se vinculan entre sí y que se abren, a través de la tercera (la entrega pascual de Jesús en manos de Dios), a la tarea y misterio pascual de la Iglesia.

Ciertamente, con gran parte de la crítica actual de los evangelios, Vidal aceptaba el supuesto básico de la investigación K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919), quien afirmaba que el esquema básico (geográfico y cronológico) de los evangelios era producto de los mismos redactores, de manera que no podemos distinguir con precisión (de un modo textual) los momentos y límites del proceso biográfico de Jesús. Pero, admitido eso, él afirma (y muestra) que el proyecto biográfico (de Reino) de Jesús incluye tres momentos, que pueden y deben distinguirse con cierta precisión, un proceso cuya trama él fue descubriendo no sólo a través del estudio de los textos, sino a través de una especie de “iluminación interior” que marcó los últimos años de su vida.

1. En un primer momento, como buen israelita, Jesús fue un “profeta bautista”, un mensajero escatológico de conversión, lo mismo que Juan (llamado el Bautista), con quien convivió durante un tiempo, siendo bau-

tizado por él y actuando después como discípulo y colaborador suyo. Éste es un dato que ha solido pasarse de largo, pero que ha sido bien atestiguado por el evangelio de Juan (cf. Jn 1-4), a pesar de la dificultad que ello implicaba para los mismos cristianos. Durante un tiempo, Jesús compartió el mensaje y proyecto del Bautista, que predicaba la conversión, ofrecía el bautismo como signo de perdón y anunciaba la llegada del juicio de Dios (y la presencia-actuación de uno “más fuerte”).

De esa manera retomó Jesús el mejor proyecto profético-penitencial de su pueblo. Durante un tiempo, él estuvo convencido de la gravedad de los pecados del pueblo, que no podían perdonarse a través de los sacrificios del templo, sino sólo por medio del arrepentimiento y del bautismo en el Jordán, hasta el momento en que llegara el juicio de Dios, y pudiera comenzar la nueva etapa, que vendría definida por la instauración del Reino en este mismo mundo. Eso significa que Jesús no sólo fue discípulo de Juan Bautista (recibiendo su bautismo), sino que compartió por un tiempo su proyecto penitencial-bautista, presentándose como pecador ante el juicio de Dios que llega, con el resto de los pecadores “arrepentidos” de Israel.

Los elementos básicos del mensaje del Bautista han seguido influyendo en el proyecto posterior de Jesús, pero de una forma nueva, reinterpretados desde su nueva experiencia y tarea de Reino. Eso significa que él, Jesús, fue cambiando de proyecto, en obediencia a Dios, en un proceso impresionante de fidelidad profético-mesiánica, que le ha hecho recorrer y recrear los momentos principales de la historia israelita, según aquel principio de la “identidad” entre filogénesis y ontogénesis. Jesús no nació ya formado y completo del Padre Zeus, como la diosa del mito griego, sino que se fue formando, en humanidad y encuentro con Dios, conforme al principio esencial del Concilio de Calcedonia (451). La historia mesiánica de la Navidad (narrada por Mt 1-2 y Lc 1-2) forma parte de la fe pascual de la Iglesia, que ha proyectado su fe en el comienzo de la vida de Jesús. Pero de hecho, el principio del evangelio de Jesús fue el mensaje y camino del Bautista (como dice de manera programática Mc 1, 1-2).

2. *Jesús fue profeta escatológico, mensajero del Reino de Dios en Galilea.* En un momento dado, quizá tras la entrega y prendimiento (muerte) de Juan Bautista, Jesús tuvo una experiencia nueva de Dios, que Mc 1, 9-11, sitúa “después” de su bautismo en el Jordán (tras el mensaje y camino del Bautista), descubriendo así que el “tiempo” de Dios

había cambiado, es decir, se había acelerado, de forma que él no podía ya impartir el bautismo de conversión, anunciando la llegada del juicio, para que después viniera el Reino, pues había llegado el tiempo de anunciar e iniciar directamente el Reino en su propia tierra (en Galilea).

Este primer paso (del Jordán y del desierto a Galilea), del agua penitencial al mensaje del Reino, determina desde ahora toda la historia de Jesús, que descubre y proclama el nuevo plan de Dios, su esencia más profunda. (a) En este momento, Jesús ya no nos lleva de la conversión-bautismo en el Jordán, a través del juicio de Dios, a la entrada en la tierra prometida, como pensaba Juan Bautista. (b) Dios ha empezado ofreciendo ya gratuitamente el Reino, como don de vida y perdón, sin necesidad de conversión anterior, pues la conversión y el cambio de vida vendrá después, como efecto del don recibido del Reino (como supone Mc 1, 14-15).

Por eso, durante un tiempo (entre uno y tres años), Jesús actuó como mensajero “aldeano” (la palabra aldeano le gusta a Senén más que la de “campesino”) del Reino de Dios en Galilea. Dejó de impartir el bautismo y de anunciar directamente el juicio, para proclamar y escenificar, de un modo sacramental y social, la llegada del Reino de Dios, empezando desde los más pobres. De esa forma actuó como profeta aldeano, para los labradores, pastores y pescadores de Galilea, pensando que ellos se “convertirían”, aceptando su mensaje, para subir con él a Jerusalén, donde se iniciaría el Reino final.

En este momento de su mensaje en Galilea, Jesús se seguía presentando básicamente como profeta del Reino (no como mesías), como profeta mesiánico que anuncia el mensaje de Dios (¡Llega el Reino!), impartiendo una enseñanza centrada en el amor y el perdón de Dios, y en la exigencia de comunión entre los marginados de Galilea. No proclama la llegada de un Reino trascendente (para después, al final del mundo), sino que anuncia y prepara la venida (instauración) del Reino Histórico de Dios, en la misma tierra de Galilea, transformando gradualmente la vida de los hombres, a partir de los campesinos y marginados a quienes se dirige, empezando por los excluidos, marginados, pobres y pecadores de aquel duro contexto israelita.

De esta forma resuelve S. Vidal la oposición que tantas veces se ha puesto de relieve entre la visión del Reino de Dios como Presente y su llegada como Futuro. A su juicio, el Reino es el presente de Dios que actúa, es un proceso de transformación de las condiciones de vida personal y social de los galileos, según la voluntad de Dios, de un modo inte-

gral, personal y comunitario, económico, espiritual y social. En ese sentido (en contra de una lectura defectuosa de una palabra de Jesús en el juicio ante Pilato, según Jn 18, 36), en aquel momento, Jesús concebía el Reino de Dios como una transformación radical de las condiciones de vida de este mundo, de forma que viene a través de una elevación (de una recreación) de la vida social y personal de los judíos galileos, desde la vida de las aldeas (no desde el templo de Jerusalén, como querían los sacerdotes), en gesto de transformación de gracia (no por ley, como querían los proto-fariseos).

3. *Jesús actuó y murió, finalmente, como Mesías regio (davídico) en Jerusalén.* Normalmente, él debería haber subido a la ciudad del templo, después de haber culminado su mensaje en Galilea, acompañado por los campesinos convertidos (por la casi totalidad de los galileos), para instaurar el Reino en la ciudad de David. Pero su mensaje en Galilea fracasó, al menos en un sentido (como había fracasado el de Juan Bautista en el Jordán), o, mejor dicho, se mostró insuficiente, pues la mayoría de los campesinos de su tierra no se convirtieron, ni aceptaron su propuesta de Reino. Además, los mismos que persiguieron y lograron que Herodes Antipas matara a Juan Bautista, amenazaron a Jesús: Los “notables” de la administración de Herodes, los responsables de la nueva economía, los delegados del judaísmo sagrado (del templo) y de las nuevas tendencias nacionales que desembocarían en el rabinismo posterior persiguieron a Jesús en Galilea.

A pesar de ello (o, mejor dicho, por ello), Jesús tuvo el convencimiento de que debía adelantarse la venida del Reino de Dios, y por eso subió a Jerusalén para anunciar su llegada, y empezó a comportarse ya como Mesías real (davídico) y no como simple profeta (como había hecho antes en Galilea). Su rechazo (su fracaso relativo) en Galilea había sido un signo de que se abría un tiempo nuevo (el tiempo mesiánico), de forma que él debía recoger-culminar su mensaje anterior, para presentarlo y presentarse en Jerusalén, como Rey Davídico, para instaurar el Reino de Dios, un Reino que seguía teniendo rasgos de “aldea”, es decir, de comunicación directa entre los pobres y marginados, en contra de las tendencias sacrales e imperiales de Jerusalén (con el Templo de los sacerdotes, con los delegados del Imperio de Roma).

Este paso clave de la vida de Jesús, de profeta del Reino (Galilea) a mesías regio (Jerusalén) está determinado por la misma dinámica del Reino, es decir, por la actuación del Dios Liberador de la tradición israe-

lita en cuyo nombre él actuaba. Pues bien, también ahora, en un primer momento, Jesús pudo pensar y pensó que los habitantes de Jerusalén podrían convertirse, acogiendo el Reino de Dios (empezando por los mismos sacerdotes del templo). Pero, al ver que no le recibían, él descubrió de hecho que tendría que entregar su vida por la llegada del Reino, interpretando su muerte en forma de “don” o regalo para el Reino, no como sacrificio expiatorio, en la línea de gran parte de los sacrificios del templo de Jerusalén, sino como don o regalo de Dios para los hombres, empezando por los de Jerusalén.

Ciertamente, Jesús contó hasta el final con la posibilidad de una intervención superior de Dios, aunque no en línea de milagro externo (como otros profetas de “signos”, que anunciaban acciones portentosas de Dios, en el río Jordán, en el Monte de los Olivos o en el mismo templo). Pero, de manera cada vez más intensa, él fue descubriendo que Dios no actuaría de una forma externa (destruyendo las murallas de Jerusalén, matando a los romanos, derribando materialmente el templo), sino a través de la entrega voluntaria de la vida, empezando por él, que debía mostrarse dispuesto a morir al servicio del Reino.

Pues bien, a pesar de todo eso (o quizá mejor por eso mismo) Jesús se entregó a la muerte, como indican las palabras de la Última Cena, y de esa forma murió confiando en la llegada del Reino de Dios (como supone Mc 14, 25), sabiendo que su muerte, su fracaso externo, era una garantía y señal de la llegada del Reino, como la Iglesia posterior ha confesado en su fe pascual. De esa forma descubrió, al borde de su muerte, que su misma vida estaba vinculada a la llegada del Reino, no como sacrificio de expiación (por los pecados del mundo, ante la ira de Dios), sino todo lo contrario: Para expresar la generosidad de Dios, que ama y perdona a los hombres precisamente allí donde ellos matan a los justos. De esa manera, como expresión intensa del amor de Dios (en gesto de amor, en medio del dolor natural) se entregó Jesús a la muerte, esperando la llegada del Reino, en forma de Resurrección.

Senén no quiso ofrecer una «biografía» de Jesús, en el sentido moderno del término (como despliegue de su auto-conciencia o como expresión de un desarrollo psicológico de su personalidad), sino que ha descubierto y fijado con precisión los tres momentos fundamentales de su vida y movimiento, en un proceso que va del contexto judío de aquel tiempo (primer momento, con Juan Bautista), a través de su propia conciencia mesiánica (mensaje de Reino en Galilea), hasta el descubrimiento del sentido y aportación de su muerte a la llegada del Reino, en una línea que será retomada

y desarrollada dramáticamente por los primeros cristianos helenistas y Pablo, cuando afirman que Dios le ha resucitado de la muerte, iniciando de esa forma el Reino, en forma de resurrección.

Ésta ha sido quizá la aportación histórico-teológica más importante de S. Vidal, que se ha atrevido a fijar los momentos del despliegue de la “conciencia y obra” mesiánica de Jesús. (a) En un sentido, esta obra ofrece un punto de llegada y un compendio de los mejores trabajos que se han pensado y escrito sobre la vida y obra de Jesús en los últimos decenios. (b) Pues bien, al mismo tiempo, esta obra puede y debe tomarse como un punto de partida para entender no sólo el despliegue y permanencia del proyecto de Jesús (a partir de su tercer momento), sino la obra teológica del mismo Senén Vidal, que ha tenido el atrevimiento de introducirse en la dinámica del pensamiento y de la obra profético-mesiánica de Jesús, a quien mira siempre desde la perspectiva del Dios que actúa (que promete e instaura su Reino) y desde la perspectiva del mismo Jesús histórico, que abre y encarna el camino de Dios en la historia.

Éste ha sido el descubrimiento (el cambio mayor) en la obra bíblico-teológica de S. Vidal, que le ha permitido vincular el mensaje de Pablo con la experiencia y mensaje (con la muerte) del Jesús histórico, uniendo así los dos elementos fundamentales de la novedad cristiana, que no son la historia de Jesús y la “transcendencia eterna del Hijo de Dios” (como en el pensamiento clásico de los concilios: Credo de Nicea-Constantinopla-Calcedonia), sino la historia de Jesús (con su muerte) y el mensaje de la resurrección. De esa manera resitúa S. Vidal toda la tradición teológica de la Iglesia, sustituyendo el paradigma ontológico de la formulación de los grandes concilios (de Nicea a Calcedonia), por un paradigma histórico, centrado en el Dios de la Biblia.

Así lo fijó S. Vidal, tres años más tarde, de un modo ya definitivo, cuando rehízo la obra anterior (*Los tres proyectos*, Sígueme, Salamanca, 2003) en un nuevo libro en el que resume y profundiza su visión de Jesús: *Jesús, el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006. Con esto quedó fijado, diez años antes de su muerte, su cambio “teológico” decisivo, y su nueva orientación editorial, que estará vinculada en el futuro a Sal-Terrae/Mensajero (del grupo Loyola), donde publicará todas sus obras (a excepción de *Colosenses-Efesios*, que me entregó, como favor personal, para mi colección de GLT: Verbo-Divino, Estella 2013). Desde este momento, S. Vidal pudo vincular toda su obra al despliegue unitario de su visión de Jesús, como hizo en uno de sus últimos libros, en el que ofrece un esque-

ma básico de la figura de Jesús, para el gran público: *Iniciación a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2014.

IV. OTROS ESTUDIOS, EDICIÓN DE CONJUNTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Como he venido diciendo, desde los años de nuestra docencia común (1980-1984), S. Vidal había previsto y programado un estudio de conjunto de todos los textos del Nuevo Testamento, primero por separado (a través de estudios parciales), y después de un modo unitario. Entre los estudios “parciales” (además de los ya señalados sobre Pablo y la historia de Jesús) sobresalen los dedicados al “corpus de Juan”, a través de una obra que ha tenido dos versiones distintas.

La primera se titulaba: *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús El evangelio y las cartas de Juan* (Sígueme, Salamanca 1997). El proceso de surgimiento de las obras de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús constituye uno de los enigmas y aportaciones mayores no sólo del Nuevo Testamento, sino de la vida y teología del cristianismo. Muchos especialistas habían señalado, de un modo más o menos convergente, ese proceso. Lo que no se había hecho, que sepamos, es una presentación pormenorizada de los textos, así divididos y aclarados, en sus diversos momentos, con el original griego y una ajustadísima traducción castellana, en perfecta y distinta grafía para cada caso.

Por siglos se han situado, comentado y expandido las obras del “discípulo amigo” sin tener en cuenta el proceso y momentos de su desarrollo. Pues bien, S. Vidal ha mostrado que ellas son fruto de una comunidad que ha vivido de algún modo separada de otros grupos antiguos de la iglesia, cultivando un recuerdo especial de Jesús y elaborando de manera autónoma sus tradiciones. Pasados los años, tras un proceso de crecimiento, ajuste y crisis, algunos miembros de esa comunidad vinieron a integrarse en la Gran Iglesia (representada por Pedro), llevando el tesoro de sus libros, debidamente adaptados. La historia de esa comunidad se ha expresado en el texto actual del evangelio y las cartas de Juan, que han surgido a partir de tradiciones sueltas (T), de una colección de milagros (CM) y de un relato de la pasión (RP). A partir de esas tradiciones, un primer redactor ha fijado el texto base del evangelio (E1), que a lo largo de los años ha sido transformado (E2) y glosado (E3) por los redactores actuales del evangelio. Construido de esa forma, el evangelio actual ha sufrido pocas variaciones (algún cambio de orden, alguna añadidura,

como la de 7, 53-8, 1). Más tarde, en un proceso paralelo de ajuste de tradiciones, han ido surgiendo las tres cartas (1Jn, 2Jn y 3J).

Pasados los años, en el proceso de relectura y fijación más precisas del despliegue del Nuevo Testamento, S. Vidal ha precisado y expuesto su investigación sobre el “discípulo amigo” en una obra magistral, del gran envergadura (686 págs.) titulada: *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos joánicos*, Mensajero/Loyola (del grupo de Sal Terrae), Bilbao 2013. De esa forma, pasados dieciséis años de la publicación de la anterior (*Los escritos originales...* 1997), S. Vidal quiso recoger el resultado de su investigación en esta obra que será por años un lugar de referencia obligada para el estudio de la comunidad de Juan, dentro del despliegue (surgimiento y fijación) del Nuevo Testamento, a partir de las diversas tendencias y tradiciones de las iglesias.

Avanzando en esa línea, para completar el abanico de tendencias eclesiales del Nuevo Testamento, como preparación para su estudio de conjunto de la tradición sinóptica, S. Vidal ha querido ofrecer también el resultado de su investigación inicial sobre los sinópticos en una obra titulada *El documento Q. Los primeros dichos de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2011. Tuvimos ocasión de hablar varias veces de ella, especialmente en el tiempo en que yo estaba preparando mi *Comentario de Marcos* (Verbo Divino, Estella 2012), que él situaba en el contexto de la iglesia helenista de Damasco, cerca de la Alta Galilea y Fenicia, frente a Mateo, que debía situarse en Antioquía, y frente Lucas, que, a su juicio, había escrito su obra en Éfeso, en un lugar cercano al de la tradición del discípulo Amigo, aunque en comunidades distintas. Su aportación, sus observaciones, fueron decisivas en mi elaboración no sólo del Comentario de Marcos, sino del de Mateo, que yo estaba ultimando cuando él murió.

S. Vidal era consciente de que le faltaban todavía muchos estudios de base, no sólo sobre el Apocalipsis y los evangelios sinópticos, con los escritos posteriores de la escuela paulina (Pastorales), las cartas “católicas” y el “discurso” a los Hebreos. Durante muchos años le pedí que me ofreciera sus apuntes sobre Hebreos y que los unificara para publicarlos en la colección de GLNT, de Verbo Divino. Pero siempre me dijo que le sobraban materiales y le faltaba tiempo, que más adelante, que necesitaba varios años para publicar primero su Nuevo Testamento y su Historia del Cristianismo Primitivo.

Pero, por desgracia, no ha habido tiempo para ello, pero sí lo hubo, por gracia de Dios y por empeño de su editor, para la publicación su obra más extensa, con el compendio de su investigación de decenios: *Nuevo*

Testamento. Edición preparada por Senén Vidal, Sal Terrae, Santander 2015. Se trata de una obra cumbre, por contenido y dimensiones, a gran formato, de 1302 págs., que ofrece una condensación y resultado de gran parte de sus trabajos anteriores. Es, posiblemente, la obra más importante de la exégesis y teología en lengua castellana de los últimos decenios. Digo posiblemente, porque las comparaciones son odiosas (y con frecuencias falsas), y hay además otras obras importantes (como la del Prf. Luis Alonso Schökel: *Nuevo Testamento*, en *Biblia del Peregrino*, edición de estudio 1989, aunque con una orientación distinta, de tipo más literario).

Pues bien, con esas salvedades, mantengo lo dicho: Estamos ante una obra cumbre: En plena madurez creadora, recogiendo y condensando trabajos anteriores, Senén Vidal ha publicado una de las obras más importantes de la teología y vida cristiana de los últimos tiempos. Nadie, que yo sepa, ha realizado una traducción y comentario semejante de todo el Nuevo Testamento. Sólo Senén, después de más de treinta años de preparación, ha podido realizar una obra de esta envergadura. (a) Es una obra extensa (1300 páginas), a gran formato, notable por su orientación y contenido: Una presentación rigurosa y ceñida de cada uno de los libros, con una visión de conjunto de su origen y de sus diversos elementos, con introducciones y notas en las que se sitúa y describe el sentido y lugar de cada uno de los libros y sus diversas secciones. (b) Esta obra recoge una parte considerable de los libros y trabajos anteriores de Senén Vidal, que le han permitido conocer y presentar los textos básicos del Nuevo Testamento, a través de las monografías que he venido presentando. He seguido bastante bien la producción bíblica hispana, y eso me permite decir (sin minusvalorar a otros investigadores) que nos hallamos ante una obra cumbre de la exégesis y teología bíblica en lengua castellana. Este libro (traducción y comentario de todo el NT) recoge la investigación anterior de Senén Vidal, condensada en los siguientes libros: (a) *Las cartas originales de Pablo* (Bilbao 2013). (b) *Evangelio y Carta de Juan. Génesis de los textos juánicos* (2013). (c) El documento Q: los primeros dichos de Jesús (Santander 2011). (d) *Carta a los Tesalonicenses 1: El primer escrito cristiano* (Salamanca 2006) (e) *Colosenses y Efesios* (Estella 201), (e) *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos* (Santander 2015). En esa línea, ésta no es una obra totalmente nueva, sino que recoge y condensa la investigación anterior. Nuevas son sólo las partes dedicadas a los sinópticos, las pastorales, las “cartas católicas” y el Apocalipsis.

Éstas son sus cuatro aportaciones fundamentales. (1) *Una traducción nueva*, que recoge en forma actual (en lenguaje comprensible y cercano) la palabra y mensaje de la Biblia. Son muchas las traducciones del NT que hoy existen, y algunas muy valiosas. Ésta tiene la ventaja de la “cercanía” al texto original, sin apearse nunca de un modo literal a los originales. Es una obra exacta y literaria al mismo tiempo, coloquial y científica a la vez. Es una pena que no se haya puesto al lado el texto griego del NT, para uso escolar, aunque quizá ampliaría demasiado el volumen de la obra. (2) *Introducciones a cada sección y libro*, en las que se condensa lo mejor que actualmente se puede afirmar sobre el surgimiento y desarrollo de los textos del NT, con sus divisiones y sus posibles tradiciones anteriores, tanto en los evangelios como en Pablo. Son por necesidad breves, pero van directamente a lo esencial, sin detenerse en un tipo de erudición innecesaria. En esa línea, como obra de conjunto, este libro podría dividirse en cuatro o cinco obras mejores, cada una plenamente valiosa. (3) *Son fundamentales las notas, entendidas en plano literario e histórico* (y a veces teológico). No son notas de interpretación “confesional” (católica, protestante...), pues el libro se sitúa por encima de esas divisiones, allí donde el NT aparece en su radicalidad como testimonio del primer cristianismo, antes de las separaciones confesionales. Destacan las de tipo literario, poniendo de relieve el origen de cada texto, y situándolo dentro del despliegue del cristianismo primitivo. (4) *Todo el trabajo (tanto de traducción, como de introducciones y notas) es “de primera mano”*. Ciertamente, S. Vidal recoge la mejor investigación bíblica de los últimos decenios (y siglos), pero la reformula desde su propia perspectiva, de un modo personal. Por eso no apela casi nunca a lo que dicen otros, sino que expone su propia visión personal y directa de los temas, como producto de un trabajo de decenios sobre el texto.

En el fondo, este libro realiza una gran labor apologética, en el sentido radical del término, es decir, como “defensa del texto” contra todos aquellos que, de un modo o de otro, critican el cristianismo rechazando la veracidad o sentido de la Biblia (del NT). Pues bien, sin ninguna intención partidista, sin ninguna crítica de los posibles “contrarios”, Senén Vidal se limita a presentar el texto del NT, a traducirlo y exponerlo, de un modo conjunto, para dar así razón de la novedad de la experiencia cristiana, tal como se expresa en los primeros escritos de la iglesia.

V. TAREA ABIERTA, UNA OBRA PENDIENTE: HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

En el momento de su muerte, S. Vidal se hallaba en plena producción intelectual. Su obra cumbre (*El Nuevo Testamento*) había aparecido el 2015, y el 2016 apareció su libro sobre la *Resurrección*. Pero, a mi juicio, y según su confesión, su obra programática final se titulaba *Hechos de los apóstoles y orígenes cristianos*, Sal Terrae, Santander 2015, 176 págs. Me la entregó con todo interés, pidiéndome un juicio y una orientación, pues sobre esta pista, me dijo, debemos seguir trabajando, para precisar el sentido y camino de los orígenes cristianos, desde nuestra situación histórica, a comienzos del tercer milenio.

Él había cumplido casi el programa de su investigación, tal como la habíamos trazado en torno al año 1980. Yo había sido menos cumplidor, pero me estaba acercando a la misma meta (tras mi *Historia de Jesús* y los comentarios sobre el *Apocalipsis* y a los *Sinópticos: Mc y Mt*). Nos quedaba un estudio convergente sobre los orígenes cristianos, y podíamos hacerlo por separado, él en sentido más histórico-literario, yo más teológico, para compulsar al fin nuestras perspectivas. Con esa finalidad me pidió que leyera y comentara este libro sobre *Hechos*, que leí con pasión, sabiendo que se trataba de una obra de gran autoridad, y así le dediqué una página de mi blog, que aquí en parte retomo (periodistadigital.com/xpikaza.php/2015/04/14/p367162#more367162).

Hace unos veinte años se había discutido con pasión el tema de la historia de Jesús. Actualmente (2015), ese tema parece menos central. Sin duda, sigue apasionando a muchísimos lectores, de forma que son bastantes los que tratan (tratamos) de plantearlo del mejor modo posible. Pero hoy importa más y se discute más el surgimiento y sentido de la historia de la Iglesia, pasando así de Jesús a sus primeros seguidores, retomando críticamente el camino iniciado por *Hechos*.

Otros grandes “testigos” cristianos (Marcos y Mateo, Pablo y Juan...) no tuvieron necesidad de escribir sobre la historia de la iglesia, porque a su juicio el origen y sentido de la iglesia se hallaba vinculado de tal forma a Jesús que resultaba imposible estudiarlo de manera separada. El primero que ha dado “autonomía” a la historia de la iglesia, dedicándole un tratado ha sido Lucas, autor de dos obras complementarias: El evangelio (Lc) y el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. De tal forma y con tal autoridad escribió Lucas este segundo libro (*Hechos*) que ha marcado hasta el día de hoy la visión de la historia de la Iglesia.

Sólo ahora, a comienzos del siglo XXI, estamos redescubriendo (al menos desde una perspectiva católica) el carácter especial del libro de los Hechos, que no cuenta “la” historia única de la iglesia primitiva, sino que ofrece una interpretación muy particular de su despliegue, en línea de “tesis” (dejando a un lado otros datos y tendencia eclesiales). Por eso, sólo “de-construyendo” la interpretación de Hechos, recuperando sus posible materiales más antiguos y conociendo sus “tesis” podremos valorar plenamente otras fuentes del NT (Pablo, tradición evangélica etc.), para “re-construir” la historia de la Iglesia (o mejor, de las iglesias) del principio del cristianismo. Sólo desde ese fondo se entiende la intención de Senén Vidal, que ha querido recuperar las fuentes ocultas del libro de los Hechos, para ir rastreando y precisando mejor aquellas tradiciones más antiguas, que no concuerdan plenamente con la intención del autor de la obra (de Hechos). De esa manera, reconociendo los materiales más antiguos y fijando la intención histórico-teológica de Lucas, podemos interpretar mejor el origen del cristianismo.

1. Lucas-Hechos, una obra doble, escrita probablemente en Éfeso. Entre el 90 y el 100 d.C., un cristiano culto, de origen probablemente pagano, que pudo haber sido prosélito judío y conocía bien la Biblia Griega (los LXX), quiso escribir la primera historia de Jesús y de su movimiento, siguiendo modelos judíos y helenistas. Su relato empieza así: «Ya que muchos han intentado componer un relato (*diéguesis*) de las cosas (*pragmatôn*) que han sucedido entre nosotros, según aquello que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, ilustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1, 1-4).

Pues bien, ese cristiano a quien solemos llamar “Lucas” (aunque quizá no tuviera ese nombre) escribió una obra de dos partes (Lc y Hech), algunos dicen que en Roma, porque allí culmina la segunda parte (Hechos); Senén Vidal se inclinó por Éfeso, por la importancia de esa iglesia, porque en su entorno surgieron las cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios) y porque allí se escribirán más tarde el Apocalipsis y las Cartas Pastorales. Ciertamente, según Hechos, Roma es para Pablo el punto de llegada, pero el lugar de su último mensaje o «testamento», según Hechos, es la comunidad de Éfeso, a cuyos ancianos dirige un discurso programático (cf. Hch 20, 17-38).

Todo nos permite suponer que en este momento (en torno al 90/100 d.C.) la memoria de Pablo no era todavía dominante en Roma, una Iglesia de tipo más judeo-cristiano, quizá más vinculada a Pedro (cf. cap. 18), mientras que Éfeso constituía el lugar de cruce de la mayor parte de las tendencias cristianas, pues allí pervivía la tradición paulina y allí llegaron diversos grupos judeo-cristianos, tras la guerra del 67-70 d.C. Sabemos mejor la manera en que Lucas compuso su evangelio, porque no sólo conocemos sus fuentes básicas (Marcos y Q), sino que contamos también con otras obras con las que la suya puede compararse (Mateo y Juan). Pero la situación respecto a Hechos es totalmente distinta, pues no conservamos sus fuentes (de manera que sólo podemos recuperarlas rastreando su texto), ni contamos con otras “historias alternativas”, escritas, por ejemplo desde la misión judeo-cristiana de Santiago, desde la perspectiva posterior de la tradición de Pedro o desde las iglesias de Siria o Corinto. El libro de los Hechos ha quedado así como único testimonio de una historia de la Iglesia más rica y discutida.

2. *Hechos, una historia parcial.* Lucas ha sido el escritor cristiano que ha tenido una conciencia más clara de un tipo de identidad social de la Iglesia y del lugar que ella ocupa en la historia, como un movimiento mesiánico derivado de Jesús, con su propia “entidad” (identidad) en el mundo, pero su escrito es una obra de “tesis”: No cuenta cómo pasaron las cosas, sino cómo se entienden desde la perspectiva de una misión paulina que ha desembocado en Roma.

Desde ese fondo se entienden los dos polos de la historia de Hechos. (a) *El polo judío, que forma la raíz, que se debe mantener*, pues recoge el origen y destino israelita de Jesús (todo Lc), el principio jerosolimitano de la iglesia (Hch 1-15). Desde ese fondo ha idealizado Lucas los orígenes jerosolimitanos de la iglesia, en torno a Pedro y a los doce (en contra del origen real de las iglesias o comunidades que fue más amplio y plural, desde el principio, con gran influjo galileo y de otras iglesias como las de Siria, en especial la de Damasco). (b) *El polo helenista o romano constituye el encuadre final y definitivo de la iglesia*, pues Pablo ha llegado a Roma y se encuentra allí preso, pero anuncia abiertamente el evangelio (Hch 28). Esa visión de la Iglesia, centrada en Pablo que llega a Roma es muy sugerente, pero deja a un lado otras perspectivas e iglesias (en especial las del polo judío o de Siria y el Asia Menor, con Grecia y quizá Alejandría).

Dentro de ese doble entorno (judío y romano), sabiendo que la restauración del reino de Israel queda pendiente (Hch 1, 6-7), en manos de Dios, Lucas ha querido escribir una historia central de la iglesia, que va de Jerusalén a Roma, realizando así una opción que ha sido trascendental para la historia posterior del cristianismo. Indudablemente, Lucas conoce otras “historia” que podrían contarse, otras visiones de la Iglesia, y sabe que la historia de los primeros cristianos se podría haber escrito de manera diferente. Pero, a su juicio, en el fondo de las diversas Iglesias late y se expresa un único camino, una trayectoria que va de Jerusalén a Roma.

Esa visión de la Iglesia, que va avanzando de Jerusalén a Roma, refleja según Lucas la obra del Espíritu Santo, que aparece así como auténtico protagonista del relato cristiano. Ciertamente, hay otros personajes valiosos, que dominan por un tiempo la trama del libro de los Hechos (los Doce y Pedro, los helenistas y Esteban, Felipe, Santiago...), pero todos ellos acaban quedando siempre en un segundo plano. Actúan por un momento y desaparecen (cumplida ya su función), de manera que la unidad y continuidad cristiana queda garantizada por la acción del Espíritu, que va llevando a la Iglesia desde Jerusalén (con los Doce y Pedro), hasta Roma, de la mano de Pablo, que llega para ser juzgado hasta la capital del imperio.

Así se cumple el “argumento” de Hechos, formulado por el mismo Jesús antes de su “ascensión” al cielo. “Recibiréis la Fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros. Y seréis mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea y en Samaria, y hasta los confines de la tierra...” (Hch 1, 8-9). Esta es la trama, que va pasando de Pedro y los Doce, a través de la misión de los helenistas, hasta Pablo, que ocupa el centro de la Historia, desde Hech 15 en adelante, como portador de un camino de evangelio que llega a Roma.

3. *De la historia central a las “historias truncadas” (es decir, no narradas).* Ésta ha sido para Senén la historia central de Hechos, que nos lleva de la Iglesia presuntamente unitaria de Jerusalén a la Iglesia conflictiva de Roma, donde Pablo sigue preso. De esa manera ha trazado Lucas una visión unitaria del Cristianismo, aunque para ello tiene que ir dejando al lado (o expulsando de su narración) muchos cabos sueltos, con los helenistas y Esteban, con Felipe y las iglesias de Galilea, de Damasco y Samaría, con los parientes de Jesús y las mujeres amigas, con los cristianos de Alejandría y la misión de los “judaizantes”, en competencia con Pablo.

Pues bien, para recuperar esas “historia truncadas” o conservadas en otros testimonios que no han querido ser directamente “históricos”, como las cartas de Pablo (con los sinópticos y Juan, con los autores de las cartas católicas y el Apocalipsis) ha escrito Senén Vidal esta impresionante “deconstrucción” creadora del libro de los Hechos. No ha querido “construir” directamente esas historias, pero deja abierto el hueco donde ellas pueden situarse. Lo hace de un modo sobrio, acudiendo siempre a los textos e interpretándolos de primera mano, con autoridad propia, apelando siempre a su propio magisterio, tras cuarenta años de intensa enseñanza bíblica.

Éste fue el objeto de nuestra última conversación, semanas antes de su muerte. Tanto él como yo éramos personalmente muy sobrios. Compartíamos perspectivas, discutíamos matices, pero sin que uno entrara en el campo de investigación directa del otro, cosa que ahora lamento intensamente. Si hubiera previsto su muerte, le hubiera pedido “materiales”; le hubiera dicho que me dejara ver sus borradores de la historia del cristianismo primitivo, y yo le hubiera dejado los míos. Pero no lo hice, y ahora lo siento, pues sólo conozco la orientación básica de su pensamiento, tal como la acabo de exponer, y no lo que sería la *Historia del Cristianismo Primitivo* que él estaba preparando (que los dos queríamos escribir al mismo tiempo, y de alguna forma unidos).

No sé si se conservan los materiales y esbozos de esa Gran Historia del cristianismo primitivo que Senén estaba planeando. Me gustaría mucho que existieran y se publicaran, ahora que, tras su muerte, me siento algo más “huérfano” en sentido personal (de amistad) y en el intelectual. He perdido a mi mejor crítico, me falta el mejor punto de referencia. Pero quiero seguir en su línea, el tiempo que Dios me ofrezca, e intentaré escribir en su honor (en honor de Senén) mi versión, más teológica, más genérica, de la *Historia del Cristianismo primitivo*, si Dios me da tiempo y salud para ello. Lo haré recordando lo que hubiera sido el libro de Senén, después de más de cincuenta años de amistad. Lo haré en mi nombre, y en el de Mabel, que me decía, de tiempo en tiempo: “Llama a Senén, tenéis que encontraros más veces”. No nos encontramos, quizá, las suficientes, pero las veces que lo hicimos fueron memorables, como aquí he querido poner de relieve.

Historia de la religión de Israel*

CONSTANTINO MIELGO

RESUMEN: La historia antigua de Israel ha sufrido un cambio profundo en los últimos 30 años del siglo pasado. Como la religión de Israel es histórica, ésta también tuvo que ser repensada radicalmente. No puede afirmarse desde luego el monoteísmo antiguo. La religión fue muy semejante a las de los pueblos vecinos. La crítica de las fuentes y los textos extrabíblicos, algunos muy interesantes, no permiten separar la religión de Israel de la de los otros pueblos. El politeísmo debió ser normal y corriente. Tampoco es creíble el aniconismo o ausencia de las imágenes de los dioses. Los descubrimientos arqueológicos confirman la existencia de diosas hasta bien entrado el siglo VI. A partir de este tiempo la reforma religiosa y social penetró con decisión en la sociedad israelita. El movimiento de *Yahve sólo* que arranca con el profeta Oseas fue el promotor de esta reforma. La limpieza fue profunda e impulsada por varias corrientes del judaísmo posexílico.

PALABRAS CLAVE: Religión israelita; politeísmo; monoteísmo; aniconismo.

SUMMARY: The ancient history of Israel has undergone a profound change in the last 30 years of the past century. Since the religion of Israel is historical, it also had to be radically rethought. Consequently, ancient monotheism cannot be affirmed. The religion was very much like that of the neighboring tribes. Source critique and some very interesting extrabiblical texts do not allow to separate the religion of Israel from that of the other peoples. Polytheism must have been normal and commonly practiced. Nor is aniconism or absence of divine images credible. Archaeological discoveries confirm the existence of goddesses well into the sixth century. From this time onwards, religious and social reform decisively penetrated the Israelite society. The Yahweh movement starts only with the prophet Hosea, who was the promoter of this reform.

*Al insigne estudioso de la Biblia, Senén Vidal, inopinadamente fallecido, van dedicadas estas páginas sobre un tema que tanto le atraía.

The cleansing was deep, and driven by various streams of post-exilic Judaism.

KEYWORDS: Israelite religion; polytheism; monotheism; aniconism.

En el año 1969 publicó Georg Fohrer el libro titulado *Geschichte der israelitischen Religion*. Se presentaba como un manual. Se espera de este tipo de libros que reflejen el consenso sobre un determinado tema. En el presente caso es así. Aparte de algunas opiniones propias y discutibles, creo que puede considerarse como el estado de la cuestión de la religión de Israel propia de la época en la que el libro fue escrito. Se daba por sentada la antigüedad del monoteísmo. Desde el principio Yahvé estaba solo, sin pareja ni hijos. Se aceptaba sin más la secuencia temporal de los acontecimientos tal como la Biblia los presenta: Época de los Patriarcas (para la descripción de la religión de Israel Fohrer se basa en la *religión del padre* tal como la había diseñado A. Alt) Los patriarcas fueron receptores de una revelación y fundadores de un culto. Es indudable la estancia de los israelitas en Egipto. El devenir de la religión del grupo de Moisés es parecido al de los patriarcas. Yahvé es su dios, muy probablemente de origen madianita y adoptado por el grupo de Moisés. No es una religión monoteísta. No se niega la existencia de otros dioses. Es, en cambio, un dios celoso. Exige la exclusividad de culto. No está integrado en ningún panteón. Tampoco forma parte del ciclo de la naturaleza; su actuación se dirige a los individuos y a los pueblos; de este modo es un dios ético.

Una decena de años antes, G. von Rad había publicado su *Teología del A. T.* (1957). Al comienzo exponía en compendio la historia de la fe de Yahvé. Según él, desde el principio aparece clara la incompatibilidad de la fe en Yahvé con otras divinidades. La fe en Yahvé iba unida al primer mandamiento. Convicción constante fue siempre la adoración exclusiva e intolerante frente a los otros cultos. Intolerancia que no debió ser total, porque el mismo von Rad admite que la religión de Israel incorporó elementos de otras religiones, como más tarde admitirá también Fohrer.

En definitiva puede decirse que la religión de Israel se describía como una paráfrasis de la presentación bíblica. Todavía estaba vigente la nueva hipótesis documentaria. La antigüedad de las fuentes hacía muy respetable la historicidad a grandes rasgos del relato bíblico. La Biblia era la fuente principal para reconstruir la historia antigua. La arqueología no había recibido su bautismo.

I. Historia antigua anterior a la monarquía

Naturalmente la historia de la fe de Israel es una cuestión histórica. La reconstrucción de la religión debe basarse en lo que se proponga sobre la historia de Israel¹. Ahora bien, desde la década de los 70' del siglo pasado la reconstrucción de la historia de Israel ha sufrido un cambio profundo. En la primera década las fuentes del Pentateuco pierden su *status* de fuentes antiguas. Con ello la historicidad de los relatos sufre un grave quebranto. En los 80' la arqueología pasa al primer plano. El insigne arqueólogo I. Finkelstein² no sólo eliminó los fundamentos de las teorías hasta entonces existentes sobre el asentamiento de las tribus israelitas en Palestina, sino que propuso un modelo nuevo basado en la Arqueología, es decir, en las prospecciones de superficie, excavaciones y estudios demográficos. Ésta es una teoría ampliamente aceptada.

La civilización del Bronce Final (ca.1200) se hundió debido a múltiples causas, unas endógenas (dependencia negligente y muy interesada de Egipto) y otras exógenas entre las cuales no hay que olvidar la gran sequía sufrida por Anatolia que provocó los movimientos de los pueblos del mar que se fueron hacia el Sur y contribuyeron notablemente al hundimiento de las ciudades-estado de la Palestina. La vida en las ciudades se volvió difícil. La emigración era previsible. La zona central montañosa apenas poblada hasta entonces se llenó de aldeas pequeñas de un centenar de habitantes. Surgió una nueva sociedad igualitaria, sin edificios públicos. Las casas de las aldeas, distribuidas en forma circular, dejaban un espacio libre en el medio, para que sirviera de aprisco. En vez de las ciudades jerarquizadas, volcadas hacia el comercio, se instala una nueva población con tradiciones distintas. Predomina entre ellos la asociación por familias y clanes. Estas poblaciones con el tiempo se convirtieron en estados: los filisteos, Israel, Moab, Ammon, Edom. Finkelstein calcula que la población no debió superar los 60.000 habitantes en Palestina³. Estos nuevos habitantes no vinieron de fuera, sino de las zonas bajas de la misma. La presión ejercida por los Filisteos debió contribuir no poco a que los menos favorecidos se trasladaran a las zonas montañosas. La continuidad cultural impide suponer una inmi-

¹ LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2003; MIELGO, Constantino, "El debate de la Antigua historia de Israel", en *Estudio Agustini* 41 (2006) 5-43.

² *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1988.

³ FINKELSTEIN, Israel, "The Rise of the Early Israel", en AHITUV, Shmuel – OREN, Elizer D. (eds.), *The Origin of Early Israel. Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Bengerion University of the Negev Press Ber-Sheva 1998, 7-39.

gración desde el exterior ¿Quiénes eran étnicamente? Es difícil saberlo. Finkelstein apuntó en 1988 que eran israelitas; posteriormente usó el nombre de proto-israelitas para caracterizar a estos habitantes. De todas formas a este calificativo no le da importancia, pues para él Israel no comenzó a existir hasta los siglos IX-VIII.

Era un conjunto heterogéneo y abigarrado sin uniformidad étnica y religiosa. De esta mezcla formaba parte Israel. La primera mención de Israel en textos extrabíblicos es precisamente de esta época. La estela de Merneptá (ca 1220) cita a Israel como nombre de pueblo en esta zona, al que afirma haber exterminado⁴. Los escribas del Faraón ya conocían la existencia de esta población. Pero había también arameos, hititas, filisteos, fenicios, *'apiru* (personas desplazadas o *outlaws*). Estos últimos son mencionados prácticamente en todo el Oriente y no tienen buena fama.

La arqueología muestra que esta nueva sociedad era más igualitaria que la de las ciudades del Bronce Final, pues las nuevas poblaciones tienen sus casas prácticamente iguales. No hay evidencia de vida urbana. Es dudoso que la identidad israelita estuviera establecida al principio del periodo. Otros grupos como los jebuseos, gabaonitas son mencionados en el centro de la Palestina. Los colonizadores no tenían tradiciones propias en arquitectura, cerámica y artesanía. Muchos de los israelitas tuvieron su origen en la población indígena no sedentaria del Bronce Final. Esta población fue llamada *shasu* por los egipcios, entre los cuales habría grupos llamados *'apiru*.

1. La religión de estos habitantes

Es difícil conocer las creencias y prácticas religiosas de aquella población. La filosofía y la religión no dejan huellas muy visibles. La Arqueología nos proporciona un dato: aquellos habitantes no han dejado huesos de cerdo. Al parecer este tipo de carne no formaba parte de su dieta. Es un dato tan tenue que no merece mayor atención.

Felizmente disponemos de buena información por los textos extrabíblicos. Ugarit (110 km al Norte de Beirut) fue una ciudad considerable del Bronce Final. Las excavaciones han descubierto cientos de textos cuneiformes en escritura alfabética y silábica del s XV-XIII. Muchos de ellos son textos religiosos. Aunque Ugarit tuvo una cultura urbana y la población de la Palestina central era agrícola y pastoral, todos ellos eran semitas occi-

⁴ *ANET*, 378.

dentales. Los textos ofrecen un entramado verídico de la religión muy semejante a la bíblica⁵.

Se mencionan en Ugarit muchas divinidades, no todas ellas son protagonistas. Varias son recordadas en la Biblia. Ante todo cabe destacar el dios El que tiene muchos rasgos comunes con Yahvé. Es un dios compasivo y benévolo, lento a la ira y rico en amor y felicidad. Así se auto-presenta Yahve en Ex 34,6, pero bien pudiera aplicarse a El. El es el dios supremo, anciano, sabio, creador que preside la asamblea de los “hijos de El”. Ningún otro dios crea divinidades. Otros dioses y diosas son mencionados: Baal (enemigo número 1 para la Biblia), Dagan, Yam, Reschep, Ashera, Anat, Astarte, etc.

Desde el punto de vista bíblico el más importante es el dios El. Propiamente no se puede decir que sea el ser supremo. Los dioses eran colectividades al estilo de los humanos. Entre ellos destaca uno como rey, que, como los demás, tiene sus mujeres, su asamblea, sus subalternos, sus mensajeros. Entre los semitas el término utilizado para designar a este jefe es El o *Il*, que a veces es llamado *padre de los dioses, creador de la tierra*, etc. El término El puede entenderse como nombre propio de un dios, o puede ser un nombre genérico, en cuyo caso equivaldría al término dios. Con todo, el dios El desempeña un papel bastante secundario. Contra este dios no existe en la Biblia ninguna crítica. Es más, el mismo término *Israel* es un nombre teofórico. Aunque la etimología es dudosa, es cierto que el nombre El entra en su composición. Como sucede en Ugarit, también la población asentada en las zonas altas donde va a tener su origen Israel, venera al dios El. En el Génesis esta divinidad se menciona muchas veces. Unas veces como nombre personal (Gen 35,1.3, etc.) o bien va acompañado de epítetos como *El Elyon* (Gen 14,18.19.22) *El Olam* (Gen 21,33) *El Roi* (Gen 16, 13) *El Elohé Israel* (Gen 33,20) *El Shadday* (Gen,28,19 passim) Aunque muchos de estos textos son recientes (particularmente El Shadday), la frecuencia de El es tal que cabe suponer que con el tiempo el nombre de Yahvé suplantó a El, asumiendo las dos funciones principales, creador y padre bondadoso y benigno. No obstante, no se puede excluir que identificaran a El con Yahvé o que veneraran al mismo tiempo a los dos.

Otra divinidad citada en Ugarit es Ashera. Es la diosa paredra de El. Aunque son conocidas las andanzas amorosas de El, éste con Ashera tiene relaciones esponsales. Como El fue venerado en Israel, es normal que también lo fuera Ashera. Los textos manifiestan que el culto a la diosa tuvo una

⁵ OLMO LETE, Gregorio del (dir.), *Mitología y Religión del Oriente antiguo II/2. Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, AUSA, Sabadell 1995.

fuerte vigencia y arraigo constante en Israel. La fecundidad es una llamada muy sugerente para los hombres y mujeres de todos los tiempos, por lo que el patronazgo de esta faceta de la vida humana era un reclamo atractivo ¿Dónde se encuentra la polémica contra la diosa Ashera en la Biblia? Solamente en la literatura deuteronomista. La falta de preocupación en el resto de la literatura, que, por otra parte se opone terminantemente a Baal, permite afirmar que el culto a Ashera, no era considerado como ilegítimo. Buena prueba de ello es la ausencia de Ashera en los relatos de Elías y Eliseo⁶, a pesar de que fueron campeones contra Baal. Más significativa es la revolución de Jehu que se convirtió en rey de Israel mediante un golpe de estado, furibundo enemigo de Baal, cuya estatua y templo destruyó. Pero no se dice lo mismo de Ashera. La prohibición terminante de Deut 16,21 y sobre todo la destrucción de su estatua por orden del rey Josías durante la reforma deuteronomica es buena prueba del atractivo que ejercía este culto: *Mandó el rey Josías... que sacasen del templo de Yahve todos los objetos dedicados a Baal, a Ashera y a todos los astros celestes y los hizo quemar fuera de Jerusalén en el valle de Cedrón y mandó llevar sus cenizas a Betel* (2 Re 23,4). Parece claro por este texto que la diosa Ashera fue venerada en el templo de Jerusalén en forma de estatua o de árbol sagrado, como la *massebah* lo fue en representación de Baal.

2. El culto y prácticas religiosas

La evolución de la sociedad provocó cambios en el ámbito religioso. Mientras que en el Bronce Final cada ciudad tenía su templo, ahora el territorio estaba sembrado de aldeas y alquerías por lo que los lugares de culto tuvieron que adaptarse. Arqueológicamente en el periodo del Hierro I (ca. 1200-1000) no se ha encontrado ningún templo construido entonces. Quedaron algunos de la época del Bronce Final. Santuarios más importantes anteriores debieron existir. Cabe suponer que en Betel, Siquén, Silo, Gilgal podían disponer de estos edificios. Allí se iba en peregrinación anual, al final de la recolección de las cosechas, como se cuenta de la familia de Ana (1 Sam 1-2). Estas eran ocasiones para los sacrificios comunitarios y para la piedad personal. Celebraciones más sociales podían formar parte del festival como la danza de las mujeres en Silo (Jue 21) Cada santuario tenía su leyenda de fundación; se atribuía a una figura eminente del pasado (Betel a Jacob, Gen 35) o recurren al prestigio de Moisés (Dan, Jue 18,30).

⁶ 1 Re 18,19: “y a los cuatrocientos profetas de Ashera” es una glosa.

Surgieron, en cambio, lugares sagrados al aire libre. Son los famosos *bamoth* tan denostados por los Deuteronomistas. Eran plataformas un tanto elevadas, señaladas por cipos de piedra, símbolos de la divinidad masculina (*massebah*), en posición vertical, acompañados por postes de madera clavados en tierra o incluso árboles, símbolos de la divinidad femenina. Muy pocos datos tenemos sobre estos lugares sagrados. Por casualidad se halló un *bamah* en Dahret et-Tawile en Samaria del siglo XII. Rodeado por un muro, el lugar de culto contenía una piedra que podría ser una *massebah* o peana para la estatua del dios. Se halló también una pequeña figura de un toro de 15 cm. La excavación no encontró nada importante por la erosión del lugar. No es probable que los *bamoth* puedan ofrecer más datos. Sirvieron también como lugar para los sacrificios locales (no parece que existieran en el Bronce Final). Estos ritos podían estar dirigidos por una figura patriarcal (“hombre de Dios”), como es el caso de Samuel (1 Sam 9).

La base de la religión era la familia. Los santuarios caseros servían para las expresiones de piedad hacia la divinidad y los difuntos. El tránsito del Bronce Final al Hierro se nota también en la reducción drástica de los objetos culturales. Disminuyen las figuras de cerámica fina y las representaciones en metal de los dioses. Lo que se explica por la caída del comercio internacional y del cobre de Chipre. En su lugar aparecen figuras femeninas de arcilla. Se han encontrado algunas, más bien más pocas, dada la escasez de templos o incluso la no existencia de los mismos.

Que religiones varias existieron lo manifiesta el hecho de que ciudades de Palestina tienen nombres teofóricos en cuya composición entra el nombre de divinidades, tales como Jericó, Betdagon, Betel, Anatot, Jerusalén etc.

3. Origen de Yahvé

Las primeras menciones de Yahvé proceden de fuentes no israelitas. Concretamente un papiro egipcio del tiempo de Amenofis III (ca. 1390-1553), hallado en Soleb (Sudan), menciona a Yahvé en la lista de localidades asociadas a los nómadas *Shasu*, que se hallan en el Negueb. Yahvé aparece como nombre geográfico. No sería el primer caso en el que un dios tenga también el nombre de una ciudad o de una nación. El papiro Anastasi VI menciona también a estos nómadas y expresamente menciona a Edom, lugar de donde proceden y a los que se les permite pasar a Egipto para que puedan vivir ellos y sus ganados (fines del s. XIII)⁷. Para saber la

⁷ ANET, 259

patria de Yahvé hay que acudir a la Biblia. Tres textos poéticos antiguos coinciden en colocar su origen en el Sur de la Palestina. En Jue 5,4s se citan tres lugares geográficos: Seir, Edom y Sinaí. Los dos primeros están en paralelismo. Los tres indican un lugar del Sur de Jordania o Norte de Arabia. En Deut 33,2 aparece también el monte Faran que al parecer debía estar el sur de la península del Sinaí al Este o al Oeste de la depresión del Araba. En Jue 5 y Hab 3 (ver también Sal 68) se presenta a Yahvé como dios de la guerra que lucha por los suyos. El vocabulario empleado evoca una divinidad de la tormenta y de la fecundidad. Geográficamente se entiende bien que los habitantes de esas regiones terriblemente secas invocaran a un dios de la tempestad, de la lluvia y de la fertilidad. En Jue 5,4-5 Yahvé es presentado como un dios de la tempestad y de la tormenta que cabalga sobre las nubes, que da la lluvia abundante (Sal 18,10-15; 29,3-9) A este respecto conviene citar la pelea entre Baal y Yahvé en presencia del profeta Elías en el monte Carmelo. El relato es ficticio, pero el fondo puede ser antiguo. La lucha de Baal en la mitología ugarítica hasta que consigue afirmarse es titánica. Yahvé es más fuerte que Baal, el dios de la lluvia. Esto es lo que quiere poner de manifiesto el relato del 1 Re 18. La tormenta, la lluvia, la guerra convienen bien a un dios, cuyos fieles sufren la sequía y los peligros de la trashumancia.

La localización de Yahvé en el Sur se ve confirmada por la tradición de Moisés (Ex 3) quien conoce a Yahvé, cuando pastoreaba el rebaño de su suegro Jetro, sacerdote madianita. Estos habitaban desde el Sur de Jordania hasta el golfo de Aqaba. De los textos de Ex 3 y 18 se puede concluir que la montaña de Dios donde Moisés recibe la revelación de Dios se halla en territorio madianita. Esta presentación, según la cual los madianitas habrían transmitido la veneración de Yahvé a Israel, es la base de la hipótesis madiano-kenita. En todo caso Yahvé parece ser un dios nómada que debe ser localizado en el territorio de los edomitas y madianitas.

¿Cómo Yahvé se convirtió en el Dios de Israel que se halla en terreno cultivable? Sabiendo que las tribus *Shasu* emigraban a Egipto, cabe suponer que algunos grupos de la península del Sinaí hicieran lo mismo. Egipto era para ellos el país de la abundancia. Es probable que entre ellos hubiera israelitas que veneraban a su Dios Yahvé. Oprimidos por los faraones escaparon e interpretaron su liberación como una acción poderosa de su Dios. Es probable también que estos grupos vinieran a Palestina. Estos son los que introdujeron a Yahvé en Palestina. Como la divinidad que ellos veneraban era dios de la guerra y daba liberación a los oprimidos como se puso de manifiesto en la salida de Egipto, es probable que los habitantes de las

montañas de la zona central de Palestina, se sintieran atraídos por esta nueva fe. También ellos habían sufrido opresión en las ciudades de las llanuras. Cabe suponer que en esta población fueron surgiendo clanes y tribus con parecida ideología e intereses.

Referente al Éxodo, cabe decir algo. En textos egipcios no se encuentra ninguna alusión a los hebreos y a sus trabajos, ni tampoco a un grupo de asiáticos huidos. Como era frecuente que asiáticos pasaran a Egipto, la historia de la opresión y el intento de verse libres de trabajos impuestos es totalmente probable. A favor de la historicidad del Éxodo cabe citar varios indicios: Los nombres de Moisés, Aarón, Pinhas y otros son egipcios. La explicación etimológica del nombre de Moisés (Ex 2,10) prueba que su significado se había olvidado. En realidad Moisés es un nombre egipcio que significa “hijo”. Por otra parte ningún pueblo inventa que en el pasado fue un pueblo de esclavos. Además algunos textos poéticos antiguos aluden al Éxodo (Ex 15,21; Num 23,22;24,8). Concretamente Num 23,22; 24,8; estos son poemas puestos en boca de Balaam, donde se dice que El (no Yahvé) hizo salir a los Israelitas de Egipto. Insólita es esta atribución del Éxodo a El y no a Yahvé, como es la versión canónica. No está de más advertir que la historicidad del Éxodo no prejuzga la historicidad de Moisés.

4. Lugares de culto a Yahvé en Palestina

Es claro que la veneración de Yahvé ya estaba asentada en Palestina hacia el año 1000 en tiempo de Saúl, David y Salomón. Evidentemente no era la única religión. Pero santuarios yahvistas ya había. El A. Testamento ofrece noticias sobre los lugares de culto que pueden ser anteriores a la monarquía, aunque que no siempre son de fiar y particularmente es insegura su fundación.

Las tradiciones patriarcales no merecen mucho crédito histórico. Se presentan como nómadas. Ahora bien los nómadas no construyen santuarios ni lugares de culto. Por tanto si a un patriarca se le atribuye la fundación o la estancia en un lugar donde hubo un santuario, lo lógico es pensar que esa asignación es secundaria, hecha cuando ese lugar era ya frecuentado por los israelitas.

El santuario de Silo fue famoso al parecer en época preestatal. La arqueología asegura su existencia ya desde la época del Bronce Medio y continuó en el Bronce Final (ca. 1500-1200). No estaba cercano a una población. Se han encontrado huesos de ovejas, cabras y pocos de ganado vacuno. Esto

sugiere una economía de pastores especialmente importante en la primera mitad del s. XI. Su aceptable arquitectura y rasgos de planificación sugieren una influencia más allá de la región de Efraín. Funcionaría como un santuario intertribal y como centro de peregrinación (1 Sam (1-3))⁸.

Otro importante fue Gilgal. Como su nombre indica (círculo de piedras) debió ser un santuario al aire libre al principio, atribuido a Josué, en recuerdo de las 12 tribus que habían cruzado el Jordán. Evidentemente eran *masseboth* del primitivo *bamah*. Jue 3,19.26 habla de los ídolos lo que es indicio de antigüedad. Aquí se reunían los israelitas antes (I Sam 10,8; 13,3-15) y después de las batallas (1 Sam 15,21), en el momento de la proclamación de Saúl como rey (1 Sam 11,14s) y en él Samuel impartía justicia (7,16). Posteriormente (s. IX) Eliseo se reunió con sus discípulos en un local perteneciente al santuario. En el VIII era uno de los santuarios principales del Reino del Norte (Os 4,15; 12,12; Am 4,4; 5,5).

Es muy probable la existencia de un santuario en Betel, que como su nombre indica, debió ser un santuario del dios El, que más tarde pasó a mano de los israelitas quienes lo atribuyeron al Patriarca Jacob (Gen 28,10-22; 35, 9-15). Cuando el reino de Salomón se dividió (ca 926), Jeroboán I lo convirtió en un santuario real (1 Re 22,18-20).

En Siquén hubo un templo del Bronce Final que fue destruido hacia la mitad del s. XII. Como no fue usado para el culto sirvió para granero. La tradición bíblica habla de un simple altar que se atribuye a Abrahán (Gen 12,6) y a Jacob (Gen 33,20). En el siglo X era la población más importante del Reino del Norte. El nuevo santuario quizá estaba junto a la encina de More (Jos 24,26).

Otros lugares de culto son mencionados que probablemente serían simples santuarios al aire libre, como, por ejemplo Mizpah (Jue 20,1-3; 21, 1, 1 Sam 7,5-11) Hebrón, (2 Sam 5,3), Belén (Jue 19,18), Nob (1 Sam 21,1-10), Gibeá (2 Sam 21,9).

Las prácticas religiosas israelitas sin duda no serían muy diferentes de las practicadas por los cananeos, porque las creencias no lo eran.

5. Yahvé, Dios étnico y territorial

La creencia en Yahvé tiene su historia. No puede ser de otra manera. Señalemos algunos pasos. En I Sam 26, 19 encontramos este texto:

⁸ HESS, Richard S., *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Baker, Grand Rapids 2007, 221-222.

Ruego a mi señor el rey que se digne escuchar las palabras de tu siervo. Si es el Señor quien te empuja contra mí, se aplacará con una ofrenda; pero si son los hombres, ¡que el Señor los maldiga! Porque hoy me expulsan y me impiden participar en la herencia de Yahvé, diciéndose 'que vaya a servir a otros dioses'.

Son palabras que David dirige a Saúl y se queja de la persecución que sufre, pues al tener que salir fuera del territorio o de la heredad donde Dios domina, no podrá invocarle.

La teoría de esta limitación de Dios a su dominio lo expone Jue 11, 23-24. Es un argumento que Jefté dirige a los ammonitas:

Si, pues, el Señor, Dios de Israel, quitó su heredad a los amorreos, para dársela a su pueblo Israel, ¿ahora se la vas a arrebatar tú? ¿No posees todo lo que tu dios Kemos (debiera decir Milkom) quitó a sus propietarios para dártelos a ti? Igualmente nosotros poseemos todo lo que el Señor nuestro Dios quitó a sus propietarios para dárnoslo a nosotros.

La tierra está repartida entre los hombres. Los pueblos tienen el territorio que cada dios suyo les da. Ellos son los que reparten el dominio.

Esta idea expresada teológicamente se halla en Deut 32,8-9:

Cuando el Altísimo (Elion) dio su herencia a las naciones al separar a los hijos de Adam, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de dios (EL). Mas la porción de Yahvé es su pueblo, Jacob es la parte de su herencia.

Texto elocuente: cada pueblo tiene su dios. Es notable que Yahvé aparezca como un hijo de El, quien es el que reparte la herencia entre sus hijos. Uno de ellos es Yahvé. Era todavía un dios tutelar, étnico y territorial⁹. Tendrá que pasar tiempo hasta que se pueda cantar *que Yahvé es el gran rey de toda la tierra* (Sal 47,8).

6. El arca de la Alianza

Según la tradición posterior el arca era una caja de acacia de 1.25 cm de largo por 0.75 de ancho y alto con varales (1 Re 8,8) recubierta de oro por dentro y por fuera (Ex 25,10ss) Dos secciones de los libros de Samuel (1 Sam 4-6 y 2 Sam 6) forman una especie de historia del arca. Es un relato autónomo e independiente que interrumpe la historia de Samuel y que no tiene las características del lenguaje Dtr, por lo que se cree que es anterior.

⁹ OLMO LETE, *Mitología y Religión*, 237-8.

En las tradiciones más antiguas se habla del arca de El que se halla en Silo (1Sam 3,3, 4,18; 2 Sam 6,2; 7,2) La primera sección (1 Sam 4-6) narra el papel del arca en las guerras contra los filisteos. Ante una derrota sufrida los ancianos recurren al arca. La llegada del arca provoca el grito de guerra en el campamento israelita y el pánico de los filisteos. No obstante, los filisteos atacan y ganan la batalla e incluso capturan el arca. Los filisteos por la captura del arca sufren diversas penalidades en Asdod y en Gat, de tal manera que ninguna ciudad quiere recibirla. Deciden, por fin, devolverla a Israel, quienes exigen una indemnización. Una carreta nueva, tirada por dos vacas nuevas llevarán el arca al territorio de Israel, quien es castigado también, incluso sólo por haberla mirado. El arca tenía un poder sacral y peligroso, que puede dirigirse contra los israelitas, quienes la usaban como emblema en las guerras. Puede verse el papel de estos emblemas en Num 10,35s. Estos textos presentan el carácter mágico de la divinidad y por tanto son antiguos.

Llevada por David a Jerusalén fue colocada en la fuente de Guijón en una tienda (2 Sam 6, 17). Más tarde Salomón la colocó en el templo, en el *Debir*, en el “Santo de los Santos bajo las alas de los querubines” (1 Re 8,6). Con ello el arca perdió su carácter transportable y quedó siempre unida al culto. Con el tiempo se olvidó el papel del arca. Durante la destrucción del templo por los babilonios debió desaparecer quemada. Como era de madera, no debió ser estimada por los invasores.

¿Qué había en el arca primitivamente? Una caja se hace para guardar algo. El Dtr afirma que en ella estaban las *Diez Palabras* escritas por Dios en el monte Sinaí. De ahí que le dé el nombre de Arca de las Alianza (Deut 10,5). En otro lugar repite que *no había nada en el arca, más que las dos tablas de piedra* (1 Re, 8,9). Esto no puede ser verdad, pues el decálogo es posterior al arca. El código Sacerdotal prefiere darle el nombre de *arca del Testimonio* (Ex 25, 10-22). Anteriormente debió guardar algo distinto, posiblemente una estatua de Yahvé y quizá otra de Ashera¹⁰. De alguna manera debía figurarse la presencia de Yahvé y su poder en las batallas. En Egipto en este tipo de arcas llevaba durante las procesiones una imagen del dios o el trono del faraón.

La colocación del arca en el Código Sacerdotal no coincide exactamente con la que tenía en el Templo de Salomón según el Dtr. En éste estaba el arca bajo las alas de los querubines (1 Re 8,6), en cambio, en el Código Sacerdotal estaban sobre ella protegiéndola (Ex 37,9) Como no la podían ver, no se les puede exigir exactitud. El arca llamó más la atención

¹⁰ RÖMER, Thomas, *L'Invention de Dieu*, Seuil, Paris 2014, 123.

después del destierro que durante la monarquía. En Lev 16, se describe la ceremonia del gran día de la Expiación, en el que el Sacerdote entra en el *Debir* y rocía con la sangre del cordero el propiciatorio que estaba encima del arca. Todavía el II Mac se imagina a Jeremías escondiéndola en una cueva del monte donde Moisés recibió la revelación divina (2, 4-7).

II. Del Dios tribal al Dios nacional

El hundimiento del Bronce Final coincide con la desaparición o debilitamiento de los imperios que habían dominado el Oriente Medio: el Hitita y el Egipcio. Esta liberación es aprovechada por las poblaciones para organizarse en estados independientes. Este fenómeno es observable en Israel, Judá, Ammón, Moab, Edom, Damasco, etc. Es un proceso que coincide poco más o menos en el mismo tiempo. Este proceso no sólo tiene repercusiones en la política y sociología, sino también en la religión. El rey es una figura visible, elegido por el dios o los dioses. Es una persona sagrada a quien le incumbe la regulación del culto, que se practicará en los santuarios reales por sacerdotes por él elegidos. Las victorias militares se deben a la ayuda de Dios. Los bienes adquiridos militarmente se le han de consagrar. El rey es administrador de la justicia. A él está encomendada la defensa de los pobres.

Limitándonos a Israel el origen de la monarquía está llena de oscuridades. Samuel aparece como una figura llena de contradicciones; no obstante, parece que tuvo un papel destacado apoyando al principio la figura de Saúl. Los dos siguientes, David y Salomón son presentados en la Biblia como los reyes que consiguen formar un estado importante, incluso un verdadero imperio. Pero hoy se les redimensiona tanto que no pasan de ser figuras sumidas en la oscuridad. Desde luego los textos extrabíblicos no los conocen, a no ser por la inscripción de Dan. Esta es una piedra de basalto encontrada en 1993. Es una inscripción mandada hacer por un rey de Damasco, probablemente Hazael que cuenta una batalla sostenida contra Israel. Dice lo siguiente: *Después, mi padre murió y fue (con sus padres). Y el rey de (Is)rael (invadió) el territorio de mi padre. Y Hadad me hizo a mí rey. Y Hadad fue delante de mí... y (mató a Jo)rán. Hijo de (A)jab rey de (Is)rael y mató a (O)cozías, hijo de (Jo)rám, re) y de la casa de David.*

El valor reside en la mención de la dinastía de David, apenas 150 años después de su muerte. David es conocido en Damasco como fundador de la dinastía reinante. Pero nada hace suponer un poderoso reino. Por otra

parte la arqueología contribuye a empequeñecer la figura de los dos reyes. Jerusalén era una ciudad muy pequeña.

David no construyó templo alguno. Los autores bíblicos se sintieron obligados a dar razones de esta carencia. En 2 Sam 7 se dice que fue Yahvé mismo quien le indicó que no quería habitar en un templo sino en una tienda. Allí es donde David había colocado el arca. 1 Cron dirá que Yahvé le había dicho que no debía hacerlo por ser un hombre belicoso y haber derramado mucha sangre (28,3). En realidad no lo hizo porque no lo necesitaba. De hecho David, habiendo reconocido su pecado, “fue luego a la casa de Yahvé y se postró” (2 Sam 12, 20) Evidentemente fue al templo jebuseo dedicado a otro dios, con toda seguridad dedicado al dios Sol, que David lo habría dedicado al dios de su familia¹¹. En el Oriente es común que los templos dedicados a un dios se edifiquen o se restauren en el mismo lugar consagrado a los dioses de la población anterior; son espacios ya sagrados. Sin duda debe afirmarse que Sadoc era el antiguo sacerdote jebuseo que continuó en su cargo. David necesitaba granjearse la benevolencia de la población que había incorporado a su reino.

El templo de Salomón está ampliamente descrito (1 Re 6-8) Pero es inverosímil. No sólo porque no se ha encontrado rastro alguno de él, sino por otras razones. No vale afirmar que Salomón debió pensar que un rey tan magnífico como él, necesitaba un templo para depositar allí el arca instalada en una tienda. Este razonamiento supone asumido el mito de la monarquía unida y el supuesto imperio atribuido a David y Salomón. La actividad constructiva de este último ha sido muy celebrada porque se le atribuye la construcción del templo y otras edificaciones hechas en varias ciudades: Megiddó, Guezer y Jasor (1 Re 9, 15-19). Antes estas últimas obras monumentales con sus fuertes puertas eran atribuidas a Salomón. Hoy se rebaja su fecha y se colocan en el s. IX durante la época de los Omridas. Acerca de las obras en Jerusalén un arqueólogo de prestigio afirma rotundamente: *La hipótesis de que sí hubo en Jerusalén restos importantes de edificios del s. X a C. es sencillamente insostenible*¹². Las dimensiones del templo (30 m. de largo x 10 m. de ancho y 12,5 de alto 1 Re 6, 2) son increíbles. *Salomón como hijo de un jefe de una organización pequeña y aislada en las tierras altas, no habría podido acceder a los recursos para algo más que la erección o renovación de algún modesto local dinástico*¹³. Se ha de notar que

¹¹ RUPPRECHT, Konrad, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomons oder Jebusitisches Erbe?*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1977.

¹² FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil A., *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental*, Siglo XXI, Madrid 2007, 73.

¹³ *Ibid.*, 50.

los arqueólogos que niegan la actividad edilicia atribuida por la Biblia a Salomón, no lo hacen sólo en base a las excavaciones hechas en esta ciudad, sino también en los estudios realizados en todo el territorio de Israel. De todos los datos recogidos concluyen que el Israel del s. X no tenía recursos económicos ni administrativos para tamañas empresas. Es preciso esperar al s. VIII-IX.

Desde el punto de vista de la religión lo nuevo de esta etapa es que el templo de Jerusalén adquirió la categoría de santuario real. Una prueba de que el Yahvismo había penetrado en las élites es el hecho de que cuando la generación siguiente decidió dividir el territorio en dos naciones, las dos continuaron manteniendo a Yahvé como el Dios nacional.

1. La división de la nación

La muerte de Salomón (ca. 931) significó un cambio profundo en la historia y religión de Israel. Jeroboán, antiguo hombre fuerte en el reinado de Salomón, huido a Egipto, vuelve y se hace con el poder en la zona más productiva y extensa de Palestina, una vez que las negociaciones con Roboán, hijo de Salomón, habían fracasado.

Solucionó el problema religioso creando dos santuarios uno en el Sur, Betel, que había sobresalido por una fuerte tradición religiosa. Hubo un templo dedicado al dios El como su nombre indica. Otro santuario lo construyó en el Norte, en Dan, carente de tradición religiosa. Conservó a Yahvé como Dios nacional, presentado como el Dios del Éxodo; esta tradición era celebrada especialmente en el Norte. Mandó fabricar dos toros (recubiertos) de oro. No eran de tamaño natural. Serían muy semejantes al toro encontrado en Dahret et-Tavile de 15 cm. de largo. La figura del toro era la manera de presentar a Baal en Ugarit. Era símbolo de la fecundidad. En esta ocasión debió ser también símbolo de poder y de fuerza. Así se explicaría por qué colocó estos dos santuarios en zonas fronterizas por donde podía venir el peligro para Israel. Dan estaba en la frontera con Damasco y Betel en la frontera Sur cerca de Judá.

Pocas noticias tenemos de los siguientes reyes de la dinastía de Jeroboán que se sucedieron unos a otros mediante golpes de estado apoyándose en el ejército. La llegada al poder de Omri (885-874) significó la consolidación de Israel y dio estabilidad política al territorio. Trasladó la capital a Samaria y abrió el país a las relaciones políticas, comerciales y económicas con los fenicios. Casó a su hijo Acab con Jezabel, hija del rey de Tiro. Los

44 años de reinado de la dinastía de Jeroboán produjeron en Israel un despegue económico importante.

Es probable que la influencia fenicia no causara tanto daño a la religión como dejan suponer los libros de los Reyes, porque ya antes la religión estaba bastante *baalizada*. Debe recordarse que Yahvé era venerado bajo la forma de un toro en Betel y Dan, exactamente igual que Baal en Ugarit. Omri o Acab construyeron un templo a Baal en Samaria (1 Re 16, 32) y es de suponer que habría estatuas de otros dioses. Sin duda favorecieron el culto a Baal e introdujeron el Baal de Fenicia en Israel. Esto debieron pensar Elías y Eliseo que se enfrentaron duramente a la dinastía por este motivo. La escena del Carmelo fue solo un ensayo del golpe estado que dio más tarde Jehu contra la dinastía reinante. Durante este tiempo debió haber una minoría que adoraba exclusivamente a Baal y otra que adoraba exclusivamente a Yahvé. Y si creemos a Elías ésta última debió ser una minoría muy minoritaria (1 Re 18, 22).

El profeta Oseas condenó abiertamente los toros de Samaria y de Dan:

Tu becerro repele, Samaria. Mi cólera se ha inflamado contra ellos. Hasta cuándo serán incapaces de purificarse. Porque proviene de Israel, un artesano lo ha hecho y eso no es Dios. Sí, quedará hecho trizas el toro de Samaria (Os 8, 5-6).

El texto excluye que puedan entenderse los toros de Samaria como pedestal de la divinidad. Oseas que los ha visto y ha comprobado cómo el pueblo los adoraba, los considera verdaderos ídolos. En otro lugar Oseas supone algo más: *y todavía continúan pecando, se han hecho imágenes fundidas con su plata, ídolos de su invención, obra de artesanos todos ellos... Ellos que sacrifican seres humanos, pueden enviar besos a los toros (13, 2)*. Es posible que el texto deba entenderse como una fabricación casera de ídolos para la devoción particular.

Otras estatuas culturales debió haber en Samaria. En el prisma de Nimrud de Sargon II sobre la toma de Samaria se declaran como piezas del botín el número de la población llevada al destierro y los carros. Cita además a los “dioses en quienes confiaron”¹⁴. Es claro por el texto la existencia de estatuas de varios dioses. Entre ellas debió estar una de Yahvé, que era el dios nacional. La Biblia misma admite la existencia de dioses y sus estatuas en Samaria (2 Re 18,34; Isa 10,9-11).

¹⁴ HALLO, William W.K. – YOUNGER, K. Lawson (eds.), *The Context of Scripture*, Vol. III, Brill, Leiden - Boston 2000, 295.

2. Kuntillet el-Ajrud

A unos 50 km. al sur de Kadesh Barnea casi a mitad de la ruta entre el Mediterráneo y el golfo de Akaba atravesando el Sur del Negeb se ha encontrado una construcción que se considera como un *caravanseray*, o especie de posada o venta en el camino como defensa contra los fríos y molestos vientos de arena. El descubrimiento se hizo famoso por las inscripciones, algunas de las cuales han removido las opiniones que había sobre la religión de Israel. Los viajeros que frecuentaban esta posada parecen ser mayormente israelitas del reino del Norte. Los excavadores mostraron que el edificio estuvo en uso entre el 850-750 a.C.¹⁵. Debió de funcionar en tiempos en los que Israel y Judá tenían relaciones tensas (ca. 841-750) Las inscripciones más famosas se han hallado en dos grandes fragmentos pertenecientes a dos ánforas para almacenar mercancías que suelen recibir el nombre de *pithoi*. Los textos más importantes son estos:

Mensaje ... Di a Yehallel y a Yoasa. Ahora yo te bendigo por Yahvé de Samaria y por su Ashera.

En otra ánfora se lee lo siguiente: *Amaryahu dice: Di a mi señor: ¿Te va todo bien? Yo te bendigo por Yahvé de Teman y por su Ashera. Él te bendiga y te guarde y él permanezca con mi señor.*

Finalmente hay otro texto muy parecido:

Yo te bendigo por Yahvé de Teman y por su Ashera, conforme a todo lo que alguien puede pedir de un hombre.

Los encabezamientos sugieren una correspondencia oficial entre la corte de Israel y la guarnición. La carta del rey contiene un saludo en nombre de Yahvé de Samaria, esto es, la manifestación de Yahvé y su consorte

¹⁵ Publicación del excavador MESHEL, Zeev, *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai*, The Israel Museum, Jerusalem 1978. El excavador ofreció una traducción mejorada en "Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ajrud'", en DIETRICH, W. – KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Orbis biblicus et orientalis 139), Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg - Göttingen 1994, 99-104; KEEL, Othmar – UEHLINGER, Christoph, *Gods, Goddesses and Images of God*, Fortress Press, Minneapolis 1998; DIJKSTRA, Meindert, "I Have Blessed you by YHW of Samaria and his Ashera: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel", en BECKING, Bob (eds.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Ashera*, Sheffield Academic Press, London - New York 2001, 17-44.

conforme eran venerados en Samaria (2 Re 13,6) que comparándole con la expresión Yahvé de Teman sugiere que también en Teman (territorio de Edom) existía un templo dedicado a Yahvé. Las inscripciones van acompañadas de dibujos. No parece que tengan relación alguna con los textos. La divinidad más frecuentemente mencionada es Yahvé y la única asociada con Yahvé es Ashera, no solo en estos textos aquí traducidos, sino también en los demás que existen en este lugar. Yahvé es una divinidad masculina asociada con una divinidad femenina. Ashera estaba asociada en Ugarit con El. Varias posibles interpretaciones se ofrecen sobre la expresión “su Ashera”: 1º) Que sea un símbolo del mismo Yahvé, una expresión de su presencia, una especie de hipóstasis. Se descarta porque el término nunca tiene ese significado; 2º) Que sea un símbolo de Ashera. Frecuentemente en la Biblia se usa para designar el cipo de madera, que representaba a la diosa. Varias veces la cita así la Biblia y formaba parte del ajuar de los *bamoth* junto con los *Masseboth*, o piedra erigida en representación de Yahvé. El texto sugiere que sea algo más que un cipo de madera puesto que Dios actúa por medio de ella. Con este significado ocurre en la Biblia desde luego; 3) Finalmente que sea el nombre de la misma diosa, de tal manera que se la presente como la consorte de Yahvé. La diosa estaba al lado de Yahvé en el templo. Es una opinión bastante frecuente entre los autores¹⁶.

Otra inscripción se ha encontrado en *Khirbet el-Kom*, a 13 km. al oeste de Hebrón. Se halló en un sepulcro excavado la siguiente inscripción escrita hacia el año 750 a. c.

Uriyahu, el honorable ha escrito. Bendito es (o sea) Uriyayu por Yahve porque de sus enemigos, por su Ashera lo salvó... por su ashera... por su ashera...

Al parecer Uryahu, devoto de Yahvé y Ashera, tenía problemas, y declara su agradecimiento porque se ha visto salvado de la desgracia.

Ashera ocurre 40 veces en la Biblia y casi siempre en la literatura deuteronomista. Su significado más común es un objeto de madera que se hace a mano. No obstante, hay algunos textos que se refieren a la diosa misma: I Re 15,13; 18,19, 2 Re 21,7; 23,4 7; 2 Cron.15 ,16 y quizá Jue 3,7. No tiene nada de raro que el mismo término signifique el símbolo y lo simbolizado. Parece claro que el Dtr desea erradicar la adoración a Ashera, sea el objeto sea la misma diosa.

¹⁶ HESS, *Israelite Religions*, 288, n. 168.

Pero ¿fue esta la actitud anterior a los reformistas? No parece. Los profetas guardan silencio absoluto sobre Ashera. Solamente ocurre el término cuatro veces en los profetas: Isa 17,8; 27,9; Miq 5,13; Jer 17.2. Los tres primeros textos son adiciones y Jer es una glosa. Lo que es más importante, Oseas, que es enemigo de Baal, nunca menciona a Ashera. Es muy probable que el culto a Ashera formaba parte del culto a Yahvé hasta la reforma deuteronomista.

3. El culto de Yahvé en Judá

Ya hemos visto que la figuración de Yahvé en el reino del Norte se hizo bajo la forma de un toro debido a la influencia fenicia. En Judá se configuraba a Yahvé en una forma diversa. La religión del judaísmo debe más al reino del Sur que al reino del Norte. Este último se perdió pronto para la tradición religiosa. El reino del Sur después de la ruina de Samaría se convirtió en el único heredero del pasado de Israel. Pudo contar con los refugiados del Norte y de esta manera formar una tradición religiosa poderosa y rica.

a) *La configuración de Yahvé*

La imagen de Yahvé hasta llegar a ser el único Dios pasó a través de varias etapas que fueron enriqueciéndose y así poder presentarse como único satisfaciendo las esperanzas de la población. Ya hemos visto que se imaginaba a Yahvé como el dios de la tormenta; invocarlo colmaba las ansias de los habitantes de las zonas desérticas donde la lluvia era escasa y rara. Otro aspecto tenía primitivamente: se presentaba como dios de la guerra ya desde el éxodo. Era así protector de un grupo humano expuesto al exterminio por los otros grupos humanos. Pero la tradición religiosa necesitaba adquirir otras connotaciones.

Sellos y escarabajos encontrados dibujan al dios *Sol* alado. Esta debió ser la divinidad venerada desde antiguo en Jerusalén. Quizá era el culto autóctono; otras poblaciones, *Betsemes* (Casa del sol) y *Ensemes* (fuente del sol) ambas en el entorno de Jerusalén, estaban dedicadas al dios Sol; se sabe que en Egipto este culto estaba muy extendido y la influencia en Palestina ya entonces era notable. Se veneraba también a la diosa Heba, que entra en la formación del nombre del reyezuelo de Jerusalén Abdi-Heba de las cartas de Tel el-Amarna que éste dirigió al faraón. Al lado del culto al dios Sol,

debió darse también culto al dios de la tempestad. Los dioses principales del Medio Oriente eran el dios sol y dios de la tempestad; son los más citados en los tratados entre los Hititas y el faraón.

En la Jerusalén anterior a David, hubo un santuario al dios Sol¹⁷. Los nombres propios de personas con la composición del término 'wr=sol no son raros. Uriyyah (nombre de un general de David)= *Yahvé es mi luz*, curiosamente coincide con la expresión sálmica: *Yahvé es mi lámpara* (Sal. 18,29) o *mi luz* (27,1). Esta luz es la que pide el salmista (43,3), pues *Dios es sol* (84,12) *alza sobre nosotros la luz de tu rostro* (4,7; 36,10; 44,4). Estas invocaciones muestran que era habitual la identificación de Yahvé con el dios Sol. Una ánfora de las llamadas *la-melek* del tiempo de Ezequías (fines del s. VIII) tiene grabado un sello con un sol alado.

Las funciones atribuidas al dios Sol era además imponer la justicia y el derecho. El salmo 89 es un himno que celebra a Dios como el creador, adornado con los dos acompañantes: La justicia y el derecho: *Tuyo es el cielo, tuya es la tierra, tú fijaste el orbe y cuanto lo llena... La justicia y el derecho sustentan tu trono* (vv. 12.15). El sol, la claridad, la luz impiden el mal, así como la oscuridad y las tinieblas lo favorecen. La teología del Sol exige el derecho, la justicia y el orden, algo parecido a la diosa Maat de Egipto. Esta era hija del dios Sol, diosa de la verdad, de la justicia y del orden. El salmo 85,14 recoge esta idea: *La justicia camina delante de él (Yahvé) y con sus pasos trazará un camino*. El dios de la tempestad y de la tormenta que proporcionaba la lluvia y la fecundidad de los campos es el dios que se declara contra el mal. El Sal 104 presenta estas dos facetas de Dios. Es importante esta asimilación del dios Sol con Yahvé, quien al adquirir los atributos de la justicia y el derecho, tenía todos los papeles para inspirar a los profetas preexílicos. El profeta Isaías con un tono amargo condena a Jerusalén en estos términos: *Ved convertida en ramera, la que era villa fiel. Rebosante de derecho, albergue de la justicia y ahora rebosa de criminales* (1,21). *Vuestra tierra devastada... desolación y desastre como en Sodoma... Si el Señor del universo no nos hubiera dejado un resto, seríamos como Sodoma, parecidos a Gomorra* (Isa 1,7.9). Los dos huéspedes de Gen 19 que acompañan al dios son el derecho y la justicia. La falta de estas dos cualidades se manifiestan de noche porque el dios sol está ausente. Lot que había ofrecido a los huéspedes lugar para pasar la noche, merece ser salvado con su familia. Gen 19,24 muestra que la historieta trataba primitivamente del dios sol.

¹⁷ KEEL, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 284-337.

b) *Yahvé rey y el aniconismo*¹⁸

Es frecuente en la Biblia presentar a Yahvé sentado en su trono, teniendo al lado a los querubines. Estos le servían de trono (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Isa 37,16; Sal 8,2; 99,1; 1 Cron 13,6 4, 4) Los Querubines eran seres híbridos: cabeza humana, cuerpo de león y alas de águila. Su función era ser guardianes de los palacios donde están los poderosos o proteger al personaje a cuyo lado están; infunden pánico a todos los que se acerquen. En el paraíso impiden la entrada al recinto de Dios (Gen 3,24). En el relato de la construcción del templo son descritos ampliamente (1 Re 6,23-28).

El profeta Isaías ve así a Yahvé: *Vi al Señor sentado en un trono muy elevado*. En forma parecida lo dibuja el Sal 47,9: *Dios se sienta sobre su trono sagrado*.

Los términos “trono y “sentado en su trono” ¿suponen que en Jerusalén existía una estatua de Yahvé sedente en el trono que según los textos era sostenido por los Querubines?

Que Israel no dispuso de imágenes en el culto sigue siendo una opinión frecuentemente expresada. Pero el número de los que consideran que tampoco en esto Israel fue diferente de los demás pueblos sigue creciendo. Conociendo la historia de las religiones del Medio Oriente, se debe afirmar que quien defienda el aniconismo en Israel debe probarlo¹⁹.

La estatua es necesaria para poder afirmar que el templo es la *casa de Dios* (Sal 5,8) Antes del destierro nunca se afirma que Yahvé esté en el cielo. Solamente después del destierro aparece la teología del Nombre de Dios; lo mismo expresará la fuente sacerdotal con el término Gloria (*Kabod*) Dios está en el cielo; en el templo solo está su nombre o su gloria (1 Re, 8,16-32).

A las estatuas hay que darles vida. Esto se consigue lavándole la boca²⁰. La estatua es un ser vivo. Tiene que comer; por eso se le ponen de-

¹⁸ La bibliografía es abundante. Citamos estas obras. Unos defensores de un aniconismo antiguo, otros opinan lo contrario. METTINGER, T. N.D., *No graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; SCHROER, S., *Im Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg - Göttingen 1987. TOORN, K. VAN DER (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven 1977; KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*; GARCÍA LÓPEZ, F., “Iconismo y Aniconismo bíblicos”, en *Estudios Bíblicos* 65 (2008) 247-262.

¹⁹ NIEHR, H., “In Search of YHWHY’s Cult Statue in the First Temple”, en TOORN, *The Image*, 73-95.

²⁰ BERLEJUNG, A., “Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia”, en TOORN, *The Image*, 45-72.

lante ofrendas y libaciones. Estas no tendrían sentido si no hubiera estatuas. Necesitan ser vestidas (Isa 63,1-3). Yahvé, es decir, su estatua lleva un manto (Ez 16,8) y tiene sandalias (Sal 108,10).

No hay que esperar que se encuentren estatuas de seres divinos. No las hay en todo el Medio Oriente. Se fabricaban de madera, recubiertas de oro y plata, expuestas naturalmente al robo; se han presentado sellos y monedas con efigies que posiblemente serían de Yahvé. Pero no hay nada seguro.

Los fieles en los salmos esperan, desean o afirman haber visto o contemplado el rostro de Dios: Sal 11,7; 17, 15; Sal 42,3: 84,8. Se le conmina a que se *levante* (3,8; 7,7; etc.) que se *despierte* (7, 7; 35,23); que *no se duerma* (44,,24; 57,9; 59,5). Estas expresiones tan familiares difícilmente pueden entenderse dirigidas a un sillón. Leerlas como metafóricas es posible; difícil que tengan este significado cuando se habla de procesiones o de movimientos de Dios. Evidentemente se trata de estatuas como en Mesopotamia y Ugarit. *Puertas, levantad vuestros dinteles, alzaos portones antiguos, para que entre el rey de la gloria* (Sal 24,7.9). Muy semejante es el sal 47,6: *Sube Dios entre aclamaciones, Yahvé al son de trompetas*. Estas expresiones de movimiento sólo tienen sentido si se refieren a estatuas²¹. Si a Yahvé se le representaba mediante una estatua, es de suponer que se sacaba en procesiones y los fieles la podían ver. Por tanto no estaba recluida en el *Debir* o Santo de los Santos. Antes del destierro el santuario de Jerusalén, ¿disponía de tal estancia? Ya hemos visto que David no hizo santuario alguno, sino que aceptó el santuario jebuseo que ya estaba hecho. Por su parte, aunque el 1 Reyes afirma que Salomón lo hizo y se describe ampliamente, es imposible que lo hiciera porque no tenía ni medios ni recursos para hacerlo. Después no ha se transmitido ninguna noticia sobre su construcción hasta el templo posexílico en tiempo de Nehemías. Esta hipótesis es más aceptable. Ashera disponía de una estatua durante el periodo monárquico, para la cual las mujeres hacían velos (2 Re 23,7) ¿Es posible que no lo tuviera Yahve?

²¹ HERRING, S.L. – GILMOUR, G., “The Image of God in Bible and Archaeology”, en MILLER, Robert C. II (ed.), *Between Israelite Religion and Old Testament Theology*, Peeters, Leuven, 2016, 80: “The traditional stance that YHWH was never represented by an anthropomorphic image is being slowly undermined by a number of recent investigations, both archaeological and textual”.

c) *Yahvé y Ashera*

En Ugarit Asera es la gran diosa, madre del dios El y madre de los dioses menores, que son llamados los “70 hijos de Ashera”. El término Ashera aparece 40 veces en la Biblia en singular y en plural. Como era la madre del dios El, al ser identificado éste con Yahvé, normal fue que también que Ashera se considerara como madre de Yahvé. La revisión bíblica rebajó esta diosa a un cipo de madera y junto con los *masseboths*, o piedras, ambos erigidos, señalaban los *bamoth*. Por otra parte ciertos textos dejan bien claro que la diosa Ashera tuvo mucha vigencia en Israel. Ajab (874-853) erigió una Ashera en el templo, probablemente de Yahvé (1 Re 16,33) que siguió en pie hasta el reinado de Joacaz (814-794) Había otra Ashera en Betel que fue destruida por el rey Josías a fines del s. VI (23,15).

En Jerusalén la reina madre Maaka, hija de Absalón, instaló un horror abominable (¿una estatua?) a Ashera que fue destruida por su nieto el rey Asa (911-870). El rey Ezequías (ca 716-687) destruyó de nuevo la estatua de Ashera que seguramente había sido levantada entretanto. Su hijo el rey Manasés (ca 687-642) no tardó en levantarla de nuevo (2 Re 21,7). No será hasta el Rey Josías (640-609) y la adopción de la reforma deuteronomica como ley de estado, cuando Ashera será eliminada definitivamente. Su presencia en toda la etapa monárquica está prácticamente asegurada hasta el rey Josías. Fueron las inscripciones de Kuntillet Ajrud las que descubrieron el papel relevante de Ashera. No era solamente un cipo sino una divinidad. Ashera estaba asociada a Yahvé. En el reino del Norte cuando Jehu, (841-814) quiso eliminar todo rastro del culto a Baal, no se menciona que procediera contra Ashera lo que prueba que en este tiempo Ashera estaba unida al culto de Yahvé.

d) *Las figurinas de la diosa*

En las excavaciones se ha encontrado una cantidad considerable de figurinas o estatuillas, muy abundantes en el reino del Sur en los siglos VIII y VII, más raras en el territorio de Israel del Norte. Actualmente se habla de unas 3.000; son de dimensiones reducidas, entre 12,5 y 22 cm. En parte están hechas a mano y en parte con un molde. El tronco se agranda hacia abajo para que pueda sostenerse de pie. Se han encontrado en las casas y en las sepulturas. No había más que una figurilla en cada casa y una por cada difunto. Y al parecer ninguna casa estaba sin ella; esto demuestra que jugaban un gran papel en la piedad popular. Representan a una mujer con

grandes senos sostenidos por los brazos. Destacan así el papel de la mujer como alimentadora de la prole. En cambio no se destaca su sexo. Se piensa que se trata de la diosa Ashera, que jugaba un gran papel en la piedad oficial y por lo visto en la popular. Estaban hechas de arcilla. La mayor parte son femeninas, antropomorfas o zoomorfas, en el estilo de pilar. Las masculinas son raras.

e) La Reina del Cielo

Al parecer las mujeres tejían velos a Ashera (2 Re 23,7). Esta expresión supone que Ashera tenía una estatua en el templo, a la que le tenían mucha devoción (Jer 7,18) Más adelante, el mismo profeta sitúa la escena después de la destrucción de Jerusalén en Egipto. Jeremías reprochando a las mujeres argumenta que la ruina había sobrevenido por el culto idolátrico dado a la Reina del Cielo. Las mujeres arguyen que todo ha sucedido al revés. Cuando daban culto a la diosa gozaban de abundancia de bienes y de paz; la catástrofe ha venido tras haber abandonado el culto (sin duda por la reforma deuteronómica) Es muy probable que la reina del cielo sea Ashera. A ella se le daba también culto sobre los tejados (Sof 1, 5); las mujeres amasaban tortas para ella (Jer 7,18) En todas las excavaciones de Judá abundan, sobre todo en Jerusalén. La mayoría están rotas y al parecer el daño es deliberado, pues están rotas por las partes más gruesas. Es legítimo sospechar que esta eliminación fue hecha con motivo de la reforma del culto del rey Josías²². La extensión y abundancia de las figurillas prueban suficientemente que el politeísmo no les causaba ningún problema.

f) La prostitución sagrada y los sacrificios humanos

Que en el templo de Jerusalén y en otros templos (Os 4,11.13) hubo prostitutas y prostitutas no hay duda alguna. Incluso se nos trasmite la noticia de que el mismo Roboán, hijo de Salomón, instaló esta práctica (1 Re 14,24) Que de esta actividad el templo obtenía pingües beneficios lo insinúan algunos textos (Miq 1,7; Deut 23, 18-19) Quizá unos y otros eran ofrecidos a la diosa del amor como un obsequio. Incluso cabe pensar que esta práctica era bien vista, puesto que daba alojamiento a las jóvenes.

Los sacrificios de niños era una práctica no habitual, pero sí tenía lugar en ciertas circunstancias. El salmo 106,37 los menciona y los atribuye a

²² BEN-TOR, Amnon (ed.), *La Arqueología del Antiguo Israel*, Cristiandad, Madrid 2004, 596-597; KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*, 325-349.

los pueblos paganos. Pero también se daba en Israel. Son mencionados en Miq 6,7; Ez 16,20-21.36; 23, 37; Jer 19,5-6. El profeta Ezequiel enumera esta práctica entre las normas dadas por Yahvé a Israel como normas no buenas y preceptos que no servían para dar vida (Ez 20,25.26). Las circunstancias se hallan bien ilustradas en este sacrificio hecho por Meshá, rey de Moab: *Cuando el rey de Moab vio que la batalla estaba perdida... cogió a su hijo primogénito, el que había de sucederle como rey, y lo ofreció como holocausto sobre la muralla. El hecho causó tan gran indignación entre los israelitas, que levantaron el asedio y regresaron a su país* (2 Re,3, 26-27). Era una práctica empleada como último recurso.

Se ha sugerido que quizá los niños estaban ya muertos y el ritual era meramente funerario. Así se podía entender la noticia sobre los Sefarváiin en 2 Re 17,31 (uno de los pueblos traídos por los asirios a Israel después de la destrucción de Samaria). Los enterrados en Cartago eran hijos prematuros nacidos muertos. En otros casos la evidencia osteológica sugiere ya niños de corta edad. Esta práctica existía en Israel. Miq 6,7 lo afirma explícitamente: *¿Le entregaré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por mi pecado?* El rey Acáz de Judá llegó a quemar a su hijo en sacrificio (2 Re 16, 3); lo mismo hizo Manasés rey de Judá (2 Re 21,6).

4. El movimiento de Yahvé sólo

Se suele señalar al profeta Oseas como el primer promotor del movimiento de Yahvé sólo. La expresión se debe a Morton Smith²³. Poco sabemos de los inicios de este movimiento. Los profetas Elías y Eliseo son presentados como verdaderos campeones del Yahvismo puro. Pero las informaciones que tenemos provienen del Dtr un tanto dudosas. Por otra parte, la lucha de Elías iba aparentemente sólo contra el dios Baal, cuyo culto había gozado del apoyo de la Monarquía. Entonces los templos eran algo más que lugares de culto, eran también bancos y centros económicos importantes. Por ello, opuestos al culto a Baal podían ser muchos y no precisamente por razones religiosas. La dinastía de Omri estableció relaciones tan fuertes con Tiro que pudieron provocar mucho desapego a Baal.

Más segura es la actitud anti-baal de Oseas. En varios textos manifiesta exigir la exclusividad de culto a Yahvé:

²³ *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM Press, London² 1987.

Yo soy Yahvé, tu dios, desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, no hay más salvador que yo (Os 13,4).

Esta no es la postura oficial. En el templo tenían otra manera de pensar:

Ofrecían sacrificios a los Baales y quemaban ofrendas a los ídolos (11, 1; 3,1). Efraín se alía con los ídolos (4,17).

El profeta Amós, un poco anterior a Oseas, curiosamente no acusa a sus contemporáneos de idolatría. El es un fiel yahvista. Lanza juicios severos contra las naciones vecinas, e incluye también contra Israel (1-2) Algunos de estos oráculos son posteriores; por ejemplo, el pronunciado contra Judá (2,4-5) por su estilo claramente dtr. Todos tienen la misma estructura y repiten las mismas fórmulas. Conviene fijarse en las víctimas de los dirigentes de las naciones oprimidas, aunque no en todos los casos son fáciles de determinar. Hay un oráculo para nuestro tema interesante. Se trata del oráculo contra Moab que pudiera traducirse así:

Son tantos los delitos de Moab, que no los dejaré sin castigo. Por haber quemado y calcinado los huesos del rey de Edom, yo enviaré fuego contra Moab, que devorará los palacios de Keriyot y morirá con estruendo Moab, entre gritos de guerra y toques de trompeta; de en medio de él extirparé al que gobierna y a todos sus príncipes los mataré con él (2,1-3).

De los demás oráculos (Damasco, Gaza y filisteos, Edom y Amón) puede sospecharse que hubiera víctimas israelitas, pero entre estos dos Moab y Edom no cabe pensar en israelitas. Parece claro que a Yahvé le interesa la justicia interhumana. El profeta da por descontado que Yahvé es un dios universal.

Conviene citar bajo este punto de vista también al profeta Isaías, quien habla de Yahvé cual si fuera el Señor de la historia. De Él depende el destino de todos los pueblos, incluyendo a la misma Asiria: *Asur, bastón de mi ira, vara que mi furor maneja (10,5)* No cabe duda de que en ambos profetas hay un monoteísmo implícito. Hay, pues, que incluir a estos dos profetas como miembros del grupo de Yahvé sólo.

a) La reforma de Josías

Es poco creíble que la reforma deuteronomica se deba al hallazgo casual de un escrito, cuando se procedía a la limpieza del templo (2 Re 22, 8-10). El Deuteronomio produjo tantos cambios y, por cierto, algunos duros que es impensable que fuera producto de la casualidad. La reforma

es un proyecto bien pensado y no solo por un grupo de sacerdotes, sino por una coalición de fuerzas dispares, puestas de acuerdo para hacer una revolución no sólo religiosa, sino también política y social. Abarcó muchos campos de tal manera que intervinieron no sólo los escribas de Jerusalén, sino también los sacerdotes, los funcionarios de la corte, los sabios, los profetas. Solamente así se puede entender, que sea difícil encontrar en la literatura del A. T. algún libro que no haya pasado por las manos de los deuteronomistas, si exceptuamos algunos sapienciales. Los autores de la reforma se erigen en dueños de la situación. Se arrogan una autoridad canónica: *No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, de modo que guardéis los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios que yo os prescribo hoy*. Es el primer intento para imponer una ortodoxia y una ortopraxis.

El Deuteronomio no fue una obra escrita y aplicada en un tiempo breve. Las introducciones varias son indicios de diversos estratos. Hubo ciertamente un Deuteronomio antiguo (final del s. VII) que comprendía una serie de leyes con un marco parenético. Se suele encontrar esta primera edición en secciones que comienzan en 6,4 y su final en cap. 28. Un amplio porcentaje de Deut 1-11 y 26-34 serían de origen exílico. Cap. 1-4 y 30-34 lo son enteramente. En los capítulos que se suelen colocar en el primer estrato es donde aparecen las materias teológicas e ideológicas más importantes.

La afirmación primera es la unidad de Yahvé. Deut 6,4: *Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno* ¿Implica esta afirmación el monoteísmo? No parece. Es más común entender el versículo como una afirmación de la unidad de Dios. Se niega la pluralidad de las manifestaciones de la Divinidad y por lo mismo la pluralidad de los lugares de culto. Solo hay un santuario donde Yahvé se manifiesta. Este es el lugar elegido por Yahvé *para que habite allí su nombre* (Deut 12.5.11, etc.). La unidad del lugar de culto es símbolo de la identidad colectiva. Se combate en definitiva el poliyahvismo. A esta unidad de Yahvé corresponde un amor total o lealtad sin fisuras. Se sabe que existen otros dioses de otros pueblos (Deut 4,19) pero Israel solo tiene uno, que es Yahvé.

En tiempos sucesivos se llegará a un monoteísmo claro: *A ti te ha mostrado el Señor todo esto para que sepas que sólo él es Dios, y no hay otro fuera de él* (Deut 4,35). Esta es una prueba manifiesta de que la reforma tuvo sus pasos y sus tiempos.

Exigía una limpieza rigurosa del culto. Los elementos considerados no yahvistas fueron eliminados: *todos los objetos que se habían hecho para Baal, para Ashera y para el ejército de los cielos* (2 Re 23,4) Baal es el primero que se menciona. Tradicionalmente había sido señalado como el

enemigo número uno de Yahvé. Es citada la diosa Ashera, a pesar de que estaba estrechamente asociada al culto de Yahvé. Esta prohibición debió encontrar resistencia, si, como hemos visto anteriormente, es la que más tarde aparece como reina del cielo. Entre el ejército de los cielos debe encontrarse, el sol, la luna, los astros. Los cultos astrales eran estimados por Asiria²⁴. En el Medio Oriente abundan las representaciones del Sol y de sus caballos. Cae de su peso que la prostitución fuera prohibida, así como los sacrificios humanos.

La reforma se extendió fuera de Jerusalén. Los “altos lugares”, que tradicionalmente habían estado en vigor desde hacía siglos, fueron suprimidos y sus oficiantes privados de su oficio, lo que creó un problema para el clero de Jerusalén. Estos *bamoth* estaban dedicados a Yahvé. Su eliminación se debe a la centralización del culto que ahora el Deuteronomio impone y se declara como ley de estado. Con ello se establece un control absoluto sobre las manifestaciones culturales.

Se le atribuye al rey la destrucción del altar de Betel (2 Re 23,15) lo que es posible, pues estaba en territorio de Benjamín, patria del profeta Jeremías, quien dirige sus oráculos a veces a Jerusalén, Judá y Benjamín. También se le atribuye la eliminación de los *bamoth* de las ciudades de Samaria y que matara a los sacerdotes que allí ejercían. Este punto es más difícil, pues no parece que Josías haya podido anexionar el territorio de Samaria.

La centralización abarcó otros espacios, además del culto, como la administración del estado, el poder judicial, los impuestos etc.

¿Duró mucho el nuevo orden impuesto? No parece. El rey Josías murió el año 609. Y con él la reforma que impulsaba. En los libros siguientes no se menciona más la reforma. Este silencio es sorprendente en el caso de Jeremías, que habló bien del rey Josías (Jer 22, 15). Tampoco la menciona Ezequiel que la vería con buenos ojos.

No parece que se aceptaran todas sus exigencias. Todavía en época persa, la colonia judía de Elefantina (isla y ciudad en el alto Egipto) disponía de un templo propio. Y por lo que sabemos mantenía buenas relaciones con el clero de Jerusalén. No obstante, hay puntos claves que se impusieron como la unidad de Yahvé y su veneración exclusiva, paso previo para el monoteísmo.

²⁴ KEEL – UEHLINGER, *Gods, Goddesses*, 283-372.

5. El destierro

La destrucción de Jerusalén fue una verdadera catástrofe para la religión de Israel. Puntos básicos de la fe como la tierra antiguamente prometida, el rey como representante de Yahvé, la ciudad de Jerusalén inviolable, el templo, lugar elegido por Dios, todo ello se vino abajo en pocos años. Ahora los judíos diezmados en número²⁵ ya no tienen patria. La élite, los mejor preparados habían sido llevados al destierro; otros, los más pobres, habían quedado en Judá o se marcharon a formar parte de la diáspora; con ellos no se podía contar para construir el futuro.

La situación religiosa no era nada halagüeña. No hace falta que leamos el libro de las Lamentaciones como un fiel reflejo de la realidad. Y es que no se puede saber qué lamentos proceden de la experiencia o se deben al género literario usado.

La situación social y económica debió ser precaria. Aunque algunos hablen del mito de la tierra vacía (*Empty Land*), dando a entender que es un mito²⁶, no se puede afirmar que la vida de Judá siguió como antes²⁷. Basándose en las excavaciones, Jerusalén no debió pasar durante el destierro de los 100 adultos con una superficie de 20 *dunams* equivalente 2 hectáreas²⁸; esto supone que la población de Jerusalén debió reducirse a unos pocos cientos. Y desde luego estaba sin murallas. La conclusión para muchos era inevitable: O había dioses más poderosos que Yahvé, o Dios había abandonado a su pueblo. Conservar las propias creencias en medio de la ruina debió ser privilegio de pocos. Muchos pensarían así: *somos desde antiguo gente a la que Tú, Dios, no gobiernas* (Isa 63,19).

La situación de los desterrados era diversa. Políticamente estaban mejor. Excepto los implicados directamente en la rebelión, la mayoría vivió en plena libertad. Conocemos las ciudades en las que fueron asentados, todas ellas al sur de Babilonia: *Tel-Melaj*, *Tel-Jarsha* (Esdr. 2,59), *Tel-Aviv*

²⁵ Es difícil saber el número de los deportados. El profeta Jeremías da el número de 4.600 para las tres deportaciones que menciona. El 2 Re da la cifra de 10.000 y luego otra cifra de 8.000 (2 Re 24,14.16) y añade una cifra indeterminada más adelante (2 Re 25,11: "el resto del pueblo"), a los que habría que añadir los muertos en la guerra y exiliados voluntariamente.

Habría que añadir los muertos en la guerra y exiliados voluntariamente.

²⁶ ODED, B, "Where Is the "Myth of the Empty Land" To Be Found? History versus Myth", en LIPSCHITS, Oded – BLENKINSOPP, Joseph (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2003, 55-74.

²⁷ BARSTAD, Hans M., *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the "Exilic" Period*, Scandinavian University Press, Oslo 1996.

²⁸ FINKELSTEIN, Israel, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", en *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2008) 501-520, esp. 520.

(Ez 3,15). Dado el calificativo *Tel* (ruina), es probable que se asentaron en antiguas ciudades abandonadas con tierras para cultivar y probablemente en grupos. Una especie de consejo de ancianos se dedicaban a las cosas comunitarias (Ez 8, 1, 14,1;20,1).

El profeta Jeremías en la carta que les dirigió les animaba a edificar casas y trabajar la tierra (Jer 29,5-7). Es indudable que algunos llegaron a prosperar. En los papeles de la banca Murashu, encontrados en Nipur (s. V), el 8% de los nombres personales son hebreos. En el momento de la vuelta, 50 años más tarde, Esdras habla de muchos judíos que dieron plata, oro y bienes a los sionistas que volvían a la patria (Esd 2, 68-69).

La situación cultural y religiosa era peligrosa: tenían que decidirse entre la aceptación o el rechazo. Aceptaron la lengua: el arameo, que desde entonces suplantó al hebreo en el uso común. Aceptaron el calendario babilónico y el nombre de los meses babilonios. Muchos impusieron a sus hijos nombres babilonios. Cabe pensar que algunos llegarían a adaptarse tanto que perdieron la propia identidad. Así se explica que la mayor parte no volviera. He aquí la labor que tuvieron que hacer los sacerdotes, profetas y líderes religiosos. Para que los judíos volvieran eran necesarias dos cosas: poder y querer. El poder no dependía de ellos. Tendrían que esperar el derrumbe del imperio babilónico. El querer dependía en gran parte de ellos.

Tenían que conservar su identidad y la añoranza de su patria. Diversas medidas tomaron las élites para que siguieran sintiéndose desplazados de su país. En concreto acentuaron los signos externos de su raza y de su cultura. Entre las medidas cabe señalar la circuncisión, el sábado y las leyes alimenticias. La circuncisión era usual en Egipto, Siria y Palestina. Pero no así en Babilonia. Por tanto, podía servir de señal de la propia identidad. Hasta entonces la habían practicado, pero ahora adquiere un valor nuevo. Se convirtió en signo distintivo de la raza y religión. Lo mismo sucedió con el sábado. La vieja costumbre de no trabajar, adquirió un carácter religioso y signo que los identificaba. Las leyes alimenticias de no comer sangre ni alimentarse de la carne de ciertos animales como el cerdo, se convierten en signos que los diferencian de los demás. Todo ello contribuyó a mantener la propia identidad.

6. Orígenes del monoteísmo

El Segundo Isaías, capítulos 40-55 del libro de Isaías, es el primer teórico del monoteísmo. Está escrito en Babilonia cuando ya era realidad la

marcha triunfal de Ciro II, quien fue el forjador del imperio persa. En el año 539 la misma Babilonia recibió a Ciro triunfalmente. El hizo levantar el célebre cilindro que lleva su nombre. Es más que probable que el II Isaías conoció el texto. Según el cilindro, Marduk, el dios supremo de Babilonia, *buscó y encontró un rey justo a quien apoyar. Pronunció su nombre, Ciro, rey de Asham para que fuera rey y señor de todo el mundo. Él pastorea con justicia y derecho, por ello Marduk le hizo victorioso. Marduk, el gran señor, guardián de su pueblo, miró con agrado sus buenas obras y su corazón recto. Le ordenó marchar e ir a su ciudad Babilonia. Como compañero y amigo, estuvo a su lado*²⁹.

Varias de estas expresiones recurren en el II Isaías aplicadas a Ciro: *Te he llamado por tu nombre* (Israel) (45,4). *Te he tomado de la diestra, para someter a todas las naciones* (45,1). *Yo le he suscitado para la victoria* (45,13). *Yo soy el que dice a Ciro: Tú eres mi pastor* (44,28). Los acontecimientos tan llamativos provocados por las conquistas de Ciro, produjeron en este autor reacciones esperanzadoras e incluso entusiastas. El cilindro atribuye el poder a Marduk, los israelitas a Yahvé. Títulos como *pastor* aplicado a Moisés, Aaron y David (Sal 77,21; Sal 78, 70-72), *amigo*, a Abrahán (Sal 41,8) ahora se aplican a Ciro. Lo más llamativo y lo más revolucionario es que *Ungido de Yahvé*, reservado al rey de Israel, lo transfiera a Ciro. Ya Isaías había llamado a Asur, bastón de la ira de Dios (10,5,) y Jeremías a Nabucodonosor *mi siervo* (25,9). Las funciones que se esperaban del *Ungido de Yahve* ahora se esperan de un rey extranjero. Esto es posible porque el II Isaías ya piensa en un monoteísmo universal. Ya admite y confiesa a Yahvé como único creador de todo el mundo. Los demás dioses son madera para quemar y calentarse (44,15).

Se tiene la impresión que el mensaje del profeta no ha surtido efecto, o porque ha chocado con el escepticismo del pueblo, o porque él mismo y su grupo se sintieron decepcionados al comprobar que Ciro no cumplía las esperanzas depositadas en él (42,18-25; 49,14-19). A pesar de todo, sigue anunciando la vuelta de los desterrados.

El autor es atrevido al presentar al Dios de Israel (aparentemente en horas bajas) como victorioso, creador y rey. La presentación de Yahvé como creador único es uno de los temas más sobresalientes. La teogonía del Enuma Elish es rechazada: *antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá* (43,10). *Yo soy el primero y el último* (44,6). La creación de los astros y el control de sus movimientos era entonces una cosa importante. El autor reclama para Yahvé esta prerrogativa (40,26; 45,12).

²⁹ ANET, 315-316.

Esta singularidad es afirmada constantemente pero a nadie se le escapa que es una afirmación que puede causar complicaciones. El autor es consciente de la situación desgraciada en que está sumido el pueblo. *Dios ha estado mudo* (42,14); el pueblo piensa que *mi camino está oculto para Yahvé* o pasa olímpicamente de mi caso (40,27) *me ha rechazado* (41,9). No es fácil compaginar el monoteísmo con el mal existente. En el Antiguo Testamento se apuntan varias soluciones sobre el tema: el mal como castigo, como medida correctora y educadora, etc. A esto el II Isaías responde que Dios es poderoso y sabe lo que pasa; el pueblo debe ser paciente y esperar (40,27-31. Otras veces la respuesta que da, está en la línea del Dtr: la culpa la tuvo el pueblo, que, además no hizo caso de los profetas (43,22-28). El razonamiento del profeta se basa más en afirmar el poder de Dios que en la justicia. Pero en una ocasión se sale de estas premisas y se muestra más atrevido:

Todo es nada fuera de mí. Yo soy Yahvé, ni hay ningún otro. Yo modelo la luz y creo la tiniebla. Yo hago la dicha, y creo la desgracia. Yo soy Yahvé, el que hago todo esto (45 6-7). Esta solución es singular en el A.T³⁰.

El rechazo de los otros dioses es terminante. Entendió que era inútil continuar con la monolatría, dada la cantidad de dioses que se veneraban en Babilonia³¹. Como, por otra parte, la superioridad de Marduk estaba en boca de todos, era normal que pensara en Yahvé como el dios supremo y único. De aquí que rechace con vehemencia la existencia de otros dioses, a quienes desafía abiertamente (40,12-31; 43 8-12; 44,6-8.9-20). Nadie puede presentar una hoja de servicios como Yahvé. Entre las obras más sobresalientes señala la creación que canta con lirismo. El anuncio anticipado de los sucesos es también una afirmación frecuente. La realización de las profecías pasadas es una garantía de la validez de la palabra profética que ahora se pronuncia (40,12-31). La ridiculez de la idolatría ocurre en varios párrafos, que generalmente son considerados como adiciones, puesto que se identifica un tanto groseramente los dioses y sus estatuas (particularmente véanse las sátiras de 41,6-7,44,9-20; 46,6-7).

Interesante es observar que el monoteísmo en el II Isaías se conjuga con la atribución a Yahvé de rasgos femeninos. Yahvé es presentado como una madre que nunca puede olvidarse del *hijo de sus entrañas* (49,15). *Mi-*

³⁰ RÖMER, *L'Invention*, 294-296.

³¹ TILLY, Michael – ZWICKEL, Wolfgang, *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, 104.

ralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada (49,16). En Egipto el tatuaje tiene un carácter erótico, que sugiere una relación íntima de Yahvé con su ciudad. Otra imagen atrevida: *Yahve formó a Israel en el seno materno (45,2.24)*. Yahvé es presentado como una parturienta que después de haber estado muda, grita, resuella y jadea (42 14)³².

El mensaje del II Isaías fue sin duda capital para al judaísmo posterior. Yahvé es Señor de todos los pueblos, pero mantiene una relación especial con Israel. Un nuevo Éxodo se va a realizar. “Las amorosas y fieles promesas hechas a David va a afirmarlas con el pueblo: una alianza eterna” (55,3).

a) *El Dtr.*

Israel quedó profundamente afectado por la ruina del estado, la destrucción del templo y el destierro. Los escribas y funcionarios de la corte comprenden la devastación ocurrida y buscan las razones de la calamidad sufrida. Estos son los sucesores y descendientes de los que habían intervenido en la redacción del Deuteronomio. Hurgando en el pasado les resulta fácil encontrar la respuesta. Israel no siguió los consejos divinos: La tierra fue otorgada a Israel no en términos absolutos, sino condicionales, a saber, a condición de observar las cláusulas de la alianza (Véase el hermoso texto de Deut 30,15-20). Esta ideología de la alianza se inspira en los tratados de vasallaje asirios. El emperador asirio obligaba a los reyes vasallos a contraer un tratado de juramento de fidelidad total; debían evitar cualquier tentación de rebelión o sumarse a otros señores, so pena de terribles maldiciones. Lo que exigía el emperador asirio, eso exige Yahvé de Israel. No servir a otros dioses. ¿Cumplió Israel siempre la exclusividad de la fe? Ciertamente no. Repasa las tradiciones pasadas, los escritos anteriores y encuentran que Israel ha sido infiel a Yahvé. En tiempo de los jueces el pueblo oscila entre Baal y Yahvé. En la época de los Reyes, su atención se centra en un solo punto: la responsabilidad del rey. Las posibilidades de la monarquía se malgastan pronto. Al esplendor de David sigue una decadencia continua e inexorable. Ya con Salomón su juicio es duro (1 Re 11,4). Este veredicto se extiende a casi todos sus sucesores, a excepción de Asa que es alabado con reservas (1 Re 15,11.14). Ezequías que es alabado sin reservas (2 Re 18,3s) y Josías, con elogios casi excesivos (2 Re 23,25). Fácilmente se observa que la conducta del rey con la ley mosaica contenida en el Deut decide sobre la bondad o malicia de una época. Este criterio le

³² KEEL, *Die Geschichte*, 873-880.

lleva a condenar a todos los reyes del Norte, ya que la separación política les llevó a la separación religiosa del santuario de Jerusalén, contraviendo así la ley de la centralización del culto.

Los criterios usados son muy unilaterales. Nada dice sobre las faltas éticas o políticas, sobre las injusticias sociales; solamente recuerda los delitos religiosos que para él se reducen a uno: la transgresión del primer mandato, es decir, la idolatría.

La reducción de la culpa al ámbito religioso, contrariamente a la predicación profética, sorprende, puesto que concede gran importancia a los profetas como intérpretes del acontecer histórico. Si en los relatos sobre los profetas, éstos anuncian la muerte a los reyes, como lo hace Elías (1 Re 21; 2 Re 1), el Dtr generaliza estos anuncios y ve la ruina del Norte como cumplimiento de la amenaza profética (2 Re 17,23). Yahvé destruye a Judá conforme a la palabra que había pronunciado por *sus siervos los profetas* (2 Re 24,2). Entiende a los profetas como anunciadores del castigo futuro, exhortando a la obediencia a la ley (deuteronomica). Las amenazas ya se han cumplido. El anuncio profético ejerce en el Dtr la función de testigo de cargo. El pueblo es culpable; ya fue avisado.

La destrucción de Israel y Judá parece causada por los asirios y babilonios; pero en realidad Yahvé estaba detrás. Sus ejércitos fueron enviados por Yahvé para castigar a Israel y Judá (2 Re 17,18; 24,3). Ya había advertido el profeta Isaías que Asiria era el bastón de Yahvé (10,5-6). Presentando a Yahvé como el rey supremo que maneja a los imperios, prepara la confesión del monoteísmo, que aparece en las partes más recientes del Deut (4, 35.39).

b) Ezequiel y el Código Sacerdotal

Ezequiel es el profeta de la transición. Fue uno de los 10.000 notables desterrados el año 597 (2 Re 24,14). Pertenecía a la clase sacerdotal aristocrática, probablemente de la estirpe de Sadoc, sacerdote éste que fue el más relevante del tiempo de David. Lleva una vida bastante buena. Tiene casa y en ella recibe a los ancianos de Judá (8,1). Esta pertenencia a la clase sacerdotal se nota en el libro. Ve las cosas y los acontecimientos bajo el punto de vista de un sacerdote. Su atención se centra en el templo, bien sea en el actual profanado, según él, bien sea en el templo futuro que describe minuciosamente (40-48) con las rúbricas y el calendario.

En las denuncias de los desafueros del pueblo, se fija preferentemente en las faltas culturales o pertenecientes al derecho sacro como la profana-

ción del sábado, leyes alimenticias, la circuncisión, las leyes sobre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano, etc., sin olvidar los pecados sociales (18,6-9). Ningún otro profeta presenta la historia pasada de una manera tan negra. Y lo hace por tres veces de una manera detenida. El cap. 20 en forma de retrospectiva histórica; en el cap. 16 lo hace sirviéndose de la alegoría del matrimonio y finalmente en el cap. 23 con la parábola de las dos hermanas (Oholá y Oholibá). Da la sensación de que Ezequiel hace esto para ir en contra del Dtr. Estos historiadores limitaban la perversión a ciertas épocas. Ezequiel no encuentra nada salvable. Los dones del pasado, Éxodo, don de la ley en el Sinaí, promesa de la tierra eran acciones salvíficas admitidas e invocadas como motivos de esperanza. Oseas y Jeremías añoraban los “días de la juventud” (alusión a la salida de Egipto (Os 2,17; Jer 2,2). Especialmente el Dtr se agarraba a la ley que era el único don que permanecía en pie. Ezequiel niega incluso el don de la ley y llega a decir algo inaudito: *Incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir (20,25).*

Reúne muchas de las características de los demás profetas. Es profeta de juicio, profeta de salud, visionario, intercesor, inquisidor de las conductas humanas. Pero su estilo prolijo y barroco resulta pesado y redundante. La característica principal es que el libro se presenta como relato en 1ª persona: narra sus visiones y refiere los discursos que Dios le dice. Esta concentración teocéntrica se mantiene en las acciones simbólicas, pues se presentan como mandatos divinos (4-5; 12,13-16, etc.).

Por supuesto predica un monoteísmo estricto. Los dioses son monstruos, basuras. Yahvé es quien dirige los acontecimientos no sólo los que atañen a Israel, sino también a todas las naciones, con las cuales se muestra severo. Extremadamente crítico con los reyes y gobernantes anteriores de Israel (c. 34).

Puede considerarse como el padre y fundador de la teología sacerdotal e integrador del derecho sacro en la ética del judaísmo. Indirectamente critica el papel dado a Sión por el II Isaías. Anuncia la restauración de todo Israel (y no solo de Jerusalén, como decía el II Isaías) incluso incorporando el reino de Samaria (37,15-22). En este nuevo estado Israel será purificado con agua pura y dotado de un corazón de carne; un espíritu nuevo que infundirá una nueva vida (36,25-27) a los huesos que estaban secos (37). Será un pueblo gobernado por un nuevo David (37,15-28). Esto contradice a lo afirmado en la llamada “Torá de Ezequiel” (40-48) donde no prevé ningún rey sino solamente un príncipe (45, 7-8) que debe vivir lejos del templo y solo como el primer laico sin prerrogativas litúrgicas.

Ninguno de los profetas preexílicos había dado importancia al culto ni siquiera el Deuteronomio. La comunidad después del destierro se configura en torno al templo. Para esta corriente, la expiación y el culto se convierten en el centro de la religión. El día de la expiación (Yom Kippur) se convierte en la fiesta principal. La ley se equipara a la religión.

El código Sacerdotal es la primera fuente (así se piensa modernamente) continua del Pentateuco y la que mejor ha resistido los embates de la crítica más moderna. Relativamente fácil es distinguir las secciones propias debido a sus particularidades lingüísticas (lenguaje estereotipado) y al contenido. Su atención se dirige sobre todo al aspecto cultural, cronológico y genealógico. Modernamente hay opiniones distintas sobre varios puntos. Uno de ellos es dónde ver el final de la fuente. Hace buen sentido verlo en Ex 40,16-17. 33b.34. De esta manera arrancarían de la creación del mundo y terminaría con la instalación del santuario en el Sinaí y la venida de la gloria (*kabod*) de Yahve.

Se suelen distinguir tres capítulos en su historia de la salvación: Creación, Abrahán, y Sinaí. Fue escrita con el conocimiento de los relatos anteriores, como aparece por el estilo conciso y cortante y, por ejemplo, por la ausencia de presentación de Moisés. Sorprende que pase por alto toda la época monárquica y la ruina de Jerusalén y del templo. Se ciñe a asentar tres requerimientos religiosos de gran importancia: la prohibición de beber la sangre de los animales, la circuncisión y la Pascua. Curiosamente, a pesar de que se detiene bastante en el Sinaí, no menciona la alianza en contra de lo que había hecho la literatura deuteronomista. La del Sinaí era condicional; dependía del cumplimiento de las cláusulas; visto el fracaso de la alianza del Sinaí no le resulta atractivo seguir recordándola; para él la importante fue la alianza con Abrahán y su descendencia. Esta era incondicional. Su validez no depende del cumplimiento de los mandatos divinos. Y al estar hecha con Abrahán, incluye a Ismael (las tribus árabes), y a Esaú (los edomitas). Se advierte aquí el espíritu un tanto ecuménico³³ que domina este documento, o, como otros prefieren decir, un monoteísmo inclusivo³⁴. En su obra P forma una inclusión: La creación (Gen 1) apunta a la instalación del santuario erigido por Moisés en el desierto: El Señor toma posesión de su morada (40,34). Aquí recibe Moisés instrucciones sobre el servicio divino. P coloca en el núcleo de su historia el culto, mediante el cual se manifiesta la fidelidad de Dios con el pueblo. A su vez la fidelidad del

³³ PURY, Albert de, *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Gesammelte Studien*, Theologischer Verlag, Zürich 2010.

³⁴ RÖMER, *L'Invention*, 297.

pueblo se reanuda constantemente mediante el culto. Se ha dicho acertadamente que P escribe una etiología de la comunidad cultural³⁵.

III. Origen del judaísmo

El monoteísmo se convirtió en el distintivo más indiscutido del judaísmo ante los demás pueblos. Esto obligó a reescribir en gran medida las tradiciones antiguas. O mejor dicho a redactarlas con las creencias que ahora ellos tenían. No obstante, todavía se conservan formulaciones ambiguas en las que no parece claro que Yahvé sea el único Dios. Esto sucede particularmente en los salmos con expresiones en que se presenta a Yahvé comparándole con los demás dioses. O también con relatos acerca de Dios reunido con la asamblea divina (Sal 82).

Es muy posible que la eliminación de cualquier deidad femenina resultara problemática. Ya hemos visto cómo el II Isaías pone remedio a esta carencia atribuyendo rasgos femeninos a Yahvé, rasgos que ya aparecían en Oseas 11. La importancia que se dará a la *hokma* o sabiduría divina dulcifica la figura de Yahvé. Piénsese en la Virgen María en el cristianismo, sobre todo en las iglesias católica y la ortodoxa.

Para preservar el monoteísmo de cualquier peligro, se limpió el culto de cualquier apariencia peligrosa. No se permite ninguna estatua de Yahvé. Éste mira desde el cielo a la tierra (Isa 40,22; Sal 33, 13-15. Solamente se manifiesta su gloria (*kabod*): *La gloria de Yahvé llenaba el Templo* (Ez 43,5) Ezequiel ve en el trono *una figura de apariencia humana* (1,26)... *era algo como la forma de la gloria de Yahvé* (Ez 1,28). La gloria tiene la apariencia de una nube luminosa (Ex 16,10). La estatua de Yahvé no está permitida, porque a la imagen de Dios se le da un sentido nuevo. El Código Sacerdotal hace una afirmación peligrosa: *Dios ha creado al hombre a su imagen* (Gen 1,26-27). No creo que le hubiera gustado mucho al profeta Jeremías que tenía una visión pesimista del hombre.

La configuración del judaísmo fue una obra obtenida en base a un compromiso alcanzado por corrientes políticas y religiosas varias con un proyecto teológico pensado que con el tiempo irán retocando. Ya antes hubo un compromiso que dio origen a la reforma del tiempo de Josías. En aquella ocasión fueron reformadores laicos los que llevaron la voz cantante. Pen-

³⁵ SCHMIDT, Ludwig, *Studien zur Priesterschrift*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993, 259.

saban que predicando la ley y presentándola de manera atractiva por boca de Moisés al pueblo, éste sería capaz de cumplir las cláusulas de la alianza.

Ahora vivida ya la bancarrota en que se ha sumido el pueblo, la gran contribución será debida a los sacerdotes que proponen asegurar la relación con Dios mediante el culto y la expiación. El gran día de la expiación (*Yom Kippur*) se convierte en la fiesta importante de la liturgia posexílica. Lev 16, donde se describe el largo ritual, concluye la enumeración de las impurezas, que son perdonadas todas en este gran día. La marcha del pueblo por el desierto está salpicada por rebeliones y murmuraciones contra Yahvé que generosamente son perdonadas. Esta historia se presenta como una paráfrasis de lo que estos dirigentes de la comunidad temen que vuelva a ocurrir. Debieron pensar que no basta predicar la moral y la ética. El culto restaurará la relación rota con Yahvé.

En este compromiso fue excluida la corriente apocalíptica. También los profetas estuvieron poco representados. Sus ideas venían matizadas a través de los legisladores. Un texto incisivo recoge las críticas contra la corriente sacerdotal: *Éste es el ayuno que deseo: abrir las prisiones injustas; romper las correas del cepo, dejar libres a los oprimidos... compartir alimento con el hambriento, acoger en tu casa a los vagabundos, vestir al que veas desnudo y no cerrarte a tus semejantes* (Isa 58,6-8). Es comprensible que surgieran críticas de este tenor.

Como proyecto humano, se notan ciertos puntos que no resultan agradables encontrar en la Biblia. La exclusiva relación con Dios llega a extremos insoportables. Veamos este ejemplo: *Si tu hermano... trata de seducirte en secreto diciéndote: vamos a servir a otros dioses... no le escucharás, tu ojo no tendrá piedad de él, ni le perdonarás... sino que le harás morir, tu mano caerá la primera sobre él para darle muerte* (Deut 13,7-12; véase Deut 29,23-27). Resuenan aquí las maldiciones de los tratados de vasallaje. Se presenta a Dios como un déspota oriental. Este mismo espíritu aparece en la relación del pueblo con los demás naciones. Estas tienen un rol negativo en el Deuteronomio.

Notable es el orgullo patrio que alimentó esta reforma. Al parecer Nehemías infundió un espíritu nacional en los retornados. Una vez rehecha la muralla, promovió la repoblación de Jerusalén, concentrando en ella habitantes de las aldeas. Más importante era la reconstrucción de las tradiciones antiguas. Los salmos de Sión cantan la protección divina sobre Jerusalén y su templo (Sal 46, 48, 76, 87). Dios que ha elegido a Sión es el dios de la paz para el mundo entero (Zac 8,9-10). *Espesa nube cubre a los pueblos,*

mas sobre ti amanece Yahvé y su gloria sobre ti aparece. Caminarán las naciones a tu luz (Isa 60,1-3).

Mediante el estudio y la recopilación de materiales antiguos crearon un cuerpo doctrinal amplio que fue un faro luminoso para todos los judíos dispersos. Jerusalén se convirtió en la ciudad santa, centro cultural y económico frecuentado por los numerosos peregrinos; el judío que viene a este mundo, ya tiene el programa de vida hecho, conforme a una escala de valores insuperable en aquellos tiempos.

Profecía por correspondencia. La carta del profeta Jeremías a los deportados (Jr 29)*

JOSÉ ANDRÉS SÁNCHEZ ABARRIO

RESUMEN: La progresiva caída del reino de Judá en manos del imperio babilonio, con las sucesivas deportaciones, dio origen a la etapa más crítica y a la vez fecunda de la religión de Israel. La primera reacción entre los deportados fue la desesperación y el lamento. Sin embargo, el exilio fue interpretado por el profeta Jeremías como un acontecimiento en los planes de Dios. El pueblo debe vivir con intensidad este tiempo doloroso dispuesto por Dios. Para ello deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, en espera de que Dios ponga fin al exilio y renazca un nuevo pueblo. El profeta Jeremías, desde Jerusalén, hace oír su voz entre los deportados a través de una carta. Dicha misiva y la reacción que creó en la comunidad en el exilio han quedado reflejadas en el capítulo 29 del libro de Jeremías que constituye un excepcional testimonio bíblico de profecía por correspondencia.

PALABRAS CLAVE: Carta profética, deportación, exilio, falsos profetas, Jeremías 29.

ABSTRACT: The progressive fall of the kingdom of Judah into the hands of the Babylonian empire, with successive deportations, gave rise to the most critical and at the same time prolific stage of the religion of Israel. The first reaction among those deported was despair and regret. However, the exile was interpreted by the prophet Jeremiah as an event in God's plans. The people must live this painful time prepared by God with intensity. For this they must rebuild their lives by settling in Babylon, waiting for God to end the exile and allow the people to be born again. The prophet Jeremiah, from Jerusalem, makes his voice heard among those deported through a

* Con reconocimiento y gratitud al recordado prof. Senén Vidal, que en el curso 1994-95 me inició en el amor a la Escritura en las aulas del Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid.

letter. This letter and the reaction he created in the community in exile have been reflected in chapter 29 of the book of Jeremiah which constitutes an exceptional Biblical testimony of prophecy by correspondence.

KEYWORDS: prophetic letter, deportation, exile, false prophets, Jeremiah 29.

La época del exilio en Babilonia es quizás la que más ha atraído la atención en los últimos años dentro de los estudios bíblicos. No en vano ha sido la etapa que ha puesto las bases del judaísmo y de la construcción de la Torá. En febrero de 2015 se inauguraba en el Museo de las Tierras Bíblicas de Jerusalén la exposición “By the Rivers of Babylon”, curada por Filip Vukosavović, donde se mostraban, entre otros objetos, unas cien tablillas de arcilla del archivo Al-Yahudu (nombrado así por la ciudad donde los exiliados se establecieron en el sur de Iraq), que muestran evidencia de la vida de los exiliados¹. Para la fecha de las tablillas, 572-477 a.C., la comunidad judía ya se encuentra asentada y los textos atestiguan un considerable nivel de integración: siguen las leyes del imperio, pagan impuestos y viven integrados con otros grupos étnicos.

Pero el camino a esta integración no fue fácil. Para adentrarse en la experiencia del exilio, que abarca desde el 597 a.C. con la primera deportación hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá, debemos servirnos de los datos que nos aportan la historia, la arqueología, la sociología, la literatura y la teología, pues el fenómeno debe ser contemplado desde diferentes perspectivas.

El objeto de nuestro trabajo no es el estudio completo del fenómeno del exilio, sino mostrar un testimonio literario y teológico de los primeros momentos de la deportación que ha quedado en la Biblia: el capítulo 29 del libro de Jeremías. Se trata de un texto peculiar, en un momento muy particular del pueblo de Israel. El profeta Jeremías durante el exilio sigue ejerciendo su ministerio no solo en Judá, donde se encuentra, sino también entre los deportados, la parte del pueblo que ha sufrido el castigo de Nabucodonosor. Para hacer llegar su voz a Babilonia el profeta se sirve de la palabra escrita en forma de carta. Nuestro capítulo recoge, como ve-

¹ El archivo Al-Yahudu está compuesto por más de 200 tablillas, que emergieron en el mercado de antigüedades a principios de los años 70 y que actualmente pertenecen a la colección de David Sofer. Cf. PEARCE, L.E. – WUNSCH, C., *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (=CUSAS 28), Bethesda, Maryland 2014; catálogo de la exposición: VUKOSAVOVIC, F., *By the Rivers of Babylon. The Story of the Babylonian Exile*, Bible Lands Museum, Jerusalem 2015.

remos, algo de la comunicación epistolar que se estableció entre Jerusalén y Babilonia.

El capítulo presenta varias dificultades. No nos encontraremos con una carta entera, ni siquiera con una colección de cartas perfectamente ordenadas. La redacción final de Jr 29 nos ofrece una composición formada por mensajes de Jeremías a los deportados en forma de carta. A tenor del texto, Jeremías, por medio de los mensajeros del rey, hace llegar una carta a los deportados a Babilonia. En ella les exhorta a asentarse en Babilonia y no soñar con un inmediato retorno. El mensaje tuvo que caer como un jarro de agua fría entre los deportados, pero también entre los que permanecieron en Judá. A ambos grupos el profeta les anuncia los “planes de Dios”: a los que quedaron en Jerusalén, “espada, hambre y peste” porque rechazan la palabra del profeta; y a los deportados un exilio que durará setenta años. A la carta de Jeremías reacciona un “falso profeta”, Semaías, que se encuentra entre los deportados, con otra carta a Sofonías, un sacerdote de Jerusalén, pidiéndole que reprenda a Jeremías. Sofonías lee la carta de Semaías a Jeremías y Yahveh hace responder a Jeremías contra Semaías con otra misiva.

Este puede ser el resumen de lo que nos vamos a encontrar, pero debemos acercarnos al texto con mucha atención y prestar especial cuidado a las marcas textuales, pues nos encontramos con el resultado final de una amplia labor redaccional.

I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA

La muerte trágica del rey Josías marca el inicio del final del reino de Judá². Con su muerte en Megido en el año 609 a.C. se pierden las esperanzas de una renovación nacional y religiosa. El faraón Neco no acepta a Joacaz, el gobernante que el pueblo de Judá ha elegido para suceder a Josías

² Para profundizar en el marco histórico de esta época, cf. VEEN, Peter van der, “The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return”, en ARNOLD, B. T. – HESS R. S. (eds.), *Ancient Israel's History. An Introduction to Issues and Sources*, Grand Rapids, MI 2014, 383-405; VARO F., “Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos”, en CARBAJOSA, I. – GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. – VARO F. (eds.), *La Biblia en su entorno* (=Introducción al Estudio de la Biblia 1), Estella (Navarra) 2013, 259-312; GUEVARA LLAGUNO, J., “El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo?”, en *Theologica Xaveriana* 62 n° 174 (2012) 379-398; ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr* (=Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001 [ALBERTZ, R., *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E* (=SBL 3), Atlanta, GA 2003]; LIPSCHITZ, O., *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, ID 2005.

y que duró tres meses en el poder. En su lugar, Egipto coloca a Yoyaquín que somete al pueblo a duros impuestos para pagar tributo a Egipto.

En el panorama internacional, la batalla que Carquemis (605 a.C.) marcó el declive del imperio asirio y puso en evidencia el creciente poder en la zona del imperio babilonio en detrimento del dominio egipcio. En medio de esta lucha de imperios, el minúsculo reino de Judá se debate entre qué posición tomar. El profeta Jeremías alza su voz con una llamada a la conversión, pero ni el pueblo ni sus gobernantes quieren escuchar y leer sus palabras (cf. Jr 36).

Entre tanto, Nabucodonosor II llega a Jerusalén para asediarla (2 Re 24,10-17). Según nos relata la Biblia, Yoyaquín se rindió ante él. Nabucodonosor se llevó “los tesoros de la Casa de Yahveh y los tesoros de la casa del rey, rompió todos los objetos de oro que había hecho Salomón, rey de Israel, para el santuario de Yahveh, según la palabra de Yahveh. Deportó a todo Jerusalén, todos los jefes y notables, diez mil deportados; a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país”. Y con ellos al rey, su madre, sus mujeres, sus eunucos y los notables del país. La narración bíblica de los hechos tiene su contraparte en las Crónicas Babilónicas³:

En el año séptimo, en el mes de Kislew, el rey de Akkad reunió sus tropas y se puso en marcha hacia el país de Hatti. Puso sitio a la ciudad de Judá; y el día segundo del mes de Adar se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey. Designó luego un rey según su corazón y le impuso un fuerte tributo, y lo envió a Babilonia.

Nabucodonosor II coloca como rey vasallo en Jerusalén a Sedecías. A los tres años de la primera deportación y bajo el mandato de Sedecías surgió un grupo religioso nacionalista que pretendía sacudirse el yugo de Babilonia buscando alianzas con Egipto. Este grupo encontró apoyo en familias sacerdotales y altos funcionarios tanto en Jerusalén como entre los deportados. Por el contrario, se organizó también un grupo en torno a la familia de Safán, con el apoyo de Jeremías, que aconsejaba aceptar la sumisión a Babilonia y el castigo merecido, mientras exhortaba a una auténtica conversión⁴. En medio de esta tensión tiene lugar el intercambio de cartas que recoge el capítulo 29 de Jeremías.

³ BM 21946, en WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 b.C.) in the British Museum*, London 1956 y más recientemente en GLASSNER, J.-J., *Mesopotamian Chronicles* (=SBLWAW 19), Atlanta, GA 2004, 230-231.

⁴ VARGAS, “Historia social”, 287.

El contexto de la carta que vamos a estudiar podría ser el reflejado en Jr 27,3-7. Emisarios de Edom, Ammon, Tiro y Sidón vienen a Jerusalén para reunirse con Sedecías en un intento de aliarse contra Babilonia. Tal posibilidad pudo avivar el nacionalismo y la esperanza de pronto retorno de los deportados, tanto entre los que se encontraban en Jerusalén como en Babilonia (según Jananías, en dos años volverían, cf. Jr 28,3)⁵. La posibilidad de un levantamiento suicida contra Babilonia, pudo estar en la base de la decisión de Jeremías de hacer llegar su palabra a los deportados.

El final es bien conocido. Sedecías desoyó la palabra del profeta y “se rebeló contra el rey de Babilonia” (2 Re 24,20). En el año 589 a.C. Nabucodonosor asedia Jerusalén, castigándola duramente. El rey y los oficiales escapan y se dirigen hacia el valle del Jordán, pero son apresados por las tropas babilonias, que los llevan ante Nabucodonosor, quien somete a juicio al rey. Sus hijos son degollados, y él, después de cegado, es deportado a Babilonia. En el 587 a.C. Nebusardán, jefe de las tropas babilonias, dirige una segunda deportación de población jerosolimitana, incendia el templo y destruye la ciudad. Se cumple así la palabra del profeta.

Sobre la base de los hechos históricos, el fenómeno del exilio puede ser estudiado también desde el impacto causado en la religión de Israel –y desarrollos religiosos posteriores–, hasta su manifestación en la formación de los textos bíblicos. En los últimos años, el fenómeno ha sido objeto de estudio desde el acercamiento sociológico, en cuanto realidad determinante para la vida de un grupo. Los especialistas llaman a este momento coyuntural de Israel “situación de desplazamiento forzoso”⁶.

⁵ BRIGHT, J., *Jeremiah* (=Anchor Bible 21), Garden City, NY 1965, 212, pone en relación este pasaje con Jr 51,50-64b. En 51,59 se indica que el “cuarto año del reinado de Sedecías”, Jeremías envía unos mensajes a Babilonia por medio de Seraías, que partió para Babilonia con Sedecías, posiblemente requerido por el rey de Babilonia para mostrarle lealtad. En esta misión diplomática, según Bright, pudo ir la carta de Jeremías. Nos parece difícil de explicar que en la misiva del cap. 29 Jeremías exhorte a asentarse y procurar la paz de Babilonia y, a la vez, según 51,61-64b profetice su destrucción.

⁶ Para un acercamiento al estudio del Exilio desde una perspectiva sociológica, cf. KELLE, B. E. – AMES, F. R. – WRIGHT, J. L., *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (=Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta GA 2011; AHN, J. J., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (=BZAW 417), Berlin - New York, 2010, con abundante bibliografía; SMITH-CHRISTOPHER, D. L., “Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)”, en SCOTT J. M. (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (=Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56), Leiden 1997, 7-36.

J. J. Ahn estudia la realidad del exilio considerando el período que va desde el año 597 a.C., con la primera deportación, hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá (un período de tres generaciones). Este período de tiempo comprende, según el autor, tres olas migratorias: la primera de ellas, en el año 597 a.C. cuando el rey Yoyaquín (Jeconías) es depuesto y Judá se convierte en un reino vasallo de Babilonia. Este fue el primer grupo que constituyó en Babilonia el “enclave étnico”. A este primer grupo, el autor denomina DIDPs (development-induced displaced persons). La segunda ola migratoria tuvo lugar en el año 587 a.C., que según J. J. Ahn, no sería propiamente exilio, sino más bien un desplazamiento interno, de la periferia al centro del imperio neobabilonio, pues ya Judá formaba parte del imperio. Identifica a este grupo como IDPs (internally displaced persons). La tercera oleada del año 582 a.C., habría que considerarla también IDP. Todos los deportados durante las tres olas, en el plazo de unos 15 años, formarían la primera generación en el exilio que tuvo que adaptarse a la nueva situación.

Quizás lo más interesante de la propuesta de J. J. Ahn, sea la huella literaria de esta experiencia en la Biblia. Para él, la formación de la primera generación llegó a través de las complejas lamentaciones colectivas. Así, el salmo 137 refleja la situación de desesperación de la primera ola, donde no se pueden quitar a Sión de la mente y el corazón (“A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos acordándonos de Sión”, v. 1) y el único sentimiento hacia Babilonia es de ira y venganza (“¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle contra la roca a tus pequeños!”, vv. 8-9).

El cambio de actitud o la reforma llegó a través del “esperanzado Golah”, de lo que él llama la generación 1.5. La generación 1.5 se define como “aquellos que emigraron como adolescentes o pre-adolescentes o, en sentido más amplio, los hijos mayores de padres inmigrantes que fueron capaces de hacer el largo y arduo viaje a pie de Judá a Babilonia”⁷. Para el autor la generación 1.5 se identificaría con Daniel y sus tres amigos. Jr 29 aparece como el producto de esa generación, exceptuando los vv. 16-20 que serían posiblemente una interpolación de algún editor de la segunda generación. A la generación 1.5 le preocupa la supervivencia y el crecimiento de ambas comunidades en Babilonia y en Judá. La segunda generación y posteriores no tienen interés en volver. La transformación definitiva que llevó a asentarse se alcanzó gracias a la asimilación por

⁷ AHN, *Exile*, 109.

parte de la segunda generación de la realidad del exilio como nueva creación (Is 43).

La carta que Jeremías dirige a la primera generación de los deportados está alumbrando el trabajo que la generación 1.5 deberá hacer: pasar del lamento a la esperanza.

II. SITUACIÓN Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

1. El contexto inmediato del capítulo

Antes de estudiar el cap. 29 veamos cuál es su posición en el contexto más inmediato. La mayoría de los autores vincula nuestro capítulo a la unidad 27-29, aunque también existen importantes contactos con el cap. 24⁸.

El tema principal que recorre estos capítulos es el de los “falsos profetas” (cf. 27,10.14.15.16; 28,15; 29,9.21.23.31). Pero lo que hace de ellos una unidad no es solo este motivo sino también el hecho de que 27-28 constituye una trama narrativa y los capítulos 27-29, en su conjunto, reflejan una estructura literaria unificadora y global⁹. Además, como ha mostrado Overholt toda la estructura de 27-28 revela un paralelismo con el cap. 29¹⁰. Los cap. 27-28 reflejan esta estructura: a) mensaje de sumisión al rey de Babilonia (27); b) respuesta negativa a este mensaje en forma de discurso de Jananías y acción simbólica (28,1-12); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Jananías (28,13-17). Una secuencia similar se desarrolla en el cap. 29: a) mensaje de Jeremías de

⁸ Algunos de los autores que destacan esta unidad son RUDOLPH, W., *Jeremia* (=HAT 12), Tübingen³ 1968, 172; HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Philadelphia, PA 1989, 114; KEOWN, G. L. – SCALISE, P. J. – SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52* (=WBC 27), Dallas, TX 1995, 35-38; CARROLL, R. P., *Jeremiah*, II, Sheffield 2006, 523; OSUJI, A. C., *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26-29 (MT)* (=BETL 214), Leuven - Paris - Walpole 2010, 266-291, donde estudia los motivos y temas que se repiten en 27-29, si bien incorpora el cap. 26, donde comienza la narración.

⁹ “The rhetorical effect of this presentation of the material is a rapid volley of prophetic messages that heightens the conflict and combativeness of this section” (YATES, G. E., “The people have not obeyed”. A Literary and Rhetorical Study of Jeremiah 26-45”, Dallas Theological Seminary 1998, 149 en http://works.bepress.com/gary_yates/11/)

¹⁰ OVERHOLT, T. W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (=SBT 16), London 1970, 29-20. Las referencias temáticas entre 27-28 y 29 se corresponden, aunque, como veremos, la complejidad del cap. 29 deja abiertas algunas cuestiones. La misma división establece Osuji pero desde una perspectiva más narrativa (mensaje, tensión y resolución). OSUJI, *Where is the Truth?*, 268.

sumisión a Babilonia centrado en la duración del exilio (29,1-14); b) respuesta negativa a este mensaje por parte de profetas opositores (29,15. 21-23.26-28); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Ajab y Sedecías (29,21-23) y Semaías (29,30-32). La narración de los cap. 27-28 refleja la oposición al mensaje de Jeremías en la tierra de Judá, mientras que el caps. 29 muestra la oposición a su mensaje entre los deportados.

Por tanto, el cap. 29 con una entidad propia, cierra un bloque literario referido a la falsa y verdadera profecía. Los capítulos que le siguen, 30-33, han sido llamados “libro de la consolación” y forman una completa unidad.

2. Indicios de estructuración

Una primera lectura del capítulo pone en evidencia que, a nivel de redacción final, nos encontramos con tres partes: introducción (vv. 1-3), carta (vv. 4-23) y disputa con Semaías (vv. 24-32), como evidencian las marcas textuales. El cambio brusco y directo a segunda persona del v. 24, unido al *waw* redaccional, establece una cesura en el capítulo que concluye en el v. 32 (nótese la inclusión del nombre Semaías en vv. 24 y 32) y delimita el texto de la carta (vv. 4-23).

El capítulo se abre con una extensa introducción del redactor que aporta numerosos datos para la exégesis, como veremos más adelante. La introducción inicia presentando lo que será el cuerpo del capítulo “estas son las palabras de la carta” y concluye con la marca que introduce el discurso (לאמר).

En todo el capítulo, así como en la propia carta, hemos de suponer una labor redaccional que ha aunado diversos oráculos referidos a los deportados y que dificulta el análisis de la perícopa. Los límites de la carta vienen establecidos por los elementos propios del género literario. La carta se abre con la fórmula de inicio (v. 4), que contiene el remitente, “Yahveh Sebaot Dios de Israel” y el destinatario “a toda la deportación” y se cierra con la sentencia que equivale a la firma “yo soy sabedor y testigo” (v. 23)¹¹.

¹¹ Holladay, estudiando diversas cartas de la época de Jeremías, concluye que en el cap. 29 nos encontramos con las fórmulas típicas del género epistolar. Lo que primero salta a la vista es la “firma”: “yo soy sabedor y testigo” (ואנכי היודע ועד). LXX recoge sólo la última parte de la expresión, “yo soy testigo” (אשר אני יודע), que parece fue el término técnico, mientras que el TM conserva el original y el error escribal (HOLLADAY, W. L., “God

En el cuerpo de la carta, salta a la vista un primer elemento estructurante que habremos de tener en cuenta a la hora de establecer la estructura de la unidad: la fórmula de mensajero y la fórmula oracular (cf. tabla 2).

Lo que hemos llamado “segunda comunicación” (vv. 24-32) posiblemente agrupe restos de dos misivas, como veremos más adelante: la primera alude a la reacción de Semaías, un “falso profeta” de Babilonia, a la carta de Jeremías; la segunda, la réplica de Jeremías a Semaías dirigida a los deportados. La unidad viene delimitada por la inclusión del nombre (“Semaías, el nejlamita”) en los vv. 24 y 32, y cuenta también con fórmulas de mensajero en el v. 25 y en los vv. 31 y 32.

3. Propuesta de estructura del capítulo

Las marcas textuales que hemos detectado nos permiten dibujar la estructura general del capítulo (cf. tabla 1). En él nos encontramos dos comunicaciones de Jeremías a los deportados. La primera se trata de una carta del profeta al grupo de los deportados (vv. 4-23), precedida de una introducción (vv. 1-3). La segunda, nos refiere la respuesta de Semaías a la carta de Jeremías (vv. 24-29) y otro mensaje de Jeremías a los deportados a propósito de Semaías (vv. 30-32)¹².

<p>I. PRIMERA COMUNICACIÓN (vv. 1-23)</p> <p>A. Introducción (vv. 1-3)</p> <p>B. Carta (vv. 4-23)</p> <p>II. SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)</p> <p>A. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)</p> <p>B. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)</p>

Tabla 1

writes a rude letter (Jeremiah 29:1-23)”, en *Biblical Archaeologist* 46 (1983) 145). Para un estudio clásico de las fórmulas epistolares hebreas, véase PARDEE, D. – WHITEHEAD, J. D. – DION, P. E., “An Overview of Ancient Hebrew Epistolography”, en *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 321-346.

¹² Esta estructura general es la que adopta OSUJI, *Where is the Truth?*, 231. SMELIK, K. A. D., “Letters to the Exiles: Jeremiah 29 in Context” en *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology* 10:2 (1996) 285-286, dudando que se trata de una carta, prefiere hacer la división del texto según las cuatro profecías: vv. 4-14; vv. 16-19; vv. 20-23; vv. 24-32.

III. LA PRIMERA COMUNICACIÓN (vv. 1-23)

1. Introducción (vv. 1-3)

¹Estas son las palabras de la carta que el profeta Jeremías envió desde Jerusalén al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado desde Jerusalén a Babilonia, ²después de salir de Jerusalén el rey Jecónías y la reina madre, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén, ³por medio de Elasa, hijo de Safán, y de Guemarías, hijo de Jilquías, a quienes Sedecías, rey de Judá, envió a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia.

La introducción a la carta ofrecida por el redactor nos aporta una abundante información. Comienza por advertirnos del carácter escrito de los oráculos del profeta, las “palabras de la carta” (רְבֵרֵי הַסֵּפֶר). Efectivamente, parece que nos hallamos ante el testimonio de una comunicación escrita y no simplemente ante un recurso retórico. Las palabras de Jeremías deben salvar la distancia entre Jerusalén y Babilonia y solo es posible a través de un medio, el escrito. Jeremías en este caso hace uso de la escritura para comunicar su palabra. El fenómeno no es extraño a la cultura del Próximo Oriente Antiguo. Las llamadas “cartas proféticas de Mari” datadas en el s. XVIII a.C. son el ejemplo más antiguo que conservamos de comunicación profética escrita. Los diferentes profetas utilizan las tablillas de arcilla para hacer llegar al rey las comunicaciones oraculares recibidas en los templos del reino de Mari cuando no es posible hacerlo directamente, como en el caso de Jeremías¹³. Aunque no hay un acuerdo unánime entre los especialistas acerca de si estamos o no ante una verdadera carta es preferible afirmar que estamos ante una serie de oráculos enviados en forma de carta¹⁴. En su atención a los exiliados, la

¹³ Los textos de Mari están publicados en la serie *Archives Royales de Mari* (ARM). La mayor parte de los textos proféticos se encuentran en DURAND, J. M., *Archives Épistolaires de Mari I/1* (=ARM XXVI Recherche sur les Civilisations), Paris 1988, 377-463. Con pequeñas variaciones en el número de textos a incluir, se encuentran disponibles en otras ediciones: CAGNI, L., *Le profezie di Mari*, Paideia Editrice, Brescia 1995; ROBERTS, J. J. M., *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake, ID 2002, 157-253; NISSINEN, M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (=Society of Biblical Literature 12), Atlanta, GA 2003, n° 1-50. Además, se encuentran a disposición en www.archibab.fr.

¹⁴ “A series of prophetic oracles stated... to have been sent as a letter” (PARDEE, D., *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (=SBL.SBS 15), Chico, CA 1982, 177. “The form of the letter is perhaps to be taken seriously. It is not implausible that such a written communication could have been sent from Jerusalem to the exiles in Babylon” (BRUEGGEMANN,

carta le sirve a Jeremías para llevar a los deportados la palabra de Yahveh que el profeta anunció de viva voz en Jerusalén. El escrito ocupa el lugar del profeta y llega a donde él no alcanza¹⁵.

De ella conocemos el remitente, Jeremías, y los destinatarios, “al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”¹⁶. También nos proporciona información del lugar desde el que se envía, “desde Jerusalén” y de su destino “a Babilonia”¹⁷. La fecha del envío no se menciona explícitamente, pero viene sugerida por el versículo 2, que resulta ser una inserción explicativa: “después de salir el rey Jeconías (יְחִזְקִיָּאֵל) y la reina, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén”. Si, por los datos que conocemos, van al exilio en el 597 a. C. (2 Re 24,10-17) y consideramos la unidad de los cap. 27-29, esto ocurre en el “cuarto año de Sedecías”, es decir, en el 595-594 a.C. Incluso se nos informa del medio empleado: “por medio de Eleasá, hijo de Safán, y de Gumarías, Hijo de Jilquías a quienes Sedecías había enviado a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia” (v. 3)¹⁸.

W., *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids, MI 1998, 256, n. 32). CARROLL, *Jeremiah*, 567, defiende la composición literaria pero niega las posibilidades reales de que existiera tal comunicación. En un estudio reciente, DOERING, L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (=WUNT 298), Tübinge 2012, 107, señala que lo que hace de un texto antiguo una “carta” no son las fórmulas epistolares, que pudieron haberse perdido, sino el hecho de servir de medio escrito entre un remitente y un destinatario para suplir la imposibilidad de una comunicación oral. Y este proceder fue empleado por Jeremías para hacer llegar la palabra de Dios a su pueblo deportado (cf. Jr 51,59-64).

¹⁵ “This distancing of the reader parallels the separation of the audience in Babylon from Jeremiah’s preaching ministry. A written document could go where the prophet could not. God’s word was still valid when read from a scroll” (KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 69).

¹⁶ Nótese que la versión griega de los LXX suprime el nombre de Nabucodonosor y cambia “profetas” (ψαψβν) por “falsos profetas” (ψευδοπροφήτας), una de las diez veces que lo hace. Cf. CRENSHAW, J. L., *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 124), Berlin - New York 1971, 1.

¹⁷ Los lugares geográficos adquieren una importancia central en el capítulo. Tal es así que se pueden tener en cuenta para la estructuración del mismo. Jerusalén y Babilonia representan dos situaciones en las que vive el pueblo de Israel, separado por la deportación, que entrarán en relación por medio de la carta. Jerusalén aparece en la introducción 4x; en la carta 2x explícitamente, aunque Yahveh se refiere a ella de diversas maneras: “este lugar” (v. 10), “lugar del que os deporté” (v. 14), “esta ciudad” (v. 16); y en la segunda comunicación 1x. En total: 7x más 3 alusiones. Babilonia aparece en la introducción 3x; en la carta 7x, pero Yahveh se refiere a ella: “la ciudad a la que os deporté” (v. 7); y en la segunda comunicación: 1x. En total: 11x y 1 alusión.

¹⁸ Sabemos por 2 Re 22 que Safán y Jilquías tuvieron un papel activo en el descubrimiento del rollo de la Ley que llevó a la reforma de Josías, ocupando los puestos de secretario y sumo sacerdote, respectivamente.

La relación de esta introducción con la carta viene marcada por el término “deportación” (גליה). Si en la introducción se describen los grupos (resto de los ancianos, sacerdotes, profetas y todo el pueblo) en el *incipit* de la carta se resume en el intensivo “toda la deportación”. Con la segunda comunicación la relación se establece en el v. 28, con la cita explícita a la misma carta: “él nos ha enviado a Babilonia diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto’”.

Un último apunte hemos de hacer antes de pasar a la carta. Aquí el redactor escribe: “a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”, sin embargo, en la carta, cuando Yahveh habla en estilo directo, se presenta como sujeto “yo os deporté” (הגליתי) en los vv. 4, 7 y 14. En la concepción de Jeremías, es Yahveh el autor de la deportación, pero no parece que sea así en la del redactor, o quizás haya que ver una pretendida identificación de Nabucodonosor con Yahveh¹⁹. No en vano en el libro de Jeremías, Nabucodonosor es llamado por Yahveh “mi siervo” (25,9; 27,6; 43,10). En efecto, el pueblo no escuchó al profeta y Yahveh acude a Nabucodonosor como instrumento para corregir al pueblo²⁰.

El envío de la carta nos sitúa en un ambiente de intercambio fluido entre los deportados y el resto que permanece en Jerusalén y que habría que situar en el marco de las relaciones diplomáticas en el Oriente Antiguo. Es posible que esta relación epistolar entre las élites del pueblo fuera consentida por la administración babilonia como una manera de mantener pacíficos a los judíos²¹. Tampoco es de descartar que se tratara de una comunicación más o menos “clandestina”, posibilidad que vemos reflejada en la actividad de Semaías en Babilonia y Jananías en Jerusalén²².

2. Carta (vv. 4-23)

⁴Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel, a toda la deportación que yo deporté de Jerusalén a Babilonia:

¹⁹ J. HILL, *Friend or Foe? The figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT* (=Biblical Interpretation 40), Leiden - Boston 1999, 146, hace notar que la versión griega de los LXX omite toda referencia a Nabucodonosor en los vv. 1 y 3.

²⁰ En la concepción bíblica, que Yahveh utilice como instrumento a Nabucodonosor, no quiere decir que apruebe su política. Babilonia será castigada sin remedio (cf. Jr 50-51).

²¹ CLEMENTS, R. E., *Jeremiah* (=Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta 1988, 171.

²² AHN, *Exile*, 137.

El texto actual de la carta ofrece no pocas dificultades para el análisis. La primera de ellas es determinar la unidad literaria de la carta. Ya hemos indicado que un criterio puede ser el género literario de la composición. Las fórmulas de inicio (v. 4) y de final (v. 23), a modo de firma, nos marcan los límites de la carta. Otros autores prefieren señalar la inclusión, en orden inverso, creada por la fórmula de mensajero: “así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel” (vv. 4 y 21a) y los destinatarios de la carta: “a todos los deportados que yo deporté/envié de Jerusalén a Babilonia” (vv. 4 y 20b)²³.

Para la estructuración interna de la carta contamos con la ayuda de las fórmulas de mensajero y oraculares, aunque éstas no bastarán para resolver los problemas (cf. Tabla 2).

v. 4	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל
v. 8 v. 9	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה
v. 10 v. 11 v. 14	כה אמר יהוה נחם־יהוה נחם־יהוה (2x)
v. 16 v. 17 v. 19	כה אמר יהוה כה אמר יהוה צבאות נחם־יהוה (2x)
v. 21 v. 23	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה

Tabla 2

Debemos atender también a la temática y a la localización espacial. Al *incipit* de la carta (v. 4) sigue una serie de órdenes a los deportados (vv. 5-7). A éstas sigue una advertencia de no escuchar a los falsos profetas “que están entre vosotros” (vv. 8-9). El v. 10 abre una sección de promesas a los deportados en el nuevo escenario, Jerusalén (vv. 10-14). El v. 15 merece un tratamiento especial; ni puede ir con los precedentes ni con los siguientes (el escenario es Babilonia, no Jerusalén). Se trata de una afirmación de los deportados a la que Yahveh va a responder, como vere-

²³ OSUJI, *Where is the Truth?*, 235.

mos en la exégesis. Los vv. 16-19 nos sitúan de nuevo en Jerusalén; Yahveh castigará a los que han permanecido allí. El v. 20 nos lleva de nuevo a Babilonia; si antes les había advertido de no escuchar a los falsos profetas, ahora les exhorta a escuchar a Yahveh. La carta concluye con el anuncio de castigo a los falsos profetas que se encuentran en Babilonia (vv. 21-23). Así las cosas, la estructura de la carta podría ser la siguiente²⁴:

A. Órdenes a los deportados (vv. 5-7) No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)	BABILONIA (<i>Shalom</i>)
B. Promesas a los deportados (vv. 10-14)	JERUSALÉN (<i>Shalom</i>)
<i>Afirmación de los deportados (v. 15)</i>	
B'. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19) Escuchar a Yahveh (v. 20)	JESUSALÉN (<i>Castigo</i>)
A'. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)	BABILONIA (<i>Castigo</i>)

Tabla 3

a. Órdenes a los deportados (vv. 5-7)

⁵“Construid casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto;
⁶tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e

²⁴ La división de la carta que hace Osuji es muy semejante a la nuestra, pero no compartimos la centralidad estructural que otorga a las “promesas a los deportados”. En su división no se refleja la posición difícil e importante de los vv. 15 y 20. Une el v. 15 a la unidad 16-19 bajo el título “Fate of those who remained in Jerusalem”, aunque más adelante explicará que el v. 15 es una anticipación de los vv. 20-23. Lo que hace con el v. 20 es aún más extraño. Al principio lo une a la unidad 21-23 bajo el título “Oracle of judgement against Ahab and Zedekiak”, pero cuando analiza esta unidad encuentra un perfecto quiasmo prescindiendo, claro está, del v. 20. (*Ibid.*, 236). En nuestra estructura hemos preferido respetar la peculiaridad de estos versículos y su posición final en el capítulo y tratar de dar una explicación coherente. A la derecha de la tabla hemos colocado la propuesta

hijas, multiplicaos allí y no disminuyáis; ⁷procurad el bienestar de la ciudad donde yo os deporté y rezad por ella a Yahveh porque su bienestar será vuestro bienestar.”

Esta unidad viene delimitada por la inclusión de la expresión “que yo deporté” (vv. 4 y 7). Narrativamente, estamos en Babilonia. Yahveh se dirige a los deportados que están “en la ciudad a la que os deporté” (v. 7) para indicarles cuál debe ser la actitud de la comunidad en el exilio.

En la unidad se suceden trece imperativos en una cuidada composición literaria. Existe una evolución en las órdenes: necesidades básicas (vivienda, alimento), planes de futuro (procrear y asegurar descendencia) e inserción social (contribución al bien de la sociedad y culto a Dios)²⁵. Una evolución que avanza de lo personal a lo social.

La primera serie de órdenes se abre con dos verbos conocidos para el lector de Jeremías. “Construir y plantar” son los verbos utilizados por Yahveh para expresar la misión del profeta en el relato de vocación (cf. Jr 1,10). Dios había puesto sus palabras en la boca del profeta y ahora son las que primero dirige a la comunidad en el exilio. “Construir casa” es asentarse, como lo había hecho el patriarca Jacob tras el encuentro con Esaú: “Jacob partió para Sukkot donde construyó casa para sí” (Gn 33,17). A estos dos verbos les corresponden otros dos imperativos “habita y comed”. Yahveh había prometido “construir y plantar” a los deportados una vez vueltos a su hogar (cf. Jr 24,6) y la expresión sirvió a los profetas para mostrar la acción de Dios tras el exilio (cf. Ez 28,26; 36,36; Is 62,6-9; 65,21). Lo sorprendente es que ahora les pide que sean ellos los que comiencen a construir y plantar en tierra extranjera²⁶.

La segunda serie de órdenes se refiere a la continuidad como pueblo: “Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e hijas, multiplicaos allá y no disminuyáis”. Aunque no aparece explícito en el texto, lo más probable es que la llamada al matrimonio sea entre los propios miembros del grupo, no con los babilonios. De la existencia de

de J. R. LUNDBOM, *Jeremiah. A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Winona Lake, IND 21997) 137 que nos parece sugerente, aunque tampoco da cuenta de la particularidad de los vv. 15 y 20.

²⁵ OSUJI, *Where is the Truth?*, 237.

²⁶ MARCH, W. E., “Guess Who Is Coming to Dinner”, en ELLENS, J. H. – ELLENS, D. L. – KNIERIM, R. P. – KALIMI, I. (eds.), *God's Word for our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*, I (=JSOT Supplement series 388), London - New York 2004, 204.

matrimonios mixtos tenemos constancia por Es 9-10, pero es poco probable que se dieran en esta primera ola migratoria.

La tarea de crecer y ampliar la comunidad parecía el objetivo una vez vueltos a Judá (Jr 23,3 y 30,19). Pero Jeremías indica, una vez más, que la tarea debe comenzar ya en tierra extranjera, como había pasado en Egipto, cuando los israelitas se multiplicaban (Ex 1,7.30). Babilonia porta la semilla de la renovación, de una nueva creación. Esto es lo que parece indicar la velada referencia a otros dos textos sacerdotales. En efecto, el mandato del v. 6b “multiplicaos” (רבה), con la misma forma de imperativo aparece en otros dos lugares claves de la Biblia, que sin duda guardan relación: la creación y el diluvio. En Gn 1,28 son las primeras palabras que Dios dirige al ser humano: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra”²⁷. Tras el diluvio, Dios debe renovar la creación. Bendice a Noé y a sus hijos y les dice: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra” (Gn 9,1 y 9,7). La orden de multiplicarse, dada siempre por Dios en la Biblia, guarda relación con el deseo de Dios hacia la humanidad. Al utilizar aquí esta forma, el autor podría estar indicando que se trata de un nuevo inicio. Pero es cierto que, en nuestro texto, no aparece la expresión “llenad la tierra” sino “no disminuyáis”. Yahveh quiere garantizar una nueva generación que sobreviva al exilio.

Si la orden de instalarse resultaría escandalosa a oídos de los deportados, cuanto más tuvo que ser la tercera serie de órdenes: “procurad el bienestar” o “la paz” (שלום) de la ciudad²⁸ y “rezad por ella”. El versículo contiene un lenguaje propiamente cúltico, “procurar” (דרש) e “interceder” o “rezar” (פלל), que nos sitúa en la esfera de lo religioso.

B. Khato ha hecho notar que la mayor parte de las veces que en el libro de Jeremías se usa el término “paz” (שלום), es en sentido negativo²⁹. Se trata de la “falsa paz” que anuncian los “falsos profetas” basada en el principio de inviolabilidad de Sión y la elección de la dinastía davídica (Sal 89,33-37). Sin embargo, en nuestro caso la invitación es a pedir la paz a Babilonia. El salmista exhorta a pedir la paz para Jerusalén (Sal 122), dentro de sus muros y en sus palacios, pero pedir la paz para Babilonia resultaría a todas luces escandaloso, casi blasfemo. Qué lejos queda aquella sarcástica bienaventuranza del salmista: “¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle

²⁷ Antes, en Gn 1,22 la misma orden fue dada a los animales marinos y a las aves.

²⁸ El término “ciudad” (עיר) del TM, entendido como una sinécdoque, ha sido sustituido en la LXX por “país” (γῆς).

²⁹ KATHO, B., “Seek the peace of the city... for in her peace there shall be peace for you (Jeremiah 29: 4-9)”, en *Old Testament Essays* 26 (2013) 348-364.

contra la roca a tus pequeños!” (Sal 137,8-9). Semejante exhortación, ¿es una estrategia utilitarista? ¿se trata de una actitud colaboracionista de Jeremías con el enemigo? ¿o es más bien un plan divino deliberado de hacer vivir al pueblo la experiencia del exilio?³⁰ La invitación a la oración no deja de ser una llamada a mantener la relación con Yahveh, el único que puede salvarles.

La secuencia “construir, plantar, casarse, y procurar el bienestar de la ciudad” aparece en Dt 20,5-10³¹. Allí aparece en el contexto de la regulación de las exenciones en caso de guerra. El que haya construido una casa nueva y no la haya estrenado todavía, debe volver a ella. También el que haya plantado una viña y no la haya disfrutado, al igual que quien haya desposado una mujer y no se haya casado aún. La razón está en que estas actividades comportan la bendición divina, asociada a la tierra dada por Yahveh. Y, seguidamente, el Deuteronomio ordena que antes de emprender la guerra contra una ciudad, se le proponga la paz. La relevancia de estas actividades queda patente cuando leemos las maldiciones que se derivan del incumplimiento de la alianza: “Te desposarás con una mujer y otro hombre la hará suya; edificarás una casa y no la habitarás; plantarás una viña y no podrás disfrutar de ella”³². La alusión de Jeremías a este texto podría tener la intención de alejar toda idea de una posible confrontación con Babilonia. En Is 65,21-23 la actividad de edificar casas y habitarlas, plantar viñas y disfrutar de su fruto y tener descendencia se asocia a la visión profética de la restauración de Israel en Judá.

En suma, con estas órdenes Jeremías les está diciendo que deben abandonar la idea de un inmediato retorno. Construir casas, plantar huertos, engendrar hijos, requiere tiempo. No son proyectos a corto plazo. Con estas órdenes Jeremías tira por tierra la esperanza de una estancia pasajera. La permanencia en Babilonia deben verla como positiva y es allí donde deben reconstruir sus vidas³³. El profeta lee los acontecimien-

³⁰ “The capacity to entertain both of these affirmations [vv. 5-9 y vv. 10-14] is more than pragmatism, opportunism, and self-interest. Rather, it witnesses a robust dynamic in the textual tradition. It asserts that God has more one thing to do with Judah, and Judah has more than one moment in its destiny” (BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 260).

³¹ BERLIN, A. “Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomic allusion”, en *Hebrew Annual Review* 8 (1984) 3-11.

³² Sobre el origen y sentido de esta expresión como maldición, cf. SMOAK, J. D., “Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse”, en *Journal of Biblical Literature* 127 (2008) 19-35.

³³ HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 141. Desde un enfoque sociológico, Ahn hace notar que el establecimiento de un “enclave étnico” sirvió, además, para hacer menos dura la incorporación de las sucesivas olas de migrantes en los años 587 y 582 a.C. (AHN, *Exile*, 139).

tos históricos en clave teológica, como lo ha hecho siempre: es en Babilonia donde se van a realizar las bendiciones del Deuteronomio y el lugar donde el pueblo va a recuperar la relación con Dios³⁴. En este sentido, Babilonia se identifica con Judá.

b. No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)

⁸Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: “No os dejéis engañar por vuestros profetas que están entre vosotros y vuestros adivinos, ni hagáis caso de los sueños que soñáis, ⁹porque falsedad os profetizan en mi nombre. Yo no los envié, oráculo del Señor.”

La unidad viene marcada por la fórmula de mensajero, precedida que un ו introductivo, y por la fórmula oracular con la que concluye. Se introduce el tema de los “profetas y adivinos”, pero se une a la perícopa precedente por la continuación de los imperativos, esta vez negativos, “no os engañen”, “no escuchéis” y porque sigue hablando a los deportados “que están en medio de vosotros”.

Parecería que esta perícopa se ha introducido entre las órdenes (vv. 4-7) y las promesas (vv. 10-14) a los deportados. Con todo, hace referencia a la situación presente en Babilonia. Si antes les ha ordenado de manera positiva lo que deben hacer, ahora les advierte del peligro que corren y de lo que se deben privar. Un peligro que, en este caso, no es externo –como Babilonia– sino que está presente en medio de ellos. Jeremías habla en un tono despectivo de “vuestros profetas” y “vuestros adivinos” que “profetizan falsamente”.

El tema de la verdadera y falsa profecía, que aparece por todo el libro, adquiere una importancia particular en la unidad donde se inserta nuestro capítulo (Jr 27-29)³⁵. En el capítulo 26, tras el discurso de Jeremías contra el templo, sacerdotes y profetas ponen en duda su profecía (26,11-12). Los jefes y todo el pueblo reconocen que “nos ha hablado en nombre de Dios” (26,16). En el capítulo 28, en el conflicto con el profeta Jananías, Jeremías le reprochará “no te envié Yahveh” (v. 15) y en este mismo capítulo 29 se lo reprochará a Ajab y Sedecías (v. 23) y a Semaías (v. 31). Pues bien, hablar en nombre de Yahveh y ser enviado por Yahveh son las condiciones del auténtico profeta. Jeremías acusó de falso profeta

³⁴ HILL, *Friend or Foe?*, 153.

³⁵ Ver OVERHOLT, T. W., “Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy”, en *Journal of the American Academy of Religion* 35 (1967) 241-249.

a Jananías, en Jerusalén, y ahora acusa a los falsos profetas que también se hallan entre los deportados. Ellos “profetizan falsedad en mi nombre”, pero “yo no los envié”. A nivel de significado, esta advertencia de “no escuchar” a vuestros profetas está en contraposición a la exhortación del v. 20, “escuchad” a Yahveh.

La mayoría de los exegetas conviene en afirmar que esa falsedad y esos sueños no serían otros que la esperanza de un pronto retorno. Semejante advertencia de no fiarse de “palabras engañosas” ya había sido formulada por Jeremías años atrás en la puerta del templo de Jerusalén (7,4.8). En aquella ocasión, la falacia reprobable era la falsa confianza en la inviolabilidad del templo a expensas de una conducta inmoral. Jeremías no se ha cansado de denunciar una fe basada en la conveniencia de los hombres más que en la obediencia a Dios.

c. Promesas a los deportados (vv. 10-14)

¹⁰Pues así dice Yahveh: “Cuando se cumplan setenta años en Babilonia yo os visitaré y cumpliré sobre vosotros mi palabra buena para haceros volver a este lugar; ¹¹pues yo conozco los pensamientos que tengo sobre vosotros, oráculo del Señor, pensamientos de prosperidad y no de desgracia, de daros un porvenir y una esperanza. ¹²Me invocaréis y vendréis a rezarme, y yo os escucharé; ¹³me buscaréis y me encontraréis, cuando me busquéis con todo vuestro corazón; ¹⁴me dejaré encontrar por vosotros, oráculo del Señor, cambiaré vuestra suerte y os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé, oráculo del Señor, y os haré volver al lugar de donde os deporté.

La unidad viene definida por la inclusión del verbo “volver” (hif. שׁוּב) y del sustantivo “lugar” (מִקוּם). Precisamente estos serán dos términos que marcarán el sentido de esta perícopa³⁶. En vv. 10-14 se produce un cambio de escenario. Es Yahveh el que habla desde “este lugar”, es decir, Jerusalén. El tono es bien distinto. Si en los vv. 5-7 Yahveh exhortaba a permanecer en el exilio ahora parece que hace soñar con una situación diferente lejos de Babilonia. Muchos autores ven una contradicción entre los vv. 5-7 y vv. 10-14. Mientras unos lo consideran necesario para contrarrestar la negatividad de los vv. 5-9³⁷, otros lo consideran un punto medio entre la resistencia

³⁶ ALBERTZ, R., *Israel in Exile*, 316, atribuye la perícopa Jr 29,10-14a a la segunda redacción deuteronomista (JerD²), compuesta probablemente entre el 545-540 a.C.

³⁷ MCKANE, W. C., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, Edinburgh 1986, 738.

positiva en el exilio y la rebelión que predicán los falsos profetas³⁸. Quizás lo más simple sea verlo como el anuncio de que el exilio tendrá un fin, cuando Yahveh quiera, pero ahora corresponde vivirlo.

La soberanía de Yahveh se hace manifiesta en todo el texto. Es Yahveh el que ha deportado (vv. 4.7.14.20) pero también el que “hará volver” (vv. 10.14). El *shalom* שלום del v. 7 era una tarea de los exiliados, el *shalom* שלום que se promete ahora es un don de Yahveh a Judá³⁹. Toda la acción de Yahveh se abre con el verbo “visitar” (בקר), aquí en su sentido positivo, pues reaparecerá al final del capítulo en sentido negativo (v. 32)⁴⁰. Entonces, “confirmaré sobre vosotros mi palabra buena”, en contraposición a la “palabra falsa” de los profetas. El plan de Yahveh no es arbitrario. El exilio no es un contratiempo para Dios, sino que forma parte de sus planes, así como forma parte la superación del mismo: “conozco los pensamientos que tengo”, pensamientos de paz, de porvenir y esperanza. En esta perícopa, de cariz deuteronomista, semejante a Dt 4,29-31 y 30,2-3, asistimos a una intensificación de la relación interpersonal entre el “Yo” de Yahveh y el “tú” del pueblo. El momento en que Yahveh visite a los deportados supondrá un restablecimiento de las relaciones entre Yahveh y su pueblo, como muestra la cuidada construcción literaria de los vv. 11-14. Desaparece la mediación de Babilonia y se establecen unas relaciones directas. Los verbos muestran una relación recuperada⁴¹. (cf. Tabla 4)

La “visita” de Dios trae el fin del exilio. En el v. 10 se marca el límite: 70 años. Los historiadores han contado 73 años desde la caída de Asiria (612 a.C.) hasta la caída de Babilonia (539 a.C.), pues si contamos el período que va desde el año 597 a.C. (primera deportación) hasta el 538 a.C. (con la vuelta de los israelitas a Judá) no alcanzan los 60 años. En la literatura sapiencial, 70 años es la medida de la vida de un hombre (Sal 90,10) y el paso de la tercera a la cuarta generación (Gn 15,16)⁴². Eso es lo que deberán esperar los oyentes de la carta de Jeremías. Ellos no verán la vuelta, será una nueva generación. Su vida estará marcada por la primera parte de la carta (vv. 5-7)⁴³.

³⁸ CARROLL, *Jeremiah* 2, 58.

³⁹ BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 25.

⁴⁰ Véase también en expresión muy semejante, pero en sentido negativo, en Jr 25,12.

⁴¹ En Babilonia (v. 7), los deportados tenían que rezar “a Yahveh”, entonces, en Jerusalén (v. 12), rezarán “a mí”.

⁴² AHN, *Exile*, 143.

⁴³ En el contexto de 2 Cr 36,5 el período de 70 años tiene un sentido teológico: un tiempo sabático para la tierra. Cf. JAPHET, S., *I & II Chronicles* (=The Old Testament Library), Louisville, KY 1993, 1076.

Yahveh	Deportados
os visitaré cumpliré os haré volver os escucharé me dejaré encontrar cambiaré os reuniré os haré volver	 me invocaréis vendréis a rezarme me buscaréis

Tabla 4

Tras la recuperación de la relación (vv. 12-13) viene la salvación formulada en tres expresiones en el v. 14: “cambiaré vuestra suerte”, “os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé” y “os haré volver al lugar de donde os deporté”⁴⁴. La expresión “cambiar la suerte” es frecuente en los libros de Jeremías y Ezequiel para referirse a la vuelta del exilio. En la redacción final del versículo, la reunión alcanza a dos grupos: los deportados en Babilonia y los dispersos en la diáspora. En el momento final de la redacción del TM, Babilonia se ha convertido en una metáfora o un símbolo del exilio. El hogar, ahora, vuelve a ser Judá⁴⁵.

d. Afirmación de los deportados (v. 15)

¹⁵Puesto que decís: “Nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia”.

Ante la dificultad del v. 15, la aparente poca relación con los versículos siguientes, los autores dan diversas respuestas que van desde moverlo a otra posición a considerarlo un error⁴⁶. Ciertamente, el v. 15 encaja

⁴⁴ La LXX reduce este versículo a la expresión: “y me mostraré a vosotros” (καὶ ἐπιανοῦμαι ὑμῖν) del que difícilmente se concluye una referencia al retorno.

⁴⁵ HILL, *Friend or Foe?*, 157.

⁴⁶ Ver algunas posiciones en OSUJI, *Where is the Truth?*, 250.

mejor como introducción a la sección vv. 21-23, como anuncio del cambio de tema (los falsos profetas).

Cualquiera que hubiera sido su posición inicial, ahora lo encontramos entre la promesa a los deportados cuando lleguen a Jerusalén y el castigo a los que quedaron en Jerusalén, y debemos buscar su significado. Este se puede encontrar atendiendo a la posición en la que se encuentra y al contenido del mismo.

Hasta ahora Yahveh ha hablado de “sus planes” para los deportados (tanto en Babilonia como en Jerusalén, cuando regresen), que son planes de paz. A partir del v. 16 las acciones que Yahveh cumplirá son de castigo, y constituyen la respuesta a los “falsos profetas”. Esta respuesta viene motivada por el pensamiento común del pueblo en el exilio que se expresa en el v. 15. Aquí Yahveh cita lo que era *vox populi* entre los deportados: “nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia” (cf. Jr 28,3-4). Al contenido de esa profecía accedemos por el contexto de nuestro capítulo (Jr 27-29). Su mensaje va en una doble dirección: a) evaluación negativa del exilio; han corrido mejor suerte los que quedaron en Jerusalén; b) consecuentemente predicar un inmediato regreso que vendrá como resultado de una revolución. Pues bien, el v. 15 abre paso a la respuesta de Yahveh a estas palabras falsas: los que quedaron no tendrán mejor suerte (vv. 16-19) y los falsos profetas son identificados y castigados (vv. 20-23). Por tanto, al colocar aquí el v. 15, el redactor da paso a la respuesta de castigo de Yahveh⁴⁷.

e. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19)

¹⁶Así dice Yahveh acerca del rey que se sienta en el trono de David y acerca de todo el pueblo que habita en esta ciudad, vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro; ¹⁷así dice Yahveh Sebaot: “He aquí que voy a enviar contra ellos la espada, el hambre y la peste y los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos. ¹⁸Los perseguiré con la espada, el hambre y la peste y los haré horror para todos los reinos de la tierra y maldición y espanto y burla y oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé, ¹⁹porque no escucharon mis palabras, oráculo del Señor, les envié a mis siervos, los profetas, asiduamente; pero no escuchasteis, oráculo del Señor.

⁴⁷ *Ibid.*, 251. Para KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 67 el v. 15 presenta los vv. 16-19 como la respuesta de Dios a la afirmación de los exiliados.

Continúa la carta de Yahveh a los deportados en Babilonia, pero ahora se refiere a los que quedaron en Jerusalén, “en esta ciudad”. Los límites de la unidad literaria vienen marcados de nuevo por la fórmula de mensajero (v. 16) y la fórmula oracular (v. 19). En el v. 20 Yahveh deja de referirse a los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. La versión de la LXX omite los vv. 16-20 permitiendo una lectura continua del v. 15 con vv. 21-23⁴⁸.

El primer destinatario del castigo viene formulado con el epíteto “el rey que se sienta en el trono de David”. La misma expresión aparece en 22,2 cuando Jeremías se dirige al palacio del rey Yoyaquín para exhortarle a practicar la justicia y el derecho y así mantener la promesa hecha a David, de lo contrario, la “casa” irá a la ruina. Seguidamente, la acusación recae sobre “todo el pueblo que habita en esta ciudad”, es decir, “vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro”⁴⁹. Contra estos, enviará el triple castigo anunciado en el cap. 24.

En efecto, los planes de Yahveh para los deportados y para los que quedaron en Jerusalén le fueron mostrados a Jeremías en la visión de los cestos de higos del cap. 24. Las semejanzas textuales con nuestro capítulo son numerosas (cf. Tabla 5).

De esta correspondencia textual con el cap. 24 podemos sacar una consecuencia a nivel narrativo: Yahveh está diciendo ahora a los deportados lo que ya había dicho en Jerusalén a Sedecías, a los sacerdotes y a todo el pueblo de Jerusalén (cf. Jr 27, 12-16). ¿Por qué decir a los deportados la suerte que correrán los que quedaron? Como ya hemos indicado, porque Yahveh quiere dar una respuesta a la falacia suscitada por los falsos profetas entre los deportados (cf. v. 15).

⁴⁸ Para el debate entre parablepsis u omisión deliberada de esta perícopa, véase HOOP, R. D., “Textual, Literary, and Delimitation Criticism: The Case of Jeremiah 29 in [TM] and [LXX]”, en KORPEL, M. C. A. –HOOP, R. D. –PORTER, S. E. (eds.), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (=Pericope. Scripture as Written and Read in Antiquity 7), Brill, Leiden - Boston 2009, 34-37. Muchos autores consideran los vv. 16-20 como una interpolación posterior, quizás de la comunidad postexílica bajo la autoridad de Ezequiel. Cf. SEITZ, C. R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 176), Berlin - New York 1989, 211-212; HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 135.

⁴⁹ Según HILL, *Friend or Foe?*, 148 que considera la perícopa un añadido del redactor deuteronomista, no se estaría refiriendo aquí al resto que quedó en Jerusalén de la primera deportación (597 a.C.) ni siquiera de la segunda (587 a.C.) sino de la tercera (582 a.C.) que buscó refugio en Egipto socavando la voluntad de Dios y la solidaridad con los deportados en Babilonia (cf. Jr 42).

La acusación contra el rey y los que quedaron en Jerusalén (v. 19) viene expresada en términos de obediencia: éstos “no escucharon mis palabras” enviadas por medio de “mis siervos, los profetas”.

higos malos	24,8: los trataré como a esos higos tan malos que no se pueden comer 29,17: los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos
destinatarios	24,8: rey de Judá ... al resto de Jerusalén que quede en esta tierra 29,16: el rey ... todo el pueblo que habita en esta ciudad
castigo	24,9: les haré horror y mal para todos los reinos de la tierra... oprobio ... ante todos los lugares por donde los dispersé 29,18: les haré horror para todos los reinos de la tierra oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé
triple plaga	24,10: enviaré la espada, el hambre y la peste 29,18: los perseguiré con la espada, el hambre y la peste

Tabla 5

f. Escuchar a Yahveh (v. 20)

²⁰Vosotros, pues, escuchad las palabras del Señor, todos los deportados que yo envié de Jerusalén a Babilonia”.

La dificultad de encajar este versículo en cualquiera de las unidades que le rodean es evidente. Con la unidad precedente existe una diferencia importante: Yahveh deja de hablar de los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. El cambio brusco viene marcado por el pronombre personal precedido de un *waw* (וַיֹּאמֶר). Pero al mismo tiempo la relación es patente por la cercanía del verbo principal de cada

frase: al “no escucharon” del v. 19, se corresponde el “escuchad” del v. 20. Con la unidad que le sigue (vv. 21-23) podría tener más relación, si consideramos que la noticia sobre el destino de los dos “falsos profetas” fuera dirigida a los deportados. De hecho, en vv. 21-23 se habla de ellos en tercera persona. Podemos ver este versículo, amén de su historia redaccional, como un paso entre el castigo en Jerusalén y el castigo para los dos profetas que obran en Babilonia a los que se ha referido en el v. 8.

g. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)

²¹Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel acerca de Ajab, hijo de Colayas, y acerca de Sedecías, hijo de Masías que os profetizan falsedad en mi nombre: he aquí que yo los entrego en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia y los herirá delante de vosotros ²²y tomarán de ellos esta maldición todos los deportados de Judá que están en Babilonia: “que el Señor te trate como a Sedecías y a Ajab a quienes asó a fuego el rey de Babilonia”, ²³porque obraron con infamia en Israel y cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos y dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé. Yo soy sabedor y testigo, oráculo del Señor.

Al igual que la unidad anterior esta viene marcada por las fórmulas de mensajero (v. 21) y oracular (v. 23), además de la inclusión de la expresión “falsedad en mi nombre”. La unidad se subdivide en: acusación (v. 21a), castigo-maldición (v. 21b-22), nueva acusación (v. 23a) y firma (v. 23b).

La primera acusación se dirige a dos profetas que obran en Babilonia. De su existencia ya habíamos oído hablar en el v. 8, ahora conocemos sus nombres, Ajab y Sedecías. En primer lugar, se les acusa de profetizar “mentira” y de hacerlo en nombre de Yahveh, una característica típica de los falsos profetas.

El castigo es la muerte, pues serán entregados “en manos de Nabucodonosor”, que actúa de nuevo como instrumento de Yahveh. Estos serán objeto de maldición. Aunque estén en Babilonia correrán la misma suerte que los que permanecieron en Jerusalén. Nótese la ironía: los que en el v. 15 se gloriaban de que tenían profetas, acaban usando sus nombres como maldición.

A la acusación del v. 21 se añaden otros tres cargos: “obrar con infamia en Israel”, “cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos” y “dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé”. De estas tres acusaciones la más inusual es la segunda, las otras son las propias de

los falsos profetas⁵⁰. Se trata de una acusación de inmoralidad como denota el término usado (נבלה/*nebalah*)⁵¹. Parece que el castigo de ser echado al fuego guarda relación con este último delito. En el Antiguo Testamento se reserva esta pena para el adulterio al menos en otros dos casos (Gn 38,24; Lv 21,9), como viene formulado en la ley de Dt 22,22.

La unidad concluye con lo que hemos llamado “firma” que cierra el cuerpo de la carta.

IV. LA SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)

Hemos agrupado lo que parecen ser dos mensajes de los vv. 24-32 bajo una misma “comunicación”. Que se trate de dos mensajes, aunque ciertamente incompletos, parece evidente a juzgar por los diversos destinatarios: el primero de ellos a “A Semaías, el nejlamita” (v. 24) y el segundo a “todos los deportados” (v. 31). El redactor final los ha unido de una manera curiosa. En el primer mensaje, Yahveh, por boca de Jeremías, le informa a Semaías –o más bien al lector– de lo que él mismo ha hecho. De esta manera tenemos noticia de la respuesta de Semaías a la carta precedente de Jeremías (vv. 4-23). Esperaríamos que Yahveh informara a Semaías de su sentencia, pero la carta se corta bruscamente (v. 28). Parece que estos versículos le han parecido suficientes al redactor para su propósito: informar al lector de la reacción de Semaías. La sentencia contra Semaías la conocerán los deportados en una nueva comunicación de Jeremías (vv. 31-32). De nuevo estos versículos le bastan al redactor para su propósito: dar a conocer, no sólo a los deportados sino también al lector, la sentencia contra Semaías.

1. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)

²⁴A Semaías, el nejlamita, dirás: ²⁵Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: tú enviaste cartas por tu cuenta a todo el pueblo que está en Jerusalén, a Sofonías, hijo del sacerdote Maasías y a todos los sacerdotes diciendo: ²⁶“El Señor te ha nombrado sacerdote al puesto del sacerdote Yehoyadá como responsable del templo del Señor y para que todo el que se desmande y se meta a profetizar le pongas cepo y

⁵⁰ Sobre la posibilidad real de esta acusación y su relación con las leyendas de Nabucodonosor, véase CARROLL, *Jeremiah 2*, 560-561.

⁵¹ PHILLIPS, A. “Nebalah”, en *Vetus Testamentum* 25 (1975) 237-242.

argolla. ²⁷Entonces, ¿por qué no has reprendido a Jeremías de Anatot que se ha metido a profetizar entre vosotros? ²⁸Nos ha enviado a Babilonia (una carta) diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed de su fruto’’. ²⁹El sacerdote Sofonías leyó esta carta al profeta Jeremías.

Yahveh manda a Jeremías comunicar un mensaje a Semaías (v. 24), que se encuentra en Babilonia (v. 25)⁵². Desconocemos si el término “nejlamita” se refiere a gentilicio o a una familia determinada⁵³. Por tanto, hemos de suponer que se trata de una nueva carta. De ella el redactor nos ha transmitido cuatro versículos, a modo de sumario, los suficientes para darnos a conocer las acciones de Semaías. Así, de un modo indirecto, sabemos de la reacción de Semaías al leer la carta de Jeremías a los deportados. Que se trate de esta carta parece evidente, pues Semaías se refiere a ella con las primeras palabras de la misiva: “construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto” (vv. 5 y 28). Pero a esta cita añade su valoración personal que resumen el efecto que causaron las palabras de Jeremías: “va para largo”.

Lo que se le reprocha a Semaías es haber escrito, por su cuenta⁵⁴, cartas (ספרים), a Sofonías, el sacerdote, y a todo el pueblo que está en Jerusalén, y a todos los sacerdotes, advirtiéndoles del peligro que representa Jeremías y exigiéndole poner “cepo y argolla” a todo loco que profetice, cumpliendo así su tarea de sacerdote⁵⁵.

La unidad concluye con el v. 29, que forma inclusión con el v. 25, haciendo referencia a la “carta”. El mensaje de Jeremías a Semaías se interrumpe sin que sepamos más. ¿Contenía el resto de la carta la sentencia? Sofonías, hijo de Maasías (Jr 21,1; 37,3), lee a Jeremías la carta de Semaías (v. 29).

⁵² Según DIJKSTRA, M. “Prophecy by Letter (Jeremiah XXIX 24-32)”, en *Vetus Testamentum* 33 (1983) 320, el v. 24 no se trata de una instrucción de Yahveh a Jeremías, sino un fragmento de la fórmula de mensajero. La carta se abriría directamente con la referencia a la respuesta de Semaías, por eso sugiere suprimir la fórmula de mensajero: “Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel”.

⁵³ YAURE, L. “Elymas-Nehelamite-Pethor”, en *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 279-314, ha sugerido que pudiera tratarse de una forma nifal participio del verbo *hlm* (soñar), refiriéndose así a un “soñador”, aunque la forma verbal no está atestada en el Antiguo Testamento. Lo cierto es que Jeremías ya ha advertido contra los que sueñan en Babilonia (v. 8).

⁵⁴ “En tu nombre”, es la actuación propia del falso profeta, no del que habla en nombre de Dios.

⁵⁵ No podemos saber el número de cartas que denota el plural, aunque aquí se quiere destacar la enviada al sacerdote Sofonías.

2. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)

³⁰Vino la palabra del Señor a Jeremías diciendo: ³¹“Envía a decir a todos los deportados: Así dice Yahveh acerca de Semaías, el nejlamita, por cuanto que os profetizó Semaías sin que yo lo enviara y os hizo confiar en la mentira. ³²Por eso, así dice Yahveh: yo castigaré a Semaías el nejlamita y a su descendencia: nadie de los suyos vivirá en medio de este pueblo y no verá el bien que yo voy hacer a mi pueblo, oráculo del Señor, porque predicó rebelión contra el Señor.”

La sentencia contra Semaías nos llega por otra carta que Jeremías escribe “a todos los deportados” o, mejor dicho, por la instrucción que Yahveh le da para que la escriba. De nuevo, Jeremías recibe la “palabra de Yahveh” en contraposición a la palabra mentirosa de los falsos profetas. La sentencia, flanqueada por las fórmulas de mensajero y oracular, consta de acusación (v. 31b) y castigo (v.32).

La acusación es semejante a la hecha contra los falsos profetas: profetizó sin ser enviado e hizo confiar en la mentira. Para ejecutar el castigo Yahveh va a visitar (בקר), usado aquí en sentido negativo, no como en el v. 10. El castigo consiste en que “no tendrá a nadie que viva en medio de este pueblo” ni verá el “bien” que Yahveh va a hacer con su pueblo, la palabra buena o promesa anunciada a los deportados en el v. 10, porque “predicó rebelión contra Yahveh”⁵⁶. En la concepción profética, rebelarse contra la palabra del profeta es equivalente a rebelarse contra Yahveh. La predicación de Semaías representa la oposición a Yahveh y a su palabra y su figura se coloca, para los deportados, como la figura de Jananías para los habitantes de Jerusalén (cf. Jr 28,15-17)⁵⁷.

V. CONCLUSIÓN

En un texto redaccionalmente complejo como el nuestro, la atención a los elementos estructurales se ha revelado como el camino más apropiado para captar el significado del capítulo y su inserción en el libro.

⁵⁶ Más adelante, en el llamado “libro de la Consolación”, Jeremías anuncia el fin del antiguo principio de la responsabilidad colectiva por el que los hijos reciben el castigo de los pecados de sus padres (Jr 31,29-30).

⁵⁷ CARROLL, *Jeremiah* 2, 566. “Shemaiah becomes an opponent of Jeremiah who, following the emphasis of the chapters 26-29, rejects the word of YHWH through his prophet” y ofrece puntos de contacto entre Jananías (Jr 28) y Semaías (Jr 29) (OSUI, *Where is the Truth?*, 260).

Ante la situación de división espacial del pueblo de Israel, el profeta se sirve de una carta para hacer llegar su mensaje, la palabra de Yahveh, a la parte del pueblo que se encuentra deportada en Babilonia. Para ellos tiene un anuncio concreto: deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, multiplicarse e incluso rezar por ella, viviendo el exilio al que Yahveh los ha sometido. Esta situación no será perpetua, sino que tiene un plazo. Llegado el día se restablecerán las relaciones entre Yahveh y su pueblo y regresarán a la tierra de Judá.

El tema de los “falsos profetas” que tiene tanta importancia en el libro de Jeremías, y en especial en la sección 27-29, se hace notar como problema también entre los deportados. En este caso la falacia que anuncian es el inmediato retorno a Judá. Jeremías se alza como el auténtico profeta, el que habla “en nombre de Yahveh” una palabra que no siempre es cómoda. El pueblo en el exilio no debe dejarse llevar por el mensaje de los falsos profetas, pues el destino de estos es la muerte.

El significado del texto se intuye entre las tensiones presentes: Babilonia-Jerusalén, escuchar a los falsos profetas-escuchar a Yahveh, *shalom*-castigo, reunir-dispersar, llevar al exilio-hacer volver del exilio. El tiempo del exilio supone un antes y un después en la fe de Judá y una experiencia de transformación interior.

Mediante la carta Jeremías hace llegar el mensaje que ya anunció en Jerusalén a los deportados. La palabra de Yahveh, por medio de una carta, traspasa los límites de Judá y se hace operante en tierra extranjera. Precisamente fuera de la tierra de Israel, sin templo, el pueblo aprenderá a escuchar la palabra de Dios pronunciada –y escrita– por los profetas.

Profecía por correspondencia. La carta del profeta Jeremías a los deportados (Jr 29)*

JOSÉ ANDRÉS SÁNCHEZ ABARRIO

RESUMEN: La progresiva caída del reino de Judá en manos del imperio babilonio, con las sucesivas deportaciones, dio origen a la etapa más crítica y a la vez fecunda de la religión de Israel. La primera reacción entre los deportados fue la desesperación y el lamento. Sin embargo, el exilio fue interpretado por el profeta Jeremías como un acontecimiento en los planes de Dios. El pueblo debe vivir con intensidad este tiempo doloroso dispuesto por Dios. Para ello deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, en espera de que Dios ponga fin al exilio y renazca un nuevo pueblo. El profeta Jeremías, desde Jerusalén, hace oír su voz entre los deportados a través de una carta. Dicha misiva y la reacción que creó en la comunidad en el exilio han quedado reflejadas en el capítulo 29 del libro de Jeremías que constituye un excepcional testimonio bíblico de profecía por correspondencia.

PALABRAS CLAVE: Carta profética, deportación, exilio, falsos profetas, Jeremías 29.

ABSTRACT: The progressive fall of the kingdom of Judah into the hands of the Babylonian empire, with successive deportations, gave rise to the most critical and at the same time prolific stage of the religion of Israel. The first reaction among those deported was despair and regret. However, the exile was interpreted by the prophet Jeremiah as an event in God's plans. The people must live this painful time prepared by God with intensity. For this they must rebuild their lives by settling in Babylon, waiting for God to end the exile and allow the people to be born again. The prophet Jeremiah, from Jerusalem, makes his voice heard among those deported through a

* Con reconocimiento y gratitud al recordado prof. Senén Vidal, que en el curso 1994-95 me inició en el amor a la Escritura en las aulas del Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid.

letter. This letter and the reaction he created in the community in exile have been reflected in chapter 29 of the book of Jeremiah which constitutes an exceptional Biblical testimony of prophecy by correspondence.

KEYWORDS: prophetic letter, deportation, exile, false prophets, Jeremiah 29.

La época del exilio en Babilonia es quizás la que más ha atraído la atención en los últimos años dentro de los estudios bíblicos. No en vano ha sido la etapa que ha puesto las bases del judaísmo y de la construcción de la Torá. En febrero de 2015 se inauguraba en el Museo de las Tierras Bíblicas de Jerusalén la exposición “By the Rivers of Babylon”, curada por Filip Vukosavović, donde se mostraban, entre otros objetos, unas cien tablillas de arcilla del archivo Al-Yahudu (nombrado así por la ciudad donde los exiliados se establecieron en el sur de Iraq), que muestran evidencia de la vida de los exiliados¹. Para la fecha de las tablillas, 572-477 a.C., la comunidad judía ya se encuentra asentada y los textos atestiguan un considerable nivel de integración: siguen las leyes del imperio, pagan impuestos y viven integrados con otros grupos étnicos.

Pero el camino a esta integración no fue fácil. Para adentrarse en la experiencia del exilio, que abarca desde el 597 a.C. con la primera deportación hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá, debemos servirnos de los datos que nos aportan la historia, la arqueología, la sociología, la literatura y la teología, pues el fenómeno debe ser contemplado desde diferentes perspectivas.

El objeto de nuestro trabajo no es el estudio completo del fenómeno del exilio, sino mostrar un testimonio literario y teológico de los primeros momentos de la deportación que ha quedado en la Biblia: el capítulo 29 del libro de Jeremías. Se trata de un texto peculiar, en un momento muy particular del pueblo de Israel. El profeta Jeremías durante el exilio sigue ejerciendo su ministerio no solo en Judá, donde se encuentra, sino también entre los deportados, la parte del pueblo que ha sufrido el castigo de Nabucodonosor. Para hacer llegar su voz a Babilonia el profeta se sirve de la palabra escrita en forma de carta. Nuestro capítulo recoge, como ve-

¹ El archivo Al-Yahudu está compuesto por más de 200 tablillas, que emergieron en el mercado de antigüedades a principios de los años 70 y que actualmente pertenecen a la colección de David Sofer. Cf. PEARCE, L.E. – WUNSCH, C., *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (=CUSAS 28), Bethesda, Maryland 2014; catálogo de la exposición: VUKOSAVOVIC, F., *By the Rivers of Babylon. The Story of the Babylonian Exile*, Bible Lands Museum, Jerusalem 2015.

remos, algo de la comunicación epistolar que se estableció entre Jerusalén y Babilonia.

El capítulo presenta varias dificultades. No nos encontraremos con una carta entera, ni siquiera con una colección de cartas perfectamente ordenadas. La redacción final de Jr 29 nos ofrece una composición formada por mensajes de Jeremías a los deportados en forma de carta. A tenor del texto, Jeremías, por medio de los mensajeros del rey, hace llegar una carta a los deportados a Babilonia. En ella les exhorta a asentarse en Babilonia y no soñar con un inmediato retorno. El mensaje tuvo que caer como un jarro de agua fría entre los deportados, pero también entre los que permanecieron en Judá. A ambos grupos el profeta les anuncia los “planes de Dios”: a los que quedaron en Jerusalén, “espada, hambre y peste” porque rechazan la palabra del profeta; y a los deportados un exilio que durará setenta años. A la carta de Jeremías reacciona un “falso profeta”, Semaías, que se encuentra entre los deportados, con otra carta a Sofonías, un sacerdote de Jerusalén, pidiéndole que reprenda a Jeremías. Sofonías lee la carta de Semaías a Jeremías y Yahveh hace responder a Jeremías contra Semaías con otra misiva.

Este puede ser el resumen de lo que nos vamos a encontrar, pero debemos acercarnos al texto con mucha atención y prestar especial cuidado a las marcas textuales, pues nos encontramos con el resultado final de una amplia labor redaccional.

I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA

La muerte trágica del rey Josías marca el inicio del final del reino de Judá². Con su muerte en Megido en el año 609 a.C. se pierden las esperanzas de una renovación nacional y religiosa. El faraón Neco no acepta a Joacaz, el gobernante que el pueblo de Judá ha elegido para suceder a Josías

² Para profundizar en el marco histórico de esta época, cf. VEEN, Peter van der, “The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return”, en ARNOLD, B. T. – HESS R. S. (eds.), *Ancient Israel's History. An Introduction to Issues and Sources*, Grand Rapids, MI 2014, 383-405; VARO F., “Historia social y religiosa de Israel en los tiempos bíblicos”, en CARBAJOSA, I. – GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. – VARO F. (eds.), *La Biblia en su entorno* (=Introducción al Estudio de la Biblia 1), Estella (Navarra) 2013, 259-312; GUEVARA LLAGUNO, J., “El exilio y la diáspora: ¿Israel sin templo?”, en *Theologica Xaveriana* 62 n° 174 (2012) 379-398; ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr* (=Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001 [ALBERTZ, R., *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E* (=SBL 3), Atlanta, GA 2003]; LIPSCHITZ, O., *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, ID 2005.

y que duró tres meses en el poder. En su lugar, Egipto coloca a Yoyaquín que somete al pueblo a duros impuestos para pagar tributo a Egipto.

En el panorama internacional, la batalla que Carquemis (605 a.C.) marcó el declive del imperio asirio y puso en evidencia el creciente poder en la zona del imperio babilonio en detrimento del dominio egipcio. En medio de esta lucha de imperios, el minúsculo reino de Judá se debate entre qué posición tomar. El profeta Jeremías alza su voz con una llamada a la conversión, pero ni el pueblo ni sus gobernantes quieren escuchar y leer sus palabras (cf. Jr 36).

Entre tanto, Nabucodonosor II llega a Jerusalén para asediarla (2 Re 24,10-17). Según nos relata la Biblia, Yoyaquín se rindió ante él. Nabucodonosor se llevó “los tesoros de la Casa de Yahveh y los tesoros de la casa del rey, rompió todos los objetos de oro que había hecho Salomón, rey de Israel, para el santuario de Yahveh, según la palabra de Yahveh. Deportó a todo Jerusalén, todos los jefes y notables, diez mil deportados; a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país”. Y con ellos al rey, su madre, sus mujeres, sus eunucos y los notables del país. La narración bíblica de los hechos tiene su contraparte en las Crónicas Babilónicas³:

En el año séptimo, en el mes de Kislew, el rey de Akkad reunió sus tropas y se puso en marcha hacia el país de Hatti. Puso sitio a la ciudad de Judá; y el día segundo del mes de Adar se apoderó de la ciudad; e hizo prisionero al rey. Designó luego un rey según su corazón y le impuso un fuerte tributo, y lo envió a Babilonia.

Nabucodonosor II coloca como rey vasallo en Jerusalén a Sedecías. A los tres años de la primera deportación y bajo el mandato de Sedecías surgió un grupo religioso nacionalista que pretendía sacudirse el yugo de Babilonia buscando alianzas con Egipto. Este grupo encontró apoyo en familias sacerdotales y altos funcionarios tanto en Jerusalén como entre los deportados. Por el contrario, se organizó también un grupo en torno a la familia de Safán, con el apoyo de Jeremías, que aconsejaba aceptar la sumisión a Babilonia y el castigo merecido, mientras exhortaba a una auténtica conversión⁴. En medio de esta tensión tiene lugar el intercambio de cartas que recoge el capítulo 29 de Jeremías.

³ BM 21946, en WISEMAN, D. J., *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 b.C.) in the British Museum*, London 1956 y más recientemente en GLASSNER, J.-J., *Mesopotamian Chronicles* (=SBLWAW 19), Atlanta, GA 2004, 230-231.

⁴ VARGAS, “Historia social”, 287.

El contexto de la carta que vamos a estudiar podría ser el reflejado en Jr 27,3-7. Emisarios de Edom, Ammon, Tiro y Sidón vienen a Jerusalén para reunirse con Sedecías en un intento de aliarse contra Babilonia. Tal posibilidad pudo avivar el nacionalismo y la esperanza de pronto retorno de los deportados, tanto entre los que se encontraban en Jerusalén como en Babilonia (según Jananías, en dos años volverían, cf. Jr 28,3)⁵. La posibilidad de un levantamiento suicida contra Babilonia, pudo estar en la base de la decisión de Jeremías de hacer llegar su palabra a los deportados.

El final es bien conocido. Sedecías desoyó la palabra del profeta y “se rebeló contra el rey de Babilonia” (2 Re 24,20). En el año 589 a.C. Nabucodonosor asedia Jerusalén, castigándola duramente. El rey y los oficiales escapan y se dirigen hacia el valle del Jordán, pero son apresados por las tropas babilonias, que los llevan ante Nabucodonosor, quien somete a juicio al rey. Sus hijos son degollados, y él, después de cegado, es deportado a Babilonia. En el 587 a.C. Nebusardán, jefe de las tropas babilonias, dirige una segunda deportación de población jerosolimitana, incendia el templo y destruye la ciudad. Se cumple así la palabra del profeta.

Sobre la base de los hechos históricos, el fenómeno del exilio puede ser estudiado también desde el impacto causado en la religión de Israel –y desarrollos religiosos posteriores–, hasta su manifestación en la formación de los textos bíblicos. En los últimos años, el fenómeno ha sido objeto de estudio desde el acercamiento sociológico, en cuanto realidad determinante para la vida de un grupo. Los especialistas llaman a este momento coyuntural de Israel “situación de desplazamiento forzoso”⁶.

⁵ BRIGHT, J., *Jeremiah* (=Anchor Bible 21), Garden City, NY 1965, 212, pone en relación este pasaje con Jr 51,50-64b. En 51,59 se indica que el “cuarto año del reinado de Sedecías”, Jeremías envía unos mensajes a Babilonia por medio de Seraías, que partió para Babilonia con Sedecías, posiblemente requerido por el rey de Babilonia para mostrarle lealtad. En esta misión diplomática, según Bright, pudo ir la carta de Jeremías. Nos parece difícil de explicar que en la misiva del cap. 29 Jeremías exhorte a asentarse y procurar la paz de Babilonia y, a la vez, según 51,61-64b profetice su destrucción.

⁶ Para un acercamiento al estudio del Exilio desde una perspectiva sociológica, cf. KELLE, B. E. – AMES, F. R. – WRIGHT, J. L., *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (=Ancient Israel and Its Literature 10), Atlanta GA 2011; AHN, J. J., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (=BZAW 417), Berlin - New York, 2010, con abundante bibliografía; SMITH-CHRISTOPHER, D. L., “Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)”, en SCOTT J. M. (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (=Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56), Leiden 1997, 7-36.

J. J. Ahn estudia la realidad del exilio considerando el período que va desde el año 597 a.C., con la primera deportación, hasta el 538 a.C., con la vuelta de los israelitas a Judá (un período de tres generaciones). Este período de tiempo comprende, según el autor, tres olas migratorias: la primera de ellas, en el año 597 a.C. cuando el rey Yoyaquín (Jeconías) es depuesto y Judá se convierte en un reino vasallo de Babilonia. Este fue el primer grupo que constituyó en Babilonia el “enclave étnico”. A este primer grupo, el autor denomina DIDPs (development-induced displaced persons). La segunda ola migratoria tuvo lugar en el año 587 a.C., que según J. J. Ahn, no sería propiamente exilio, sino más bien un desplazamiento interno, de la periferia al centro del imperio neobabilonio, pues ya Judá formaba parte del imperio. Identifica a este grupo como IDPs (internally displaced persons). La tercera oleada del año 582 a.C., habría que considerarla también IDP. Todos los deportados durante las tres olas, en el plazo de unos 15 años, formarían la primera generación en el exilio que tuvo que adaptarse a la nueva situación.

Quizás lo más interesante de la propuesta de J. J. Ahn, sea la huella literaria de esta experiencia en la Biblia. Para él, la formación de la primera generación llegó a través de las complejas lamentaciones colectivas. Así, el salmo 137 refleja la situación de desesperación de la primera ola, donde no se pueden quitar a Sión de la mente y el corazón (“A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos acordándonos de Sión”, v. 1) y el único sentimiento hacia Babilonia es de ira y venganza (“¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle contra la roca a tus pequeños!”, vv. 8-9).

El cambio de actitud o la reforma llegó a través del “esperanzado Golah”, de lo que él llama la generación 1.5. La generación 1.5 se define como “aquellos que emigraron como adolescentes o pre-adolescentes o, en sentido más amplio, los hijos mayores de padres inmigrantes que fueron capaces de hacer el largo y arduo viaje a pie de Judá a Babilonia”⁷. Para el autor la generación 1.5 se identificaría con Daniel y sus tres amigos. Jr 29 aparece como el producto de esa generación, exceptuando los vv. 16-20 que serían posiblemente una interpolación de algún editor de la segunda generación. A la generación 1.5 le preocupa la supervivencia y el crecimiento de ambas comunidades en Babilonia y en Judá. La segunda generación y posteriores no tienen interés en volver. La transformación definitiva que llevó a asentarse se alcanzó gracias a la asimilación por

⁷ AHN, *Exile*, 109.

parte de la segunda generación de la realidad del exilio como nueva creación (Is 43).

La carta que Jeremías dirige a la primera generación de los deportados está alumbrando el trabajo que la generación 1.5 deberá hacer: pasar del lamento a la esperanza.

II. SITUACIÓN Y ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

1. El contexto inmediato del capítulo

Antes de estudiar el cap. 29 veamos cuál es su posición en el contexto más inmediato. La mayoría de los autores vincula nuestro capítulo a la unidad 27-29, aunque también existen importantes contactos con el cap. 24⁸.

El tema principal que recorre estos capítulos es el de los “falsos profetas” (cf. 27,10.14.15.16; 28,15; 29,9.21.23.31). Pero lo que hace de ellos una unidad no es solo este motivo sino también el hecho de que 27-28 constituye una trama narrativa y los capítulos 27-29, en su conjunto, reflejan una estructura literaria unificadora y global⁹. Además, como ha mostrado Overholt toda la estructura de 27-28 revela un paralelismo con el cap. 29¹⁰. Los cap. 27-28 reflejan esta estructura: a) mensaje de sumisión al rey de Babilonia (27); b) respuesta negativa a este mensaje en forma de discurso de Jananías y acción simbólica (28,1-12); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Jananías (28,13-17). Una secuencia similar se desarrolla en el cap. 29: a) mensaje de Jeremías de

⁸ Algunos de los autores que destacan esta unidad son RUDOLPH, W., *Jeremia* (=HAT 12), Tübingen³ 1968, 172; HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Philadelphia, PA 1989, 114; KEOWN, G. L. – SCALISE, P. J. – SMOTHERS, T. G., *Jeremiah 26-52* (=WBC 27), Dallas, TX 1995, 35-38; CARROLL, R. P., *Jeremiah*, II, Sheffield 2006, 523; OSUJI, A. C., *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer 26-29 (MT)* (=BETL 214), Leuven - Paris - Walpole 2010, 266-291, donde estudia los motivos y temas que se repiten en 27-29, si bien incorpora el cap. 26, donde comienza la narración.

⁹ “The rhetorical effect of this presentation of the material is a rapid volley of prophetic messages that heightens the conflict and combativeness of this section” (YATES, G. E., “The people have not obeyed”. A Literary and Rhetorical Study of Jeremiah 26-45”, Dallas Theological Seminary 1998, 149 en http://works.bepress.com/gary_yates/11/)

¹⁰ OVERHOLT, T. W., *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (=SBT 16), London 1970, 29-20. Las referencias temáticas entre 27-28 y 29 se corresponden, aunque, como veremos, la complejidad del cap. 29 deja abiertas algunas cuestiones. La misma división establece Osuji pero desde una perspectiva más narrativa (mensaje, tensión y resolución). OSUJI, *Where is the Truth?*, 268.

sumisión a Babilonia centrado en la duración del exilio (29,1-14); b) respuesta negativa a este mensaje por parte de profetas opositores (29,15. 21-23.26-28); y c) resolución del conflicto a través de la maldición a Ajab y Sedecías (29,21-23) y Semaías (29,30-32). La narración de los cap. 27-28 refleja la oposición al mensaje de Jeremías en la tierra de Judá, mientras que el caps. 29 muestra la oposición a su mensaje entre los deportados.

Por tanto, el cap. 29 con una entidad propia, cierra un bloque literario referido a la falsa y verdadera profecía. Los capítulos que le siguen, 30-33, han sido llamados “libro de la consolación” y forman una completa unidad.

2. Indicios de estructuración

Una primera lectura del capítulo pone en evidencia que, a nivel de redacción final, nos encontramos con tres partes: introducción (vv. 1-3), carta (vv. 4-23) y disputa con Semaías (vv. 24-32), como evidencian las marcas textuales. El cambio brusco y directo a segunda persona del v. 24, unido al *waw* redaccional, establece una cesura en el capítulo que concluye en el v. 32 (nótese la inclusión del nombre Semaías en vv. 24 y 32) y delimita el texto de la carta (vv. 4-23).

El capítulo se abre con una extensa introducción del redactor que aporta numerosos datos para la exégesis, como veremos más adelante. La introducción inicia presentando lo que será el cuerpo del capítulo “estas son las palabras de la carta” y concluye con la marca que introduce el discurso (לאמר).

En todo el capítulo, así como en la propia carta, hemos de suponer una labor redaccional que ha aunado diversos oráculos referidos a los deportados y que dificulta el análisis de la perícopa. Los límites de la carta vienen establecidos por los elementos propios del género literario. La carta se abre con la fórmula de inicio (v. 4), que contiene el remitente, “Yahveh Sebaot Dios de Israel” y el destinatario “a toda la deportación” y se cierra con la sentencia que equivale a la firma “yo soy sabedor y testigo” (v. 23)¹¹.

¹¹ Holladay, estudiando diversas cartas de la época de Jeremías, concluye que en el cap. 29 nos encontramos con las fórmulas típicas del género epistolar. Lo que primero salta a la vista es la “firma”: “yo soy sabedor y testigo” (ואנכי היודע ועד). LXX recoge sólo la última parte de la expresión, “yo soy testigo” (אשר אני יודע), que parece fue el término técnico, mientras que el TM conserva el original y el error escribal (HOLLADAY, W. L., “God

En el cuerpo de la carta, salta a la vista un primer elemento estructurante que habremos de tener en cuenta a la hora de establecer la estructura de la unidad: la fórmula de mensajero y la fórmula oracular (cf. tabla 2).

Lo que hemos llamado “segunda comunicación” (vv. 24-32) posiblemente agrupe restos de dos misivas, como veremos más adelante: la primera alude a la reacción de Semaías, un “falso profeta” de Babilonia, a la carta de Jeremías; la segunda, la réplica de Jeremías a Semaías dirigida a los deportados. La unidad viene delimitada por la inclusión del nombre (“Semaías, el nejlamita”) en los vv. 24 y 32, y cuenta también con fórmulas de mensajero en el v. 25 y en los vv. 31 y 32.

3. Propuesta de estructura del capítulo

Las marcas textuales que hemos detectado nos permiten dibujar la estructura general del capítulo (cf. tabla 1). En él nos encontramos dos comunicaciones de Jeremías a los deportados. La primera se trata de una carta del profeta al grupo de los deportados (vv. 4-23), precedida de una introducción (vv. 1-3). La segunda, nos refiere la respuesta de Semaías a la carta de Jeremías (vv. 24-29) y otro mensaje de Jeremías a los deportados a propósito de Semaías (vv. 30-32)¹².

- | |
|---|
| <p>I. PRIMERA COMUNICACIÓN (vv. 1-23)</p> <p>A. Introducción (vv. 1-3)</p> <p>B. Carta (vv. 4-23)</p> <p>II. SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)</p> <p>A. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)</p> <p>B. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)</p> |
|---|

Tabla 1

writes a rude letter (Jeremiah 29:1-23)”, en *Biblical Archaeologist* 46 (1983) 145). Para un estudio clásico de las fórmulas epistolares hebreas, véase PARDEE, D. – WHITEHEAD, J. D. – DION, P. E., “An Overview of Ancient Hebrew Epistolography”, en *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 321-346.

¹² Esta estructura general es la que adopta OSUJI, *Where is the Truth?*, 231. SMELIK, K. A. D., “Letters to the Exiles: Jeremiah 29 in Context” en *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology* 10:2 (1996) 285-286, dudando que se trata de una carta, prefiere hacer la división del texto según las cuatro profecías: vv. 4-14; vv. 16-19; vv. 20-23; vv. 24-32.

III. LA PRIMERA COMUNICACIÓN (VV. 1-23)

1. Introducción (vv. 1-3)

¹Estas son las palabras de la carta que el profeta Jeremías envió desde Jerusalén al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado desde Jerusalén a Babilonia, ²después de salir de Jerusalén el rey Jecónías y la reina madre, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén, ³por medio de Elasa, hijo de Safán, y de Guemarías, hijo de Jilquías, a quienes Sedecías, rey de Judá, envió a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia.

La introducción a la carta ofrecida por el redactor nos aporta una abundante información. Comienza por advertirnos del carácter escrito de los oráculos del profeta, las “palabras de la carta” (רְבֵרֵי הַסֵּפֶר). Efectivamente, parece que nos hallamos ante el testimonio de una comunicación escrita y no simplemente ante un recurso retórico. Las palabras de Jeremías deben salvar la distancia entre Jerusalén y Babilonia y solo es posible a través de un medio, el escrito. Jeremías en este caso hace uso de la escritura para comunicar su palabra. El fenómeno no es extraño a la cultura del Próximo Oriente Antiguo. Las llamadas “cartas proféticas de Mari” datadas en el s. XVIII a.C. son el ejemplo más antiguo que conservamos de comunicación profética escrita. Los diferentes profetas utilizan las tablillas de arcilla para hacer llegar al rey las comunicaciones oraculares recibidas en los templos del reino de Mari cuando no es posible hacerlo directamente, como en el caso de Jeremías¹³. Aunque no hay un acuerdo unánime entre los especialistas acerca de si estamos o no ante una verdadera carta es preferible afirmar que estamos ante una serie de oráculos enviados en forma de carta¹⁴. En su atención a los exiliados, la

¹³ Los textos de Mari están publicados en la serie *Archives Royales de Mari* (ARM). La mayor parte de los textos proféticos se encuentran en DURAND, J. M., *Archives Épistolaires de Mari I/1* (=ARM XXVI Recherche sur les Civilisations), Paris 1988, 377-463. Con pequeñas variaciones en el número de textos a incluir, se encuentran disponibles en otras ediciones: CAGNI, L., *Le profezie di Mari*, Paideia Editrice, Brescia 1995; ROBERTS, J. J. M., *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake, ID 2002, 157-253; NISSINEN, M., *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (=Society of Biblical Literature 12), Atlanta, GA 2003, n° 1-50. Además, se encuentran a disposición en www.archibab.fr.

¹⁴ “A series of prophetic oracles stated... to have been sent as a letter” (PARDEE, D., *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (=SBL.SBS 15), Chico, CA 1982, 177. “The form of the letter is perhaps to be taken seriously. It is not implausible that such a written communication could have been sent from Jerusalem to the exiles in Babylon” (BRUEGGEMANN,

carta le sirve a Jeremías para llevar a los deportados la palabra de Yahveh que el profeta anunció de viva voz en Jerusalén. El escrito ocupa el lugar del profeta y llega a donde él no alcanza¹⁵.

De ella conocemos el remitente, Jeremías, y los destinatarios, “al resto de los ancianos de la deportación, a los sacerdotes y a los profetas y a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”¹⁶. También nos proporciona información del lugar desde el que se envía, “desde Jerusalén” y de su destino “a Babilonia”¹⁷. La fecha del envío no se menciona explícitamente, pero viene sugerida por el versículo 2, que resulta ser una inserción explicativa: “después de salir el rey Jeconías (יְחִזְקִיָּאֵל) y la reina, los eunucos, los jefes de Judá y Jerusalén y los artesanos y herreros de Jerusalén”. Si, por los datos que conocemos, van al exilio en el 597 a. C. (2 Re 24,10-17) y consideramos la unidad de los cap. 27-29, esto ocurre en el “cuarto año de Sedecías”, es decir, en el 595-594 a.C. Incluso se nos informa del medio empleado: “por medio de Eleasá, hijo de Safán, y de Gumarías, Hijo de Jilquías a quienes Sedecías había enviado a Babilonia, donde Nabucodonosor, rey de Babilonia” (v. 3)¹⁸.

W., *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids, MI 1998, 256, n. 32). CARROLL, *Jeremiah*, 567, defiende la composición literaria pero niega las posibilidades reales de que existiera tal comunicación. En un estudio reciente, DOERING, L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (=WUNT 298), Tübinge 2012, 107, señala que lo que hace de un texto antiguo una “carta” no son las fórmulas epistolares, que pudieron haberse perdido, sino el hecho de servir de medio escrito entre un remitente y un destinatario para suplir la imposibilidad de una comunicación oral. Y este proceder fue empleado por Jeremías para hacer llegar la palabra de Dios a su pueblo deportado (cf. Jr 51,59-64).

¹⁵ “This distancing of the reader parallels the separation of the audience in Babylon from Jeremiah’s preaching ministry. A written document could go where the prophet could not. God’s word was still valid when read from a scroll” (KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 69).

¹⁶ Nótese que la versión griega de los LXX suprime el nombre de Nabucodonosor y cambia “profetas” (ψαψβν) por “falsos profetas” (ψευδοπροφήτας), una de las diez veces que lo hace. Cf. CRENSHAW, J. L., *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 124), Berlin - New York 1971, 1.

¹⁷ Los lugares geográficos adquieren una importancia central en el capítulo. Tal es así que se pueden tener en cuenta para la estructuración del mismo. Jerusalén y Babilonia representan dos situaciones en las que vive el pueblo de Israel, separado por la deportación, que entrarán en relación por medio de la carta. Jerusalén aparece en la introducción 4x; en la carta 2x explícitamente, aunque Yahveh se refiere a ella de diversas maneras: “este lugar” (v. 10), “lugar del que os deporté” (v. 14), “esta ciudad” (v. 16); y en la segunda comunicación 1x. En total: 7x más 3 alusiones. Babilonia aparece en la introducción 3x; en la carta 7x, pero Yahveh se refiere a ella: “la ciudad a la que os deporté” (v. 7); y en la segunda comunicación: 1x. En total: 11x y 1 alusión.

¹⁸ Sabemos por 2 Re 22 que Safán y Jilquías tuvieron un papel activo en el descubrimiento del rollo de la Ley que llevó a la reforma de Josías, ocupando los puestos de secretario y sumo sacerdote, respectivamente.

La relación de esta introducción con la carta viene marcada por el término “deportación” (גליה). Si en la introducción se describen los grupos (resto de los ancianos, sacerdotes, profetas y todo el pueblo) en el *incipit* de la carta se resume en el intensivo “toda la deportación”. Con la segunda comunicación la relación se establece en el v. 28, con la cita explícita a la misma carta: “él nos ha enviado a Babilonia diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto’”.

Un último apunte hemos de hacer antes de pasar a la carta. Aquí el redactor escribe: “a todo el pueblo que Nabucodonosor había deportado”, sin embargo, en la carta, cuando Yahveh habla en estilo directo, se presenta como sujeto “yo os deporté” (הגליתי) en los vv. 4, 7 y 14. En la concepción de Jeremías, es Yahveh el autor de la deportación, pero no parece que sea así en la del redactor, o quizás haya que ver una pretendida identificación de Nabucodonosor con Yahveh¹⁹. No en vano en el libro de Jeremías, Nabucodonosor es llamado por Yahveh “mi siervo” (25,9; 27,6; 43,10). En efecto, el pueblo no escuchó al profeta y Yahveh acude a Nabucodonosor como instrumento para corregir al pueblo²⁰.

El envío de la carta nos sitúa en un ambiente de intercambio fluido entre los deportados y el resto que permanece en Jerusalén y que habría que situar en el marco de las relaciones diplomáticas en el Oriente Antiguo. Es posible que esta relación epistolar entre las élites del pueblo fuera consentida por la administración babilonia como una manera de mantener pacíficos a los judíos²¹. Tampoco es de descartar que se tratara de una comunicación más o menos “clandestina”, posibilidad que vemos reflejada en la actividad de Semaías en Babilonia y Jananías en Jerusalén²².

2. Carta (vv. 4-23)

⁴Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel, a toda la deportación que yo deporté de Jerusalén a Babilonia:

¹⁹ J. HILL, *Friend or Foe? The figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT* (=Biblical Interpretation 40), Leiden - Boston 1999, 146, hace notar que la versión griega de los LXX omite toda referencia a Nabucodonosor en los vv. 1 y 3.

²⁰ En la concepción bíblica, que Yahveh utilice como instrumento a Nabucodonosor, no quiere decir que apruebe su política. Babilonia será castigada sin remedio (cf. Jr 50-51).

²¹ CLEMENTS, R. E., *Jeremiah* (=Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta 1988, 171.

²² AHN, *Exile*, 137.

El texto actual de la carta ofrece no pocas dificultades para el análisis. La primera de ellas es determinar la unidad literaria de la carta. Ya hemos indicado que un criterio puede ser el género literario de la composición. Las fórmulas de inicio (v. 4) y de final (v. 23), a modo de firma, nos marcan los límites de la carta. Otros autores prefieren señalar la inclusión, en orden inverso, creada por la fórmula de mensajero: “así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel” (vv. 4 y 21a) y los destinatarios de la carta: “a todos los deportados que yo deporté/envié de Jerusalén a Babilonia” (vv. 4 y 20b)²³.

Para la estructuración interna de la carta contamos con la ayuda de las fórmulas de mensajero y oraculares, aunque éstas no bastarán para resolver los problemas (cf. Tabla 2).

v. 4	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל
v. 8 v. 9	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה
v. 10 v. 11 v. 14	כה אמר יהוה נחם־יהוה נחם־יהוה (2x)
v. 16 v. 17 v. 19	כה אמר יהוה כה אמר יהוה צבאות נחם־יהוה (2x)
v. 21 v. 23	כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל נחם־יהוה

Tabla 2

Debemos atender también a la temática y a la localización espacial. Al *incipit* de la carta (v. 4) sigue una serie de órdenes a los deportados (vv. 5-7). A éstas sigue una advertencia de no escuchar a los falsos profetas “que están entre vosotros” (vv. 8-9). El v. 10 abre una sección de promesas a los deportados en el nuevo escenario, Jerusalén (vv. 10-14). El v. 15 merece un tratamiento especial; ni puede ir con los precedentes ni con los siguientes (el escenario es Babilonia, no Jerusalén). Se trata de una afirmación de los deportados a la que Yahveh va a responder, como vere-

²³ OSUJI, *Where is the Truth?*, 235.

mos en la exégesis. Los vv. 16-19 nos sitúan de nuevo en Jerusalén; Yahveh castigará a los que han permanecido allí. El v. 20 nos lleva de nuevo a Babilonia; si antes les había advertido de no escuchar a los falsos profetas, ahora les exhorta a escuchar a Yahveh. La carta concluye con el anuncio de castigo a los falsos profetas que se encuentran en Babilonia (vv. 21-23). Así las cosas, la estructura de la carta podría ser la siguiente²⁴:

A. Órdenes a los deportados (vv. 5-7) No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)	BABILONIA (<i>Shalom</i>)
B. Promesas a los deportados (vv. 10-14)	JERUSALÉN (<i>Shalom</i>)
<i>Afirmación de los deportados (v. 15)</i>	
B'. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19) Escuchar a Yahveh (v. 20)	JESUSALÉN (<i>Castigo</i>)
A'. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)	BABILONIA (<i>Castigo</i>)

Tabla 3

a. Órdenes a los deportados (vv. 5-7)

⁵“Construid casas y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto;
⁶tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e

²⁴ La división de la carta que hace Osuji es muy semejante a la nuestra, pero no compartimos la centralidad estructural que otorga a las “promesas a los deportados”. En su división no se refleja la posición difícil e importante de los vv. 15 y 20. Une el v. 15 a la unidad 16-19 bajo el título “Fate of those who remained in Jerusalem”, aunque más adelante explicará que el v. 15 es una anticipación de los vv. 20-23. Lo que hace con el v. 20 es aún más extraño. Al principio lo une a la unidad 21-23 bajo el título “Oracle of judgement against Ahab and Zedekiak”, pero cuando analiza esta unidad encuentra un perfecto quiasmo prescindiendo, claro está, del v. 20. (*Ibid.*, 236). En nuestra estructura hemos preferido respetar la peculiaridad de estos versículos y su posición final en el capítulo y tratar de dar una explicación coherente. A la derecha de la tabla hemos colocado la propuesta

hijas, multiplicaos allí y no disminuyáis; ⁷procurad el bienestar de la ciudad donde yo os deporté y rezad por ella a Yahveh porque su bienestar será vuestro bienestar.”

Esta unidad viene delimitada por la inclusión de la expresión “que yo deporté” (vv. 4 y 7). Narrativamente, estamos en Babilonia. Yahveh se dirige a los deportados que están “en la ciudad a la que os deporté” (v. 7) para indicarles cuál debe ser la actitud de la comunidad en el exilio.

En la unidad se suceden trece imperativos en una cuidada composición literaria. Existe una evolución en las órdenes: necesidades básicas (vivienda, alimento), planes de futuro (procrear y asegurar descendencia) e inserción social (contribución al bien de la sociedad y culto a Dios)²⁵. Una evolución que avanza de lo personal a lo social.

La primera serie de órdenes se abre con dos verbos conocidos para el lector de Jeremías. “Construir y plantar” son los verbos utilizados por Yahveh para expresar la misión del profeta en el relato de vocación (cf. Jr 1,10). Dios había puesto sus palabras en la boca del profeta y ahora son las que primero dirige a la comunidad en el exilio. “Construir casa” es asentarse, como lo había hecho el patriarca Jacob tras el encuentro con Esaú: “Jacob partió para Sukkot donde construyó casa para sí” (Gn 33,17). A estos dos verbos les corresponden otros dos imperativos “habita y comed”. Yahveh había prometido “construir y plantar” a los deportados una vez vueltos a su hogar (cf. Jr 24,6) y la expresión sirvió a los profetas para mostrar la acción de Dios tras el exilio (cf. Ez 28,26; 36,36; Is 62,6-9; 65,21). Lo sorprendente es que ahora les pide que sean ellos los que comiencen a construir y plantar en tierra extranjera²⁶.

La segunda serie de órdenes se refiere a la continuidad como pueblo: “Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas, tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a varones para que den a luz hijos e hijas, multiplicaos allá y no disminuyáis”. Aunque no aparece explícito en el texto, lo más probable es que la llamada al matrimonio sea entre los propios miembros del grupo, no con los babilonios. De la existencia de

de J. R. LUNDBOM, *Jeremiah. A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (Winona Lake, IND 21997) 137 que nos parece sugerente, aunque tampoco da cuenta de la particularidad de los vv. 15 y 20.

²⁵ OSUJI, *Where is the Truth?*, 237.

²⁶ MARCH, W. E., “Guess Who Is Coming to Dinner”, en ELLENS, J. H. – ELLENS, D. L. – KNIERIM, R. P. – KALIMI, I. (eds.), *God's Word for our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*, I (=JSOT Supplement series 388), London - New York 2004, 204.

matrimonios mixtos tenemos constancia por Es 9-10, pero es poco probable que se dieran en esta primera ola migratoria.

La tarea de crecer y ampliar la comunidad parecía el objetivo una vez vueltos a Judá (Jr 23,3 y 30,19). Pero Jeremías indica, una vez más, que la tarea debe comenzar ya en tierra extranjera, como había pasado en Egipto, cuando los israelitas se multiplicaban (Ex 1,7.30). Babilonia porta la semilla de la renovación, de una nueva creación. Esto es lo que parece indicar la velada referencia a otros dos textos sacerdotales. En efecto, el mandato del v. 6b “multiplicaos” (רבה), con la misma forma de imperativo aparece en otros dos lugares claves de la Biblia, que sin duda guardan relación: la creación y el diluvio. En Gn 1,28 son las primeras palabras que Dios dirige al ser humano: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra”²⁷. Tras el diluvio, Dios debe renovar la creación. Bendice a Noé y a sus hijos y les dice: “sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra” (Gn 9,1 y 9,7). La orden de multiplicarse, dada siempre por Dios en la Biblia, guarda relación con el deseo de Dios hacia la humanidad. Al utilizar aquí esta forma, el autor podría estar indicando que se trata de un nuevo inicio. Pero es cierto que, en nuestro texto, no aparece la expresión “llenad la tierra” sino “no disminuyáis”. Yahveh quiere garantizar una nueva generación que sobreviva al exilio.

Si la orden de instalarse resultaría escandalosa a oídos de los deportados, cuanto más tuvo que ser la tercera serie de órdenes: “procurad el bienestar” o “la paz” (שלום) de la ciudad²⁸ y “rezad por ella”. El versículo contiene un lenguaje propiamente cúltico, “procurar” (דרש) e “interceder” o “rezar” (פלל), que nos sitúa en la esfera de lo religioso.

B. Khato ha hecho notar que la mayor parte de las veces que en el libro de Jeremías se usa el término “paz” (שלום), es en sentido negativo²⁹. Se trata de la “falsa paz” que anuncian los “falsos profetas” basada en el principio de inviolabilidad de Sión y la elección de la dinastía davídica (Sal 89,33-37). Sin embargo, en nuestro caso la invitación es a pedir la paz a Babilonia. El salmista exhorta a pedir la paz para Jerusalén (Sal 122), dentro de sus muros y en sus palacios, pero pedir la paz para Babilonia resultaría a todas luces escandaloso, casi blasfemo. Qué lejos queda aquella sarcástica bienaventuranza del salmista: “¡Hija de Babel, devastadora, feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, feliz quien agarre y estrelle

²⁷ Antes, en Gn 1,22 la misma orden fue dada a los animales marinos y a las aves.

²⁸ El término “ciudad” (עיר) del TM, entendido como una sinécdoque, ha sido sustituido en la LXX por “país” (γῆς).

²⁹ KATHO, B., “Seek the peace of the city... for in her peace there shall be peace for you (Jeremiah 29: 4-9)”, en *Old Testament Essays* 26 (2013) 348-364.

contra la roca a tus pequeños!” (Sal 137,8-9). Semejante exhortación, ¿es una estrategia utilitarista? ¿se trata de una actitud colaboracionista de Jeremías con el enemigo? ¿o es más bien un plan divino deliberado de hacer vivir al pueblo la experiencia del exilio?³⁰ La invitación a la oración no deja de ser una llamada a mantener la relación con Yahveh, el único que puede salvarles.

La secuencia “construir, plantar, casarse, y procurar el bienestar de la ciudad” aparece en Dt 20,5-10³¹. Allí aparece en el contexto de la regulación de las exenciones en caso de guerra. El que haya construido una casa nueva y no la haya estrenado todavía, debe volver a ella. También el que haya plantado una viña y no la haya disfrutado, al igual que quien haya desposado una mujer y no se haya casado aún. La razón está en que estas actividades comportan la bendición divina, asociada a la tierra dada por Yahveh. Y, seguidamente, el Deuteronomio ordena que antes de emprender la guerra contra una ciudad, se le proponga la paz. La relevancia de estas actividades queda patente cuando leemos las maldiciones que se derivan del incumplimiento de la alianza: “Te desposarás con una mujer y otro hombre la hará suya; edificarás una casa y no la habitarás; plantarás una viña y no podrás disfrutar de ella”³². La alusión de Jeremías a este texto podría tener la intención de alejar toda idea de una posible confrontación con Babilonia. En Is 65,21-23 la actividad de edificar casas y habitarlas, plantar viñas y disfrutar de su fruto y tener descendencia se asocia a la visión profética de la restauración de Israel en Judá.

En suma, con estas órdenes Jeremías les está diciendo que deben abandonar la idea de un inmediato retorno. Construir casas, plantar huertos, engendrar hijos, requiere tiempo. No son proyectos a corto plazo. Con estas órdenes Jeremías tira por tierra la esperanza de una estancia pasajera. La permanencia en Babilonia deben verla como positiva y es allí donde deben reconstruir sus vidas³³. El profeta lee los acontecimien-

³⁰ “The capacity to entertain both of these affirmations [vv. 5-9 y vv. 10-14] is more than pragmatism, opportunism, and self-interest. Rather, it witnesses a robust dynamic in the textual tradition. It asserts that God has more one thing to do with Judah, and Judah has more than one moment in its destiny” (BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 260).

³¹ BERLIN, A. “Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomic allusion”, en *Hebrew Annual Review* 8 (1984) 3-11.

³² Sobre el origen y sentido de esta expresión como maldición, cf. SMOAK, J. D., “Building Houses and Planting Vineyards: The Early Inner-Biblical Discourse on an Ancient Israelite Wartime Curse”, en *Journal of Biblical Literature* 127 (2008) 19-35.

³³ HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 141. Desde un enfoque sociológico, Ahn hace notar que el establecimiento de un “enclave étnico” sirvió, además, para hacer menos dura la incorporación de las sucesivas olas de migrantes en los años 587 y 582 a.C. (AHN, *Exile*, 139).

tos históricos en clave teológica, como lo ha hecho siempre: es en Babilonia donde se van a realizar las bendiciones del Deuteronomio y el lugar donde el pueblo va a recuperar la relación con Dios³⁴. En este sentido, Babilonia se identifica con Judá.

b. No escuchar a los falsos profetas (vv. 8-9)

⁸Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: “No os dejéis engañar por vuestros profetas que están entre vosotros y vuestros adivinos, ni hagáis caso de los sueños que soñáis, ⁹porque falsedad os profetizan en mi nombre. Yo no los envié, oráculo del Señor.”

La unidad viene marcada por la fórmula de mensajero, precedida que un ו introductivo, y por la fórmula oracular con la que concluye. Se introduce el tema de los “profetas y adivinos”, pero se une a la perícopa precedente por la continuación de los imperativos, esta vez negativos, “no os engañen”, “no escuchéis” y porque sigue hablando a los deportados “que están en medio de vosotros”.

Parecería que esta perícopa se ha introducido entre las órdenes (vv. 4-7) y las promesas (vv. 10-14) a los deportados. Con todo, hace referencia a la situación presente en Babilonia. Si antes les ha ordenado de manera positiva lo que deben hacer, ahora les advierte del peligro que corren y de lo que se deben privar. Un peligro que, en este caso, no es externo –como Babilonia– sino que está presente en medio de ellos. Jeremías habla en un tono despectivo de “vuestros profetas” y “vuestros adivinos” que “profetizan falsamente”.

El tema de la verdadera y falsa profecía, que aparece por todo el libro, adquiere una importancia particular en la unidad donde se inserta nuestro capítulo (Jr 27-29)³⁵. En el capítulo 26, tras el discurso de Jeremías contra el templo, sacerdotes y profetas ponen en duda su profecía (26,11-12). Los jefes y todo el pueblo reconocen que “nos ha hablado en nombre de Dios” (26,16). En el capítulo 28, en el conflicto con el profeta Jananías, Jeremías le reprochará “no te envió Yahveh” (v. 15) y en este mismo capítulo 29 se lo reprochará a Ajab y Sedecías (v. 23) y a Semaías (v. 31). Pues bien, hablar en nombre de Yahveh y ser enviado por Yahveh son las condiciones del auténtico profeta. Jeremías acusó de falso profeta

³⁴ HILL, *Friend or Foe?*, 153.

³⁵ Ver OVERHOLT, T. W., “Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy”, en *Journal of the American Academy of Religion* 35 (1967) 241-249.

a Jananías, en Jerusalén, y ahora acusa a los falsos profetas que también se hallan entre los deportados. Ellos “profetizan falsedad en mi nombre”, pero “yo no los envié”. A nivel de significado, esta advertencia de “no escuchar” a vuestros profetas está en contraposición a la exhortación del v. 20, “escuchad” a Yahveh.

La mayoría de los exegetas conviene en afirmar que esa falsedad y esos sueños no serían otros que la esperanza de un pronto retorno. Semejante advertencia de no fiarse de “palabras engañosas” ya había sido formulada por Jeremías años atrás en la puerta del templo de Jerusalén (7,4,8). En aquella ocasión, la falacia reprobable era la falsa confianza en la inviolabilidad del templo a expensas de una conducta inmoral. Jeremías no se ha cansado de denunciar una fe basada en la conveniencia de los hombres más que en la obediencia a Dios.

c. Promesas a los deportados (vv. 10-14)

¹⁰Pues así dice Yahveh: “Cuando se cumplan setenta años en Babilonia yo os visitaré y cumpliré sobre vosotros mi palabra buena para haceros volver a este lugar; ¹¹pues yo conozco los pensamientos que tengo sobre vosotros, oráculo del Señor, pensamientos de prosperidad y no de desgracia, de daros un porvenir y una esperanza. ¹²Me invocaréis y vendréis a rezarme, y yo os escucharé; ¹³me buscaréis y me encontraréis, cuando me busquéis con todo vuestro corazón; ¹⁴me dejaré encontrar por vosotros, oráculo del Señor, cambiaré vuestra suerte y os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé, oráculo del Señor, y os haré volver al lugar de donde os deporté.

La unidad viene definida por la inclusión del verbo “volver” (hif. שׁוּב) y del sustantivo “lugar” (מִקוּם). Precisamente estos serán dos términos que marcarán el sentido de esta perícopa³⁶. En vv. 10-14 se produce un cambio de escenario. Es Yahveh el que habla desde “este lugar”, es decir, Jerusalén. El tono es bien distinto. Si en los vv. 5-7 Yahveh exhortaba a permanecer en el exilio ahora parece que hace soñar con una situación diferente lejos de Babilonia. Muchos autores ven una contradicción entre los vv. 5-7 y vv. 10-14. Mientras unos lo consideran necesario para contrarrestar la negatividad de los vv. 5-9³⁷, otros lo consideran un punto medio entre la resistencia

³⁶ ALBERTZ, R., *Israel in Exile*, 316, atribuye la perícopa Jr 29,10-14a a la segunda redacción deuteronomista (JerD²), compuesta probablemente entre el 545-540 a.C.

³⁷ MCKANE, W. C., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II, Edinburgh 1986, 738.

positiva en el exilio y la rebelión que predicán los falsos profetas³⁸. Quizás lo más simple sea verlo como el anuncio de que el exilio tendrá un fin, cuando Yahveh quiera, pero ahora corresponde vivirlo.

La soberanía de Yahveh se hace manifiesta en todo el texto. Es Yahveh el que ha deportado (vv. 4.7.14.20) pero también el que “hará volver” (vv. 10.14). El *shalom* שלום del v. 7 era una tarea de los exiliados, el *shalom* שלום que se promete ahora es un don de Yahveh a Judá³⁹. Toda la acción de Yahveh se abre con el verbo “visitar” (בקר), aquí en su sentido positivo, pues reaparecerá al final del capítulo en sentido negativo (v. 32)⁴⁰. Entonces, “confirmaré sobre vosotros mi palabra buena”, en contraposición a la “palabra falsa” de los profetas. El plan de Yahveh no es arbitrario. El exilio no es un contratiempo para Dios, sino que forma parte de sus planes, así como forma parte la superación del mismo: “conozco los pensamientos que tengo”, pensamientos de paz, de porvenir y esperanza. En esta perícopa, de cariz deuteronomista, semejante a Dt 4,29-31 y 30,2-3, asistimos a una intensificación de la relación interpersonal entre el “Yo” de Yahveh y el “tú” del pueblo. El momento en que Yahveh visite a los deportados supondrá un restablecimiento de las relaciones entre Yahveh y su pueblo, como muestra la cuidada construcción literaria de los vv. 11-14. Desaparece la mediación de Babilonia y se establecen unas relaciones directas. Los verbos muestran una relación recuperada⁴¹. (cf. Tabla 4)

La “visita” de Dios trae el fin del exilio. En el v. 10 se marca el límite: 70 años. Los historiadores han contado 73 años desde la caída de Asiria (612 a.C.) hasta la caída de Babilonia (539 a.C.), pues si contamos el período que va desde el año 597 a.C. (primera deportación) hasta el 538 a.C. (con la vuelta de los israelitas a Judá) no alcanzan los 60 años. En la literatura sapiencial, 70 años es la medida de la vida de un hombre (Sal 90,10) y el paso de la tercera a la cuarta generación (Gn 15,16)⁴². Eso es lo que deberán esperar los oyentes de la carta de Jeremías. Ellos no verán la vuelta, será una nueva generación. Su vida estará marcada por la primera parte de la carta (vv. 5-7)⁴³.

³⁸ CARROLL, *Jeremiah* 2, 58.

³⁹ BRUEGGEMANN, *A Commentary*, 25.

⁴⁰ Véase también en expresión muy semejante, pero en sentido negativo, en Jr 25,12.

⁴¹ En Babilonia (v. 7), los deportados tenían que rezar “a Yahveh”, entonces, en Jerusalén (v. 12), rezarán “a mí”.

⁴² AHN, *Exile*, 143.

⁴³ En el contexto de 2 Cr 36,5 el período de 70 años tiene un sentido teológico: un tiempo sabático para la tierra. Cf. JAPHET, S., *I & II Chronicles* (=The Old Testament Library), Louisville, KY 1993, 1076.

Yahveh	Deportados
os visitaré cumpliré os haré volver os escucharé me dejaré encontrar cambiaré os reuniré os haré volver	 me invocaréis vendréis a rezarme me buscaréis

Tabla 4

Tras la recuperación de la relación (vv. 12-13) viene la salvación formulada en tres expresiones en el v. 14: “cambiaré vuestra suerte”, “os reuniré de todas las naciones y de todos los lugares a los que os arrojé” y “os haré volver al lugar de donde os deporté”⁴⁴. La expresión “cambiar la suerte” es frecuente en los libros de Jeremías y Ezequiel para referirse a la vuelta del exilio. En la redacción final del versículo, la reunión alcanza a dos grupos: los deportados en Babilonia y los dispersos en la diáspora. En el momento final de la redacción del TM, Babilonia se ha convertido en una metáfora o un símbolo del exilio. El hogar, ahora, vuelve a ser Judá⁴⁵.

d. Afirmación de los deportados (v. 15)

¹⁵Puesto que decís: “Nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia”.

Ante la dificultad del v. 15, la aparente poca relación con los versículos siguientes, los autores dan diversas respuestas que van desde moverlo a otra posición a considerarlo un error⁴⁶. Ciertamente, el v. 15 encaja

⁴⁴ La LXX reduce este versículo a la expresión: “y me mostraré a vosotros” (καὶ ἐπιανοῦμαι ὑμῖν) del que difícilmente se concluye una referencia al retorno.

⁴⁵ HILL, *Friend or Foe?*, 157.

⁴⁶ Ver algunas posiciones en OSUJI, *Where is the Truth?*, 250.

mejor como introducción a la sección vv. 21-23, como anuncio del cambio de tema (los falsos profetas).

Cualquiera que hubiera sido su posición inicial, ahora lo encontramos entre la promesa a los deportados cuando lleguen a Jerusalén y el castigo a los que quedaron en Jerusalén, y debemos buscar su significado. Este se puede encontrar atendiendo a la posición en la que se encuentra y al contenido del mismo.

Hasta ahora Yahveh ha hablado de “sus planes” para los deportados (tanto en Babilonia como en Jerusalén, cuando regresen), que son planes de paz. A partir del v. 16 las acciones que Yahveh cumplirá son de castigo, y constituyen la respuesta a los “falsos profetas”. Esta respuesta viene motivada por el pensamiento común del pueblo en el exilio que se expresa en el v. 15. Aquí Yahveh cita lo que era *vox populi* entre los deportados: “nos ha suscitado el Señor profetas en Babilonia” (cf. Jr 28,3-4). Al contenido de esa profecía accedemos por el contexto de nuestro capítulo (Jr 27-29). Su mensaje va en una doble dirección: a) evaluación negativa del exilio; han corrido mejor suerte los que quedaron en Jerusalén; b) consecuentemente predicar un inmediato regreso que vendrá como resultado de una revolución. Pues bien, el v. 15 abre paso a la respuesta de Yahveh a estas palabras falsas: los que quedaron no tendrán mejor suerte (vv. 16-19) y los falsos profetas son identificados y castigados (vv. 20-23). Por tanto, al colocar aquí el v. 15, el redactor da paso a la respuesta de castigo de Yahveh⁴⁷.

e. Castigo contra los que quedaron (vv. 16-19)

¹⁶Así dice Yahveh acerca del rey que se sienta en el trono de David y acerca de todo el pueblo que habita en esta ciudad, vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro; ¹⁷así dice Yahveh Sebaot: “He aquí que voy a enviar contra ellos la espada, el hambre y la peste y los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos. ¹⁸Los perseguiré con la espada, el hambre y la peste y los haré horror para todos los reinos de la tierra y maldición y espanto y burla y oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé, ¹⁹porque no escucharon mis palabras, oráculo del Señor, les envié a mis siervos, los profetas, asiduamente; pero no escuchasteis, oráculo del Señor.

⁴⁷ *Ibid.*, 251. Para KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26-52*, 67 el v. 15 presenta los vv. 16-19 como la respuesta de Dios a la afirmación de los exiliados.

Continúa la carta de Yahveh a los deportados en Babilonia, pero ahora se refiere a los que quedaron en Jerusalén, “en esta ciudad”. Los límites de la unidad literaria vienen marcados de nuevo por la fórmula de mensajero (v. 16) y la fórmula oracular (v. 19). En el v. 20 Yahveh deja de referirse a los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. La versión de la LXX omite los vv. 16-20 permitiendo una lectura continua del v. 15 con vv. 21-23⁴⁸.

El primer destinatario del castigo viene formulado con el epíteto “el rey que se sienta en el trono de David”. La misma expresión aparece en 22,2 cuando Jeremías se dirige al palacio del rey Yoyaquín para exhortarle a practicar la justicia y el derecho y así mantener la promesa hecha a David, de lo contrario, la “casa” irá a la ruina. Seguidamente, la acusación recae sobre “todo el pueblo que habita en esta ciudad”, es decir, “vuestros hermanos que no salieron con vosotros al destierro”⁴⁹. Contra estos, enviará el triple castigo anunciado en el cap. 24.

En efecto, los planes de Yahveh para los deportados y para los que quedaron en Jerusalén le fueron mostrados a Jeremías en la visión de los cestos de higos del cap. 24. Las semejanzas textuales con nuestro capítulo son numerosas (cf. Tabla 5).

De esta correspondencia textual con el cap. 24 podemos sacar una consecuencia a nivel narrativo: Yahveh está diciendo ahora a los deportados lo que ya había dicho en Jerusalén a Sedecías, a los sacerdotes y a todo el pueblo de Jerusalén (cf. Jr 27, 12-16). ¿Por qué decir a los deportados la suerte que correrán los que quedaron? Como ya hemos indicado, porque Yahveh quiere dar una respuesta a la falacia suscitada por los falsos profetas entre los deportados (cf. v. 15).

⁴⁸ Para el debate entre parablepsis u omisión deliberada de esta perícopa, véase HOOP, R. D., “Textual, Literary, and Delimitation Criticism: The Case of Jeremiah 29 in [TM] and [LXX]”, en KORPEL, M. C. A. –HOOP, R. D. –PORTER, S. E. (eds.), *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (=Pericope. Scripture as Written and Read in Antiquity 7), Brill, Leiden - Boston 2009, 34-37. Muchos autores consideran los vv. 16-20 como una interpolación posterior, quizás de la comunidad postexílica bajo la autoridad de Ezequiel. Cf. SEITZ, C. R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (=Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 176), Berlin - New York 1989, 211-212; HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 135.

⁴⁹ Según HILL, *Friend or Foe?*, 148 que considera la perícopa un añadido del redactor deuteronomista, no se estaría refiriendo aquí al resto que quedó en Jerusalén de la primera deportación (597 a.C.) ni siquiera de la segunda (587 a.C.) sino de la tercera (582 a.C.) que buscó refugio en Egipto socavando la voluntad de Dios y la solidaridad con los deportados en Babilonia (cf. Jr 42).

La acusación contra el rey y los que quedaron en Jerusalén (v. 19) viene expresada en términos de obediencia: éstos “no escucharon mis palabras” enviadas por medio de “mis siervos, los profetas”.

higos malos	24,8: los trataré como a esos higos tan malos que no se pueden comer 29,17: los trataré como a los higos podridos que no se pueden comer de malos
destinatarios	24,8: rey de Judá ... al resto de Jerusalén que quede en esta tierra 29,16: el rey ... todo el pueblo que habita en esta ciudad
castigo	24,9: les haré horror y mal para todos los reinos de la tierra... oprobio ... ante todos los lugares por donde los dispersé 29,18: les haré horror para todos los reinos de la tierra oprobio ante todas las naciones por donde los dispersé
triple plaga	24,10: enviaré la espada, el hambre y la peste 29,18: los perseguiré con la espada, el hambre y la peste

Tabla 5

f. Escuchar a Yahveh (v. 20)

²⁰Vosotros, pues, escuchad las palabras del Señor, todos los deportados que yo envié de Jerusalén a Babilonia”.

La dificultad de encajar este versículo en cualquiera de las unidades que le rodean es evidente. Con la unidad precedente existe una diferencia importante: Yahveh deja de hablar de los que quedaron en Jerusalén y se dirige directamente a los deportados. El cambio brusco viene marcado por el pronombre personal precedido de un *waw* (וַיִּאמֶר). Pero al mismo tiempo la relación es patente por la cercanía del verbo principal de cada

frase: al “no escucharon” del v. 19, se corresponde el “escuchad” del v. 20. Con la unidad que le sigue (vv. 21-23) podría tener más relación, si consideramos que la noticia sobre el destino de los dos “falsos profetas” fuera dirigida a los deportados. De hecho, en vv. 21-23 se habla de ellos en tercera persona. Podemos ver este versículo, amén de su historia redaccional, como un paso entre el castigo en Jerusalén y el castigo para los dos profetas que obran en Babilonia a los que se ha referido en el v. 8.

g. Maldición a los falsos profetas (vv. 21-23)

²¹Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel acerca de Ajab, hijo de Colayas, y acerca de Sedecías, hijo de Masías que os profetizan falsedad en mi nombre: he aquí que yo los entrego en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia y los herirá delante de vosotros ²²y tomarán de ellos esta maldición todos los deportados de Judá que están en Babilonia: “que el Señor te trate como a Sedecías y a Ajab a quienes asó a fuego el rey de Babilonia”, ²³porque obraron con infamia en Israel y cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos y dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé. Yo soy sabedor y testigo, oráculo del Señor.

Al igual que la unidad anterior esta viene marcada por las fórmulas de mensajero (v. 21) y oracular (v. 23), además de la inclusión de la expresión “falsedad en mi nombre”. La unidad se subdivide en: acusación (v. 21a), castigo-maldición (v. 21b-22), nueva acusación (v. 23a) y firma (v. 23b).

La primera acusación se dirige a dos profetas que obran en Babilonia. De su existencia ya habíamos oído hablar en el v. 8, ahora conocemos sus nombres, Ajab y Sedecías. En primer lugar, se les acusa de profetizar “mentira” y de hacerlo en nombre de Yahveh, una característica típica de los falsos profetas.

El castigo es la muerte, pues serán entregados “en manos de Nabucodonosor”, que actúa de nuevo como instrumento de Yahveh. Estos serán objeto de maldición. Aunque estén en Babilonia correrán la misma suerte que los que permanecieron en Jerusalén. Nótese la ironía: los que en el v. 15 se gloriaban de que tenían profetas, acaban usando sus nombres como maldición.

A la acusación del v. 21 se añaden otros tres cargos: “obrar con infamia en Israel”, “cometieron adulterio con las mujeres de sus prójimos” y “dijeron palabra falsa en mi nombre que no les mandé”. De estas tres acusaciones la más inusual es la segunda, las otras son las propias de

los falsos profetas⁵⁰. Se trata de una acusación de inmoralidad como denota el término usado (נבלה/*nebalah*)⁵¹. Parece que el castigo de ser echado al fuego guarda relación con este último delito. En el Antiguo Testamento se reserva esta pena para el adulterio al menos en otros dos casos (Gn 38,24; Lv 21,9), como viene formulado en la ley de Dt 22,22.

La unidad concluye con lo que hemos llamado “firma” que cierra el cuerpo de la carta.

IV. LA SEGUNDA COMUNICACIÓN (vv. 24-32)

Hemos agrupado lo que parecen ser dos mensajes de los vv. 24-32 bajo una misma “comunicación”. Que se trate de dos mensajes, aunque ciertamente incompletos, parece evidente a juzgar por los diversos destinatarios: el primero de ellos a “A Semaías, el nejlamita” (v. 24) y el segundo a “todos los deportados” (v. 31). El redactor final los ha unido de una manera curiosa. En el primer mensaje, Yahveh, por boca de Jeremías, le informa a Semaías –o más bien al lector– de lo que él mismo ha hecho. De esta manera tenemos noticia de la respuesta de Semaías a la carta precedente de Jeremías (vv. 4-23). Esperaríamos que Yahveh informara a Semaías de su sentencia, pero la carta se corta bruscamente (v. 28). Parece que estos versículos le han parecido suficientes al redactor para su propósito: informar al lector de la reacción de Semaías. La sentencia contra Semaías la conocerán los deportados en una nueva comunicación de Jeremías (vv. 31-32). De nuevo estos versículos le bastan al redactor para su propósito: dar a conocer, no sólo a los deportados sino también al lector, la sentencia contra Semaías.

1. Acusación contra Semaías (vv. 24-29)

²⁴A Semaías, el nejlamita, dirás: ²⁵Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: tú enviaste cartas por tu cuenta a todo el pueblo que está en Jerusalén, a Sofonías, hijo del sacerdote Maasías y a todos los sacerdotes diciendo: ²⁶“El Señor te ha nombrado sacerdote al puesto del sacerdote Yehoyadá como responsable del templo del Señor y para que todo el que se desmande y se meta a profetizar le pongas cepo y

⁵⁰ Sobre la posibilidad real de esta acusación y su relación con las leyendas de Nabucodonosor, véase CARROLL, *Jeremiah 2*, 560-561.

⁵¹ PHILLIPS, A. “Nebalah”, en *Vetus Testamentum* 25 (1975) 237-242.

argolla. ²⁷Entonces, ¿por qué no has reprendido a Jeremías de Anatot que se ha metido a profetizar entre vosotros? ²⁸Nos ha enviado a Babilonia (una carta) diciendo: ‘Va para largo, construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed de su fruto’’. ²⁹El sacerdote Sofonías leyó esta carta al profeta Jeremías.

Yahveh manda a Jeremías comunicar un mensaje a Semaías (v. 24), que se encuentra en Babilonia (v. 25)⁵². Desconocemos si el término “nejlamita” se refiere a gentilicio o a una familia determinada⁵³. Por tanto, hemos de suponer que se trata de una nueva carta. De ella el redactor nos ha transmitido cuatro versículos, a modo de sumario, los suficientes para darnos a conocer las acciones de Semaías. Así, de un modo indirecto, sabemos de la reacción de Semaías al leer la carta de Jeremías a los deportados. Que se trate de esta carta parece evidente, pues Semaías se refiere a ella con las primeras palabras de la misiva: “construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto” (vv. 5 y 28). Pero a esta cita añade su valoración personal que resumen el efecto que causaron las palabras de Jeremías: “va para largo”.

Lo que se le reprocha a Semaías es haber escrito, por su cuenta⁵⁴, cartas (ספרים), a Sofonías, el sacerdote, y a todo el pueblo que está en Jerusalén, y a todos los sacerdotes, advirtiéndoles del peligro que representa Jeremías y exigiéndole poner “cepo y argolla” a todo loco que profetice, cumpliendo así su tarea de sacerdote⁵⁵.

La unidad concluye con el v. 29, que forma inclusión con el v. 25, haciendo referencia a la “carta”. El mensaje de Jeremías a Semaías se interrumpe sin que sepamos más. ¿Contenía el resto de la carta la sentencia? Sofonías, hijo de Maasías (Jr 21,1; 37,3), lee a Jeremías la carta de Semaías (v. 29).

⁵² Según DIJKSTRA, M. “Prophecy by Letter (Jeremiah XXIX 24-32)”, en *Vetus Testamentum* 33 (1983) 320, el v. 24 no se trata de una instrucción de Yahveh a Jeremías, sino un fragmento de la fórmula de mensajero. La carta se abriría directamente con la referencia a la respuesta de Semaías, por eso sugiere suprimir la fórmula de mensajero: “Así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel”.

⁵³ YAURE, L. “Elymas-Nehelamite-Pethor”, en *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 279-314, ha sugerido que pudiera tratarse de una forma nifal participio del verbo *hlm* (soñar), refiriéndose así a un “soñador”, aunque la forma verbal no está atestada en el Antiguo Testamento. Lo cierto es que Jeremías ya ha advertido contra los que sueñan en Babilonia (v. 8).

⁵⁴ “En tu nombre”, es la actuación propia del falso profeta, no del que habla en nombre de Dios.

⁵⁵ No podemos saber el número de cartas que denota el plural, aunque aquí se quiere destacar la enviada al sacerdote Sofonías.

2. Sentencia contra Semaías (vv. 30-32)

³⁰Vino la palabra del Señor a Jeremías diciendo: ³¹“Envía a decir a todos los deportados: Así dice Yahveh acerca de Semaías, el nejlamita, por cuanto que os profetizó Semaías sin que yo lo enviara y os hizo confiar en la mentira. ³²Por eso, así dice Yahveh: yo castigaré a Semaías el nejlamita y a su descendencia: nadie de los suyos vivirá en medio de este pueblo y no verá el bien que yo voy hacer a mi pueblo, oráculo del Señor, porque predicó rebelión contra el Señor.”

La sentencia contra Semaías nos llega por otra carta que Jeremías escribe “a todos los deportados” o, mejor dicho, por la instrucción que Yahveh le da para que la escriba. De nuevo, Jeremías recibe la “palabra de Yahveh” en contraposición a la palabra mentirosa de los falsos profetas. La sentencia, flanqueada por las fórmulas de mensajero y oracular, consta de acusación (v. 31b) y castigo (v.32).

La acusación es semejante a la hecha contra los falsos profetas: profetizó sin ser enviado e hizo confiar en la mentira. Para ejecutar el castigo Yahveh va a visitar (בָּקַר), usado aquí en sentido negativo, no como en el v. 10. El castigo consiste en que “no tendrá a nadie que viva en medio de este pueblo” ni verá el “bien” que Yahveh va a hacer con su pueblo, la palabra buena o promesa anunciada a los deportados en el v. 10, porque “predicó rebelión contra Yahveh”⁵⁶. En la concepción profética, rebelarse contra la palabra del profeta es equivalente a rebelarse contra Yahveh. La predicación de Semaías representa la oposición a Yahveh y a su palabra y su figura se coloca, para los deportados, como la figura de Jananías para los habitantes de Jerusalén (cf. Jr 28,15-17)⁵⁷.

V. CONCLUSIÓN

En un texto redaccionalmente complejo como el nuestro, la atención a los elementos estructurales se ha revelado como el camino más apropiado para captar el significado del capítulo y su inserción en el libro.

⁵⁶ Más adelante, en el llamado “libro de la Consolación”, Jeremías anuncia el fin del antiguo principio de la responsabilidad colectiva por el que los hijos reciben el castigo de los pecados de sus padres (Jr 31,29-30).

⁵⁷ CARROLL, *Jeremiah* 2, 566. “Shemaiah becomes an opponent of Jeremiah who, following the emphasis of the chapters 26-29, rejects the word of YHWH through his prophet” y ofrece puntos de contacto entre Jananías (Jr 28) y Semaías (Jr 29) (OSUI, *Where is the Truth?*, 260).

Ante la situación de división espacial del pueblo de Israel, el profeta se sirve de una carta para hacer llegar su mensaje, la palabra de Yahveh, a la parte del pueblo que se encuentra deportada en Babilonia. Para ellos tiene un anuncio concreto: deben reconstruir sus vidas asentándose en Babilonia, multiplicarse e incluso rezar por ella, viviendo el exilio al que Yahveh los ha sometido. Esta situación no será perpetua, sino que tiene un plazo. Llegado el día se restablecerán las relaciones entre Yahveh y su pueblo y regresarán a la tierra de Judá.

El tema de los “falsos profetas” que tiene tanta importancia en el libro de Jeremías, y en especial en la sección 27-29, se hace notar como problema también entre los deportados. En este caso la falacia que anuncian es el inmediato retorno a Judá. Jeremías se alza como el auténtico profeta, el que habla “en nombre de Yahveh” una palabra que no siempre es cómoda. El pueblo en el exilio no debe dejarse llevar por el mensaje de los falsos profetas, pues el destino de estos es la muerte.

El significado del texto se intuye entre las tensiones presentes: Babilonia-Jerusalén, escuchar a los falsos profetas-escuchar a Yahveh, *shalom*-castigo, reunir-dispersar, llevar al exilio-hacer volver del exilio. El tiempo del exilio supone un antes y un después en la fe de Judá y una experiencia de transformación interior.

Mediante la carta Jeremías hace llegar el mensaje que ya anunció en Jerusalén a los deportados. La palabra de Yahveh, por medio de una carta, traspasa los límites de Judá y se hace operante en tierra extranjera. Precisamente fuera de la tierra de Israel, sin templo, el pueblo aprenderá a escuchar la palabra de Dios pronunciada –y escrita– por los profetas.

El significado del término *euaggelion* en los comienzos del cristianismo

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

RESUMEN: El término “evangelio” (griego: *euaggelion*) se ha estudiado en el marco de un modelo diacrónico que ha impedido percibir claramente los diversos significados que los primeros seguidores de Jesús dieron a esta palabra. A pesar de ello, los primeros escritos cristianos dan testimonio de que estos diversos sentidos coexistieron hasta mediados del siglo segundo. El presente estudio identifica dos trayectorias presentes en dichos escritos y propone una explicación de los significados que la palabra “evangelio” adquirió en ellos, observando que estos dos significados surgieron en dos contextos diversos (la tierra de Israel y la Diáspora), que determinaron la comprensión de esta palabra clave del sociolecto cristiano.

PALABRAS CLAVE: Evangelio, orígenes del cristianismo, contexto social, sociolecto cristiano.

ABSTRACT: The study of the term “Gospel” (Greek: *euaggelion*) has been conducted in the framework of a diachronic model that has prevented to perceive clearly the various meanings that the first followers of Jesus gave to this word. However, the early Christian writings testify that these different meanings coexisted until the mid-second century. This study identifies two trajectories reflected in these writings and proposes an explanation of the meanings that the word “Gospel” acquired in them noting that they arose in a different context (the Land of Israel and the Diaspora), which determined the understanding of this keyword of the Christian sociolect.

KEYWORDS: Gospel, Christian Origins, Social Context, Christian Sociolect.

I. UN TÉRMINO IDENTITARIO

“Evangelio” es, probablemente, una de las palabras más distintivas y características del vocabulario cristiano¹. Desde los inicios del cristianismo hasta nuestros días se utiliza corrientemente para designar la buena noticia que constituye el núcleo del mensaje de Jesús. Ahora bien, la familiaridad que genera este uso habitual puede ocultar los matices que esta palabra tenía para los primeros cristianos. En el contexto en que ellos vivían, la palabra “evangelio” no se usaba con tanta frecuencia como hoy, y además tenía un significado diferente al que tiene para nosotros. Fueron ellos quienes, con el uso frecuente, hicieron de esta palabra un término clave del lenguaje cristiano.

Ciertamente, el término existía y era utilizado tanto en contexto judío como en el mundo helenístico. En el contexto judío existía el verbo *biser* (anunciar buenas noticias) que *Septuaginta*, la traducción griega de las Escrituras de Israel, había traducido por *euaggelizesthai*, sobre todo en algunos pasajes del profeta Isaías que hablan de la acción liberadora de Dios con respecto a su pueblo (Is 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1). En el mundo helenístico, por el contrario, el término se empleaba en plural (*euaggelia*), y se usaba sobre todo en el contexto de la propaganda oficial, que desde tiempos de Augusto estaba estrechamente vinculada al culto al emperador².

Los primeros cristianos tomaron prestado este término conocido, pero lo redefinieron completamente dándole un nuevo sentido que no se encontraba ni en las escrituras judías ni en la teología imperial. Con respecto a las escrituras judías, insistieron en el hecho de que en Jesús se había cumplido lo anunciado por Isaías. En relación a la propaganda imperial, resaltaron que para ellos el evangelio no era la buena noticia de la iniciativa divina manifestada en el dominio (*imperium*) del César, sino

¹ Este artículo es una versión revisada del trabajo que fue publicado originalmente en la *Revue Théologique de Louvain* 45 (2014) 481-501.

² El trasfondo del uso no cristiano del término fue ya estudiado por FRIEDRICH, Gerhard, “*Euaggelizomai*, ‘evangelio’”, en KITTEL, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II*, Kohlhammer, Stuttgart 1935, 719-722. Sus observaciones, sin embargo, han sido precisadas en trabajos más recientes como el de STANTON, Graham, *Jesús y el evangelio*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2004, 53-64, que subraya la importancia de su uso en la literatura judía de lengua griega (Filón, *Legat.* 99; 231; Flavio Josefo, *Ant.* 18, 261-309), y sobre todo en la inscripción hallada en Priene y otras cuatro ciudades. Sobre esta inscripción y su relación con el uso cristiano del término, véase: EVANS, Craig, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel”, en *Journal of Graeco-Roman Christianity and Judaism* 1 (2000) 67-81.

la intervención definitiva de Dios en Jesús, el Mesías³. De este modo, dieron un sentido nuevo a este término ya conocido y lo incorporaron a su “idiolecto”, es decir, al lenguaje que compartían y que reforzaba su identidad común. El término “evangelio” se convirtió así para ellos en un término identitario⁴.

Conscientes de la importancia de esta palabra, tanto los historiadores del cristianismo como los estudiosos de la Biblia han querido comprender por qué los primeros cristianos la incorporaron a su vocabulario particular y cuál era el sentido que tenía para ellos. En los últimos años, particularmente, han intentado responder a tres preguntas: ¿Cuál era el sentido que los creyentes en Jesús dieron a este término? ¿Utilizó Jesús mismo este término para designar su mensaje? ¿Cómo se relacionan los diferentes sentidos del término “evangelio” que encontramos en los primeros escritos cristianos?

La primera pregunta tiene relación con el hecho de que los más antiguos relatos sobre Jesús recibieran a mediados del siglo II el nombre de “evangelios”. El problema consiste en saber si esta palabra tenía ya tal sentido cuando Marcos la utilizó para introducir su relato sobre Jesús (Mc 1,1). La investigación ha aclarado que los primeros discípulos de Jesús utilizaron esta palabra para referirse al mensaje oral que habían recibido y que transmitían (1Cor 15,1-5). Solamente después de la composición de los evangelios, muy probablemente hacia mediados del siglo II, el sustantivo “evangelio” comenzó a utilizarse para designar los evangelios escritos⁵. Fue entonces cuando empezó a ponerse títulos a las diferentes copias que se hacían de los distintos relatos para distinguirlos, y

³ Tal vez por esta razón los primeros cristianos utilizaron la palabra solo en singular hasta mediados del siglo II, cuando comenzó a designar los evangelios escritos; véase: STANTON, *Jesús y el evangelio*, 51.

⁴ La sociolingüística designa este lenguaje compartido por los miembros de un mismo grupo con el término “sociolecto”, subrayando que el vocabulario característico del mismo procede del lenguaje común y que, por tanto, puede ser comprendido por los de fuera, aunque no en el sentido particular que tiene para los miembros del grupo. STANTON, *Jesús y el evangelio*, 87-92, menciona otros términos que siguieron un proceso similar: *logos, charis*, etc.

⁵ La tesis de KÖSTER, Helmut, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press, Harrisburg 1990, 35-37, según la cual los evangelios habrían recibido este nombre en el contexto de la polémica provocada por Marción al identificar el “evangelio” con el relato de Lucas, ha sido revisada por STANTON, *Jesús y el evangelio*, 92-100, quien atribuye este cambio a Mateo, y por KELHOFER, James, “‘How Soon a Book’ Revisited: *Euaggelion* as a Reference to ‘Gospel’ Materials in the First Half of the Second Century”, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 95 (2004) 1-34, que la sitúa después de la composición de Mateo, pero antes de la *Didajé* y de la *Segunda carta de Clemente*.

cuando encontramos en Justino el primer uso del término “evangelios” (en plural), para designar las “memorias de los apóstoles”⁶.

La segunda pregunta evoca una cuestión más amplia relacionada con el sentido cristiano del término. El punto de partida, en este caso, es el empleo tan frecuente que hace Pablo en sus cartas del sustantivo “evangelio” y del verbo “evangelizar”. Este uso es muy llamativo, sobre todo si lo comparamos con el empleo mucho más modesto que hacen los evangelios. Tal contraste, y el hecho de que la mayoría de las menciones de los evangelios sean consideradas como redaccionales, han hecho pensar que Pablo y sus comunidades fueron los primeros en utilizar esta palabra en un sentido nuevo. Sin embargo, un estudio más detallado de la tradición evangélica, particularmente del uso que Jesús hizo de algunos pasajes de Isaías, ha convencido a la mayoría de los estudiosos de que Jesús utilizó muy probablemente el verbo “evangelizar” en su predicación, y, por tanto, que el uso cristiano del término se remonta, en última instancia, hasta él⁷.

Finalmente, la tercera pregunta surge al constatar que el sustantivo “evangelio”, al igual que el verbo “evangelizar”, tienen a menudo sentidos diferentes. En la mayor parte de los casos, el contenido del “evangelio” es Jesús, sobre todo su muerte y resurrección. El “evangelio”, en este caso, es la buena noticia *sobre* Jesús. Pero en otros casos, menos numerosos ciertamente, pero no menos importantes, el contenido del “evangelio” es el mensaje *de* Jesús. En estos otros textos, el “evangelio” no es la buena noticia *sobre* Jesús, sino la buena noticia *de* Jesús, es decir, la buena noticia que Jesús anuncia. En el Nuevo Testamento, la primera acepción se encuentra, sobre todo, en las cartas de Pablo, pero también en el Evangelio según Marcos (el sustantivo) y en el Evangelio según Lucas (el verbo). La segunda acepción se encuentra, sobre todo, en el Evangelio según Mateo, pero también en el Evangelio según Marcos (el sustantivo, en ambos casos) y en el Evangelio según Lucas (el verbo).

Los exegetas han intentado relacionar estas dos acepciones del término “evangelio” con ayuda de un modelo diacrónico que presupone una evolución. Han intentado explicar así, por ejemplo, cómo se pasó del

⁶ Sobre los títulos de los evangelios, véase: HENGEL, Martin, “The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark”, en IDEM, *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, 64-84. Sobre Justino: KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, 40-43.

⁷ FRIEDRICH, Gerhard, “*Euaggelizomai, euaggelion*”, 715-16 y 725-726, se planteó ya esta cuestión. Sin embargo, ha sido STANTON, *Jesús y el evangelio*, 35-45, quien ha presentado la argumentación más convincente mostrando que Jesús entendió probablemente su propia misión a partir de Is 61,1.

anuncio de la buena noticia *de* Jesús, es decir, del evangelio anunciado por Jesús, a la buena noticia *sobre* Jesús, es decir, al evangelio anunciado por sus discípulos después de su resurrección⁸.

Ahora bien, esta forma de explicar los diversos sentidos que la palabra “evangelio” tenía para los primeros cristianos no toma en cuenta los elementos contextuales que pudieron determinar tal diversidad. Por ello, en este trabajo quisiera considerar algunos factores de tipo regional y cultural que pudieron afectar a la definición de estos dos términos en los orígenes del cristianismo. De esta forma espero poner de manifiesto la riqueza que supone el uso de estas palabras, mostrando que pudieron haber tenido diversos sentidos en la misma época, y que el diálogo con los diversos contextos culturales pudo haber afectado de manera decisiva a la definición de estos términos identitarios.

La comparación entre el Evangelio según Mateo y el Evangelio según Marcos puede ser un buen punto de partida para esta investigación por diversas razones. En primer lugar, porque son los dos únicos evangelios que utilizan el sustantivo “evangelio”. Pero, ante todo, porque es en ellos donde encontramos el contraste más evidente entre los dos sentidos ya mencionados. En todo caso, para comprender adecuadamente el origen y el sentido de este término será necesario ampliar la búsqueda teniendo en cuenta también el uso que hacen de él otros textos canónicos y no canónicos hasta mediados del siglo II, que fue cuando comenzó a ser utilizado para designar los “libros sobre Jesús”⁹.

II. “EVANGELIO” EN LOS RELATOS DE MARCOS Y DE MATEO

En su conocida monografía sobre la redacción del Evangelio según Marcos, Willi Marxen compara minuciosamente el uso que se hace del término “evangelio” en los Evangelios según Marcos y según Mateo. Su análisis, explícitamente diacrónico, trata de subrayar dos hechos. En pri-

⁸ BURROWS, Millar, “The Origin of the Term ‘Gospel’”, en *Journal of Biblical Literature* 44 (1925) 32-33 planteó ya esta cuestión al observar la diferencia entre el uso que Jesús hace de este término en los evangelios y el que hace Pablo en sus cartas. Desde el punto de vista redaccional, MARXEN, Willi, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981, 131-134, observó la diferencia entre la perspectiva de Marcos y la de Mateo. Pero tanto Burrows como Marxen intentaron explicar estas diferencias en un marco de comprensión diacrónico.

⁹ Tomo esta expresión genérica para designar los diversos tipos de evangelios de HURTADO, Larry, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, 301-398.

mer lugar, que fue Marcos quien introdujo este término en su relato sobre Jesús y, en consecuencia, que dicho término no proviene de la tradición. Y en segundo lugar, que las modificaciones introducidas por Mateo se explican por la nueva situación que vivían sus destinatarios¹⁰. El análisis de Marxen ha influido mucho en los estudios posteriores, los cuales, al aceptar este enfoque diacrónico, consideran secundaria la comprensión mateana del término “evangelio”.

En este estudio me propongo adoptar un enfoque diferente. Sugiero que para comprender cómo entienden cada uno de los dos relatos el término evangelio es necesario leerlos como relatos independientes. Solo en un segundo momento será útil incorporar el análisis diacrónico para explicar los motivos de algunas diferencias. Este enfoque nos llevará inevitablemente a preguntarnos por qué estos dos evangelios dan a dicho término un sentido tan diferente.

1. “Evangelio” en el relato de Marcos

En el relato de Marcos, el término “evangelio” ocupa un lugar importante. El narrador lo usa en el *incipit* de su obra con una solemnidad remarcable. En esta primera mención (Mc 1,1), “evangelio” designa la buena noticia sobre Jesús que va a ser contada: una buena noticia cuyo comienzo (Mc 1,4-15) corresponde, según el narrador, a lo que había sido anunciado por el profeta Isaías (Mc 1,2-3)¹¹. Esta comprensión del “evangelio” representa el punto de vista que el narrador propone como clave de lectura del relato.

La segunda vez que aparece el término es también el narrador quien lo enuncia. Pero en esta segunda mención “evangelio” parece tener otro sentido. No se trata ya del “evangelio de Jesús”, sino del “evangelio de Dios” que Jesús anuncia. El narrador distingue bien estas dos acepciones del término “evangelio”. El argumento de su relato, es decir, de la historia que va a contar es “el evangelio de Jesús”. El evangelio de Dios anunciado por Jesús forma parte de esta historia y, en consecuencia, pertenece al “evangelio de Jesús”. Según el narrador, por tanto, el “evangelio de

¹⁰ MARXEN, *El evangelista Marcos*, 111-143.

¹¹ La cita, de hecho, incorpora frases que proceden de tres textos diferentes; véase: MARCUS, Joel, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, T. & T. Clark, Edinburg 1992, 12-22. Por otro lado, GUELICH, Robert, “The Beginning of the Gospel, Mark 1.1-15”, en *Biblical Review* 27 (1982) 5-15, 6-8, ha mostrado de forma convincente que la cita de Mc 1,2-3 está vinculada a Mc 1,1.

Jesús” incluye la buena noticia de la venida del reinado de Dios anunciado por Jesús, pero va más allá de este anuncio, porque su contenido es Jesús mismo¹².

Después de estas dos menciones iniciales, el término “evangelio” aparece en el relato siempre en boca de Jesús y siempre sin modificadores. Los lectores conocen ya su sentido y, por esta razón, Jesús puede hablar de “el evangelio” sin más. Esta forma de hablar muestra que el sentido de la palabra en el relato de Marcos es el que el narrador ha revelado al lector al comienzo de la narración. De hecho, en los cinco casos en los que Jesús habla del evangelio, esta palabra está siempre estrechamente relacionada con él, confirmando así que se trata del “evangelio de Jesús”.

Solamente en el primero de estos casos la proximidad de la referencia al “evangelio de Dios” (Mc 1,14) podría sugerir que la invitación de Jesús a “creer en el evangelio” (Mc 1,15) es una invitación a creer en la venida inminente del reinado de Dios. Sin embargo, conviene observar que Jesús habla de “el evangelio” en sentido absoluto, y no de la buena noticia que acaba de proclamar, la cual también forma parte de “el evangelio (de Jesús)”.

Las otras cuatro menciones de “el evangelio” confirman esta interpretación. Dos de ellas, formuladas con las mismas palabras, se encuentran en las instrucciones que Jesús dirige a sus discípulos en el contexto de los anuncios de la pasión (Mc 8,35; 10,29). Ambas aluden a los sufrimientos y los sacrificios que tendrán que soportar por su causa y por el evangelio, identificando así “el evangelio” con Jesús.

Las dos últimas se encuentran al final del relato y se refieren al anuncio del evangelio. En la primera de ellas (Mc 13,10), este anuncio está relacionado con la comparecencia de los discípulos ante gobernadores y reyes “a causa de mí”, vinculando así de nuevo el evangelio con Jesús. En la segunda, situada en la escena de la unción en Betania (Mc 14,9), que es la clave hermenéutica de relato de la pasión, Jesús asegura a sus discípulos que el gesto realizado por la mujer será recordado allí donde se anuncie “el evangelio”. Ahora bien, el hecho de ungir a Jesús en la cabeza anticipando su sepultura revela que ella ha comprendido mejor que todos los demás actores del relato el sentido del mesianismo

¹² FOCANT, Camille, *L'Évangile selon Marc* (=Commentaire Biblique: Nouveau Testament 2), Du Cerf, Paris 2004, 54, observa bien esta diferencia. Habría que añadir que, al hacer esta distinción, el narrador revela una cierta conciencia histórica, pues sabe que Jesús había anunciado la venida del reinado de Dios y que había comprendido este anuncio como una buena noticia (véase: Mt 11,5; par. Lc 7,27).

de Jesús. Por esta razón su gesto será recordado allí donde se anuncie el evangelio¹³.

En el relato de Marcos, por tanto, “el evangelio” es, ante todo, la buena noticia *sobre* Jesús. Esta buena noticia se expresa en la historia que cuenta: una historia cuyo comienzo corresponde a lo anunciado por el profeta Isaías, y cuya finalidad es revelar el mesianismo de Jesús. Para él, a fin de cuentas, el evangelio es Jesús.

2. “Evangelio” en el relato de Mateo

En el Evangelio según Mateo, el término “evangelio” tiene un significado muy diferente. A diferencia de Marcos, Mateo no entiende su relato como un “evangelio”, ni siquiera su comienzo, al que da el título de “libro del nacimiento”, o genealogía (Mt 1,1). Para él, el término “evangelio” define un aspecto muy específico de la actividad de Jesús que sus discípulos deberán continuar realizando hasta su segunda venida.

La palabra “evangelio” aparece, de hecho, por primera vez en un sumario de la actividad de Jesús. Esta actividad se describe con tres verbos: él *enseñaba* en sus sinagogas, *anunciaba* el evangelio del reino y *curaba* las enfermedades (Mt 4,23). Al igual que en el relato de Marcos, es el narrador quien introduce la palabra. Y no solo en esta primera mención, sino también en la segunda, que se encuentra igualmente en un sumario (Mt 9,35). Ambos sumarios tienen la función de orientar la lectura de la primera parte del relato mateo. No en vano están situados al comienzo y al final de la actividad inicial de Jesús, que Mateo ha ordenado cuidadosamente, colocando primero el anuncio de Jesús sobre la venida del reino (Mt 4,17), y luego su enseñanza (Mt 5-7) y sus curaciones (Mt 9-9).

Como ya hemos visto en el relato de Marcos, la voz del narrador expresa el punto de vista normativo desde el que debe leerse el relato. Pero en este caso, el punto de vista que el narrador propone es muy diferente. En el Evangelio de Mateo, en efecto, ya no se trata ni del “evangelio de Jesús”, ni del “evangelio de Dios”, sino del “evangelio del reino”, cuyo anuncio es, para Mateo, solo una parte de la actividad de Jesús. De

¹³ Marcos ha otorgado a este episodio una gran importancia. El gesto de la mujer, que unge a Jesús en la cabeza, como hacían los antiguos profetas con los reyes, expresa el sentido del mesianismo de Jesús, pues esta unción se hace “para la sepultura”; véase: GUIJARRO, Santiago – RODRÍGUEZ, Ana, “La unción “mesiánica” de Jesús (Mc 14,3-9)”, en *Salmanticensis* 60 (2013) 43-66.

esta forma, el narrador orienta a los lectores sobre el sentido del término “evangelio” para que lo entiendan adecuadamente cuando lo encuentren de nuevo en su relato.

De hecho, lo encontrarán otras dos veces, ambas al final de su narración, exactamente en el mismo lugar en que se encuentran las dos últimas referencias de Marcos. La primera de ellas, situada en el discurso escatológico, habla del anuncio del evangelio al mundo entero como testimonio para todas las naciones (Mt 24,14). Mateo precisa que el contenido de este anuncio será “el evangelio del reino”, es decir, el evangelio del que el narrador ha hablado ya. Pero la terminología utilizada para describir a los destinatarios (“las naciones”, “los paganos”) evoca anticipadamente la escena del mandato misionero postpascual, cuando los discípulos serán enviados a “todas las naciones” (Mt 28,19). El evangelio del que Jesús habla aquí es el que sus discípulos anunciarán después de su muerte y resurrección. Este anuncio no será diferente al que proclamaron Juan Bautista, Jesús o los Doce (Mt 3,1-2; 4,17; 10,7)¹⁴. Al igual que ocurrió durante el ministerio de Jesús, la respuesta a este anuncio será el primer paso para hacerse discípulo suyo (Mt 4, 17-22; 28,19) y poder así recibir su enseñanza (Mt 5,1-2; 28,20)¹⁵.

La segunda y última mención de la palabra “evangelio” se encuentra en la escena de la unción de Betania (Mt 26,13). También aquí hay una alusión anticipada al mandato misionero, porque en ella se habla del momento en que el evangelio será anunciado en el mundo entero. Este

¹⁴ Mateo, como es sabido, subraya la continuidad entre estos tres anuncios haciendo que el mensaje anunciado por Juan, por Jesús y por los Doce sea exactamente el mismo.

¹⁵ Según MARXEN, *El evangelista Marcos*, 134, para Mateo el contenido del evangelio es la enseñanza de Jesús. DAVIES, William – ALLISON, Dale, *The Gospel according to Saint Matthew* (=The International Critical Commentary 1/1), T. & T. Clark, Edinburgh 1988, 247-250, piensan también que en el relato de Mateo es muy difícil distinguir entre la predicación de Jesús y su enseñanza. Por su parte, LUZ, Ulrich, *El evangelio según Mateo (Mt 1-7)*, Sígueme, Salamanca³ 2010, 301-305, confirma esta interpretación con argumentos convincentes. Según él, el reinado de Dios, que es el contenido de la proclamación de Jesús, es un tema recurrente en su enseñanza, mientras que en el envío postpascual, al que aluden Mt 24,14 y 26,13, Jesús habla de enseñanza y no de anuncio. Sin embargo, en mi opinión, habría que tomar en serio el hecho de que el narrador distinga claramente los tres tipos de acciones que caracterizan la actividad de Jesús, pues es en ese contexto donde él habla del “evangelio”. Las dos primeras menciones de este término pueden y deben ser comprendidas del mismo modo: como el contenido del anuncio de Jesús. De hecho, la alusión proléptica al envío misionero postpascual confirma esta interpretación. En dicho envío, en efecto, el verbo *matheteuo* (hacer discípulos) precede al verbo *didasko* (enseñar), de la misma forma que el anuncio de Jesús y la vocación de los primeros discípulos preceden a su enseñanza en el relato de Mateo (Mt 4,17-20; 5,1-7,28).

evangelio es aquel del que el narrador y Jesús han hablado ya, y por eso Mateo se refiere a él como “este evangelio”.

Así pues, en el Evangelio según Mateo, el término “evangelio” designa la buena noticia del reino anunciada por Jesús. Pero este anuncio es solo una parte de su actividad, que sus discípulos deberán continuar después de su muerte. Dicho de otra forma, el evangelio no es para Mateo la buena noticia *sobre* Jesús, sino la buena noticia del reino anunciada por él, es decir, la buena noticia *de* Jesús.

3. Dos formas diferentes de entender el “evangelio”

Un análisis sincrónico del término “evangelio” en los relatos de Marcos y de Mateo pone de manifiesto, como acabamos de ver, que ambos dan a esta palabra un sentido muy diferente. En un estudio diacrónico, esta diferencia no se aprecia con tanta claridad, porque el principal objetivo de este tipo de estudio es explicar las modificaciones que cada uno de los evangelistas introdujo sobre la tradición¹⁶. Los análisis que adoptan esta perspectiva se centran en explicar por qué Mateo ha suprimido cinco de las siete referencias de Marcos (Mc 1,1. 14. 15; 8,35; 10,29); por qué ha modificado sustancialmente otras dos (Mc 13,10 par. Mt 24,14; Mc 14,9 par. Mt 26,13); o por qué ha añadido dicho término en dos pasajes propios (Mt 4,23; 9,35).

A partir de este análisis se llega a la conclusión de que tales cambios se deben a que Mateo tenía una comprensión peculiar del evangelio, o a que en tiempos de Mateo esta palabra significaba algo diferente¹⁷. En todo caso, se considera que los cambios introducidos por Mateo suponen una evolución, una novedad con respecto a Marcos, y que, por tanto, reflejan las preocupaciones de una época posterior. Por esta razón, cuando se estudia desde esta perspectiva, la visión de Mateo apenas tiene interés para identificar el sentido originario del término evangelio.

¹⁶ MARXEN, *El evangelista Marcos*, 134, reconoce que está básicamente de acuerdo con esta afirmación de Dibelius: “El anuncio de salvación se denomina ‘evangelio’ y, en este sentido, los cristianos no distinguen entre la predicación de Jesús y la predicación sobre Jesús” (DIBELIUS, Martin, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984, 252).

¹⁷ A la primera conclusión llega KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, 12: “The very distinctive understanding of the ‘gospel’ in Matthew may be the reason for his omission of the term in many of the Markan passages”. La segunda, resume el resultado del análisis de MARXEN, Willi, *El evangelista Marcos*: “Se puede sospechar que en su tiempo ‘evangelio’ significaba algo distinto de lo que por ‘evangelio’ entendería Marcos” (134).

El análisis redaccional, por su misma naturaleza, utiliza un esquema de comprensión cronológico que se fija ante todo en la evolución. Sin embargo, si además de esta coordenada temporal (diacrónica), se tiene en cuenta la coordenada espacial (sincrónica) y se considera la posibilidad de que los primeros discípulos de Jesús entendieran esta palabra de forma diversa en los diversos contextos culturales en que vivieron, entonces las diferencias entre ellos se pueden explicar de otra forma.

III. “EVANGELIO” EN PERSPECTIVA REGIONAL

La tesis de este estudio es que la diferencia que hemos observado en la concepción que Mateo y Marcos tienen del término “evangelio” se explica, en parte, por la vinculación de ambos relatos a dos contextos vitales diferentes. Para validar esta afirmación es necesario mostrar, en primer lugar, que la comprensión que cada uno de ellos tiene del “evangelio” era compartida por otros grupos de discípulos de Jesús, lo cual implica mostrar que ambas formas de entender el término “evangelio” se hallan presentes en otros escritos protocristianos.

La concepción marquiiana del evangelio es la que aparece más frecuentemente en los textos que han llegado hasta nosotros. Estos textos, que tuvieron una gran difusión y ejercieron un notable influjo, entienden el “evangelio” como la buena noticia *sobre* Jesús. Los más importantes datan de periodos sucesivos, lo cual revela que esta forma de entender el evangelio tuvo una notable continuidad. Estos textos, en efecto, describen una trayectoria que comienza con las cartas de Pablo y continúa con las cartas deuteropaulinas y las cartas de Ignacio de Antioquía.

En el corpus paulino tanto el sustantivo “evangelio”, como el verbo “evangelizar”, aparecen con llamativa frecuencia. Excepto en las contadas ocasiones en las que se refiere al mensaje de otros misioneros (Gal 1,6: “otro evangelio”; Gal 2,7: “el evangelio de la circuncisión”), el término designa el mensaje que Pablo y los demás apóstoles predicaban (1Cor 15,11). El contenido de dicho mensaje es siempre la buena noticia acerca de Jesucristo; una buena noticia que ellos han recibido y transmiten. Estos rasgos aparecen con claridad en los pasajes en los que Pablo identifica el “evangelio” con las fórmulas de fe tradicionales¹⁸:

¹⁸ Véase: SPALLEK, Andrew, “The Origin and Meaning of *euaggelion* in the Pauline Corpus”, en *Concordia Theological Quarterly* 57 (1993) 182-187; y STANTON, *Jesús y el evangelio*, 67-83.

“Os recuerdo, hermanos, el “evangelio” que os anuncié como buena noticia: Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Pedro y después a los Doce...” (1Cor 15, 1. 3b-5).

«...el evangelio de Dios, que había anunciado de antemano a sus profetas en las Escrituras santas acerca de su hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu por la resurrección de entre los muertos, Jesús Mesías, nuestro Señor” (Rom 1,1b-4).

En las cartas deuteropaulinas, el término “evangelio” tiene el mismo sentido y el mismo carácter tradicional:

“Acuérdate de Jesús Mesías, resucitado de entre los muertos, de la estirpe de David, según mi evangelio” (2Tim 2,8).

Y este mismo sentido lo encontramos en las cartas que Ignacio de Antioquía dirige a las comunidades de Asia Menor de camino hacia Roma:

“Pero el evangelio tiene algo de especial: la venida del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su pasión y su resurrección” (*Filad* 9,2)¹⁹.

“Conviene que os apartéis de esas personas y que no habléis de ellas, ni en privado ni en público, y que frecuentéis los profetas y, sobre todo, el evangelio, en el cual se nos muestra la pasión y se cumple la resurrección” (*Smir* 7,2).

Como la investigación precedente ha señalado de forma unánime, en todos estos escritos de la tradición paulina el “evangelio” es, como en Marcos, la buena noticia acerca de Jesús²⁰.

Debido a la importancia que muy pronto adquirió la tradición paulina, esta forma de entender el “evangelio” se difundió enormemente y se convirtió en la visión mayoritaria. Sin embargo, el análisis que hemos realizado más arriba del Evangelio según Mateo pone de manifiesto que esta no era la única forma de entender el sentido del término durante la segunda generación de discípulos. Mateo representa otra trayectoria mucho menos visible en los textos antiguos y también en la investigación

¹⁹ La traducción de los pasajes de Ignacio y de la *Didajé* toma como referencia el texto griego de una edición de: KIRSOPP LAKE (ed.), *Apostolic Fathers I* (The Loeb Classical Library 24), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1977. Véase también: *Filad* 5,1 ; 8,2; *Smir* 5,1-2.

²⁰ KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, 4-9.

reciente, que ha considerado de hecho la tradición paulina como la única relevante²¹.

De hecho, el término “evangelio” entendido como buena noticia *de* Jesús se encuentra en varios textos relacionados entre sí, de modo que también en este caso podemos hablar de una trayectoria. En la *Didajé*, una instrucción de tipo catequético que es posterior al Evangelio según Mateo, puede leerse:

“No recéis como los hipócritas, sino como el Señor os ha ordenado en el evangelio” (*Did* 8,2).

“Con respecto a los apóstoles y los profetas actuad según el precepto del evangelio” (*Did* 11,3).

“Reprendeos los unos a los otros, no con cólera, sino con paz, tal como se prescribe en el evangelio... En vuestras oraciones, vuestras limosnas y todas vuestras acciones, actuad tal como se prescribe en el evangelio de nuestro Señor” (*Did* 15,3-4).

Estas menciones del término “evangelio” suelen discutirse cuando se trata de aclarar en qué momento dicho término comenzó a designar los evangelios escritos, porque en estos pasajes parece aludirse ya a un texto fijado²². Sin embargo, el dato que ahora nos interesa observar es que en estos pasajes el término “evangelio” se refiere, lo mismo que en Mateo, a las enseñanzas de Jesús.

Esta trayectoria en la que se inscriben Mateo y *Didajé* tiene un antecedente importante en el “Documento Q”, la fuente de la que Mateo y Lucas tomaron muchos de los dichos de Jesús que incorporaron a sus respectivos evangelios. Una de las escenas que contenía dicho documento es especialmente significativa en este sentido. Cuando los enviados del Bautista, le preguntan a Jesús si él es el que tenía que venir, este les responde:

“Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos recobran la vista, los tullidos andan derechos, los leprosos son purificados y los sordos oyen, los muertos resucitan, y la buena noticia se anuncia a los pobres” (Mt 11,4-5; par Lc 7,22)²³.

²¹ Un ejemplo elocuente de esta orientación es el magnífico estudio de Stanton que he citado ya varias veces. En la síntesis que hace de él PAHL, Michel, “The ‘Gospel’ and the ‘Word’. Exploring Some Early Christian Patterns”, en *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2006) 211-214, se da por supuesto que esta trayectoria era la única y que la visión de Mateo supone una evolución con respecto a Marcos.

²² Ver nota 5.

²³ En este caso, la formulación de Mateo y la de Lucas coinciden y, por tanto, no es necesario recurrir aquí a reconstrucción hipotética del texto de Q. En todo caso, véase:

Aquí Jesús no utiliza el sustantivo “evangelio”, pero sí el verbo “evangelizar”. En su respuesta, de hecho, combina varias alusiones a textos del profeta Isaías que se refieren a los tiempos mesiánicos (Is 26,19; 29,18; 35,5-6), añadiendo al final una clara referencia a Is 61,1, donde se describe la misión del profeta. Esta frase final llama poderosamente la atención, no solo porque rompe la secuencia de la enumeración anterior, que terminaría lógicamente con la resurrección de los muertos, sino también porque interpreta mesiánicamente un texto que en su origen no se refería a los tiempos mesiánicos.

Esta vinculación entre los signos de los tiempos mesiánicos y el anuncio de la buena noticia a los pobres no es, sin embargo, el resultado de un añadido posterior, pues se encuentra ya en un fragmento hallado en Qumrán donde se puede leer una enumeración muy parecida en referencia al Mesías. De él se dice, en efecto, que: “curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes” (4Q521)²⁴, lo cual revela que Is 61 era interpretado mesiánicamente en tiempos de Jesús²⁵. En todo caso, es evidente que en Q el verbo “evangelizar” se refería, como en Mateo y en *Didajé*, al mensaje anunciado por Jesús.

Así pues, además de la tradición representada por Marcos, en la que el “evangelio” se entendía como la buena noticia *sobre* Jesús, es posible identificar otra tradición en la que el “evangelio” se entendía como la buena noticia *de* Jesús²⁶. Esto significa que la comprensión mateana del “evangelio” no deriva de Marcos, ni es el reflejo de la nueva situación que vivían sus destinatarios, tal como afirman los estudios redaccionales. Se trata, más bien, de una tradición independiente, que tiene un antecedente en el “Documento Q”, y una continuación en la *Didajé*.

Tenemos así dos trayectorias paralelas. La primera de ellas aparece en una serie de escritos (cartas de Pablo, el Evangelio según Marcos, las cartas deuteropaulinas y las cartas de Ignacio) que pueden localizarse,

ROBINSON, James, ET AL., *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Leuven 2000, *ad locum*.

²⁴ Trad.: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1992, 410; PUECH, Emile, “Une apocalypse messianique (4Q521)”, en *Revue de Qumran* 15 (1992) 485-594.

²⁵ STANTON, *Jesús y el evangelio*, 35-42. Sobre Is 61 en Q, véase: TUCKETT, Christopher, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh, T & T Clark, 1996, 221-239.

²⁶ A propósito de la relación entre el “Documento Q” y Mateo, LUZ, Ulrich, “Matthew and Q”, hace esta interesante observación: “The Tradents of Q and Matthew’s community are in historical continuity. This corresponds to the fact that Matthew’s version of Q-Matt is relatively close to the basic material of the Source, and is Jewish Christian in character, as are both Q itself and Matthew’s Gospel” (53).

desde un punto de vista social y geográfico, en la diáspora, pues todos ellos se dirigen a personas que vivían fuera de la tierra de Israel en un contexto vital dominado por la cultura helenística²⁷. Sin embargo, los escritos en los que aparece la segunda acepción (el “Documento Q”, el Evangelio según Mateo y la *Didajé*) reflejan un contexto más judío y están vinculados geográficamente a la tierra de Israel²⁸.

La identificación de estas dos acepciones del término “evangelio” evoca un enigmático pasaje de la Carta a los Gálatas, en el que se habla del “evangelio de la incircuncisión” y del “evangelio de la circuncisión” (Gál 2, 7)²⁹. Se trata, en efecto, de una afirmación enigmática, porque el mismo Pablo insiste en la misma carta que solo existe un evangelio (Gál 1, 7). Este es, de hecho, el único lugar de las cartas en que se habla de dos evangelios que definen dos apostolados: el de Pedro, dirigido a “la circuncisión”, y el de Pablo, dirigido a “los gentiles” (Gál 2, 8). Este pasaje es especialmente interesante para nuestro propósito porque, además de distinguir entre dos evangelios, relaciona cada uno de ellos con uno de los contextos culturales que hemos identificado en los textos estudiados.

Ahora bien, a la hora de establecer una relación entre este pasaje y la localización geográfica y social de las dos formas de entender el “evangelio” antes mencionadas, es necesario tener presente que estos dos versículos (Gál 2, 7b-8) poseen una serie de peculiaridades que solo aparecen aquí en las cartas auténticas de Pablo, lo cual ha llevado a algunos a poner en duda su origen paulino³⁰. En la investigación reciente se han propuesto dos explicaciones de este hecho: o bien Pablo cita aquí algunos

²⁷ Las cartas de Pablo, como es sabido, se dirigen a las comunidades fundadas por él en Asia Menor y en las ciudades costeras del Egeo, y a la comunidad de Roma. Las cartas deuteropaulinas y las cartas de Ignacio se dirigen a estas mismas comunidades. Por su parte, el Evangelio de Marcos, aunque fue probablemente compuesto en la región siropalestinese, se dirige a un grupo de comunidades que vivían en un entorno helenístico; véase: FOCANT, *L'Évangile*, 34-37.

²⁸ Aunque la localización precisa de Q es discutida, todas las hipótesis la sitúan en la región siropalestinese: KLOPPENBORG, John, *Excavating Q*, Fortress Press, Minneapolis 2000. Sobre la relación entre Mateo y *Didajé*, véase: JEFFORD, Clayton, “The Milieu of Matthew, the Didache an, an Ignatius of Antioch: Agreements and Differences”, en VAN DER SANDT, Huub, *Matthew and Didache. Two Documents from the same Jewish-Christian Milieu?*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 39-42, el cual insiste en la diferencia de perspectiva que se aprecia entre estos dos escritos e Ignacio, a pesar de la vinculación de todos ellos con Antioquía. Esta diferencia se debe a que Ignacio no se dirige a las comunidades de Antioquía, sino a las de la diáspora.

²⁹ Agradezco al Prof. LEIF E. VAAGE la sugerencia de relacionar las dos trayectorias identificadas con esta alusión paulina a dos evangelios.

³⁰ Además de la mención de dos evangelios y de los misioneros paralelas, hablan a favor de esta hipótesis el nombre empleado para designar a Pedro (*Petros* en lugar de

términos del acuerdo alcanzado en Jerusalén; o bien se trata de una interpolación posterior³¹. En el primer caso, la diferencia reflejaría una distinción establecida en la asamblea de Jerusalén como consecuencia de la doble misión, mientras que en el segundo se trataría de una distinción establecida posteriormente³². En cualquiera de los dos casos, sin embargo, se trataría de una referencia no paulina a dos evangelios, que no solo confirma la existencia de dos formas de entender el “evangelio” y su anuncio, sino que las relaciona con contextos geográficos y sociales que coinciden básicamente con los que hemos identificado en el análisis precedente de algunos textos significativos en los que se menciona el término “evangelio”³³.

IV. “EVANGELIO” EN CONTEXTO

La distribución geográfica que hemos observado en los escritos antes mencionados no es casual. No se trata solo de dos contextos geográficos, sino de dos contextos sociales diferentes que determinan de forma decisiva la implantación y difusión en ellos del cristianismo naciente. El sustantivo “evangelio” y el verbo “evangelizar” pertenecían al vocabulario de la misión, pues se refieren al mensaje que los primeros discípulos de Jesús anunciaban. Tienen que ver, por tanto, con la difusión e implantación del nuevo grupo religioso formado por ellos.

Ahora bien, en sus inicios, el movimiento de Jesús se difundió en dos contextos sensiblemente diferentes que corresponden a las dos áreas geográficas ya mencionadas: la tierra de Israel y la diáspora. Este es un dato im-

Kephas, que Pablo utiliza siempre) y otras particularidades del vocabulario y el estilo de este pasaje; véase: WALKER, William, “Galatians 2:7b-8 as a Non-Pauline Interpolation”, en *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 568-587.

³¹ Véase: WALKER, “Galatians 2:7b-8”, 569-574; LEMONON, Jean Pierre, *L'Épître aux Galates* (=Commentaire Biblique: Nouveau Testament 9), Cerf, Paris 2008, 89-91; BRUCE, Frederick, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text*, Paternoster, Exeter 1982, 119-121.

³² La tesis de BARNIKOL, Ernst, “The Non-Pauline Origin of the Parallelism of the Apostles Peter and Paul: Galatians 2:7-8”, en *Journal of Higher Criticism* 44 (1998) 285-300 [original alemán 1931], asumida por WALKER, es que la inserción refleja la polémica antimarcionita.

³³ LEMONON, *L'Épître aux Galates*, 87, hace una descripción de los campos de misión mencionados en Gál 2, 8 y 2, 9 que coincide con la que más arriba hemos identificado, subrayando que se trata de una distribución desigual, pues Pedro y las columnas se habrían reservado la región siropalestina y las zonas de la diáspora donde el judaísmo estaba más presente, mientras que a Pablo y los suyos les habrían correspondido las regiones donde el judaísmo era minoritario o estaba del todo ausente.

portante para comprender por qué existe una diferencia regional tan acusada en la comprensión de unos términos tan importantes. Las ciencias sociales, que han estudiado los procesos de difusión e implantación de nuevos movimientos religiosos nos ofrecen algunas claves para comprender este fenómeno. Antes de recurrir a ellas, sin embargo, quisiera precisar los dos términos que he utilizado antes para designar ambos contextos.

El término “diáspora” que he utilizado para referirme al contexto en el que hay que situar los textos de la tradición paulina, incluye solo una parte de la compleja realidad que designa esta palabra. Había otra diáspora al oriente de la tierra de Israel, y también otras ciudades en la diáspora occidental que tenían importantes colonias judías. En las ciudades a las que se dirigen los escritos de la tradición paulina, sin embargo, la presencia judía era mucho más discreta y, en algunos casos, insignificante. Por su parte, la tierra de Israel, que era la patria de origen del movimiento cristiano, no solo incluye los territorios de Palestina, sino que se extiende hacia el norte hasta la ciudad de Antioquía, formando lo que Martin Hengel ha llamado la “Gran Judea”³⁴. En este territorio había una importante presencia de la cultura helenística, pero lo que define a esta región desde el punto de vista religioso y cultural es la fuerte implantación que tenía en ella el judaísmo.

Así pues, la principal diferencia entre estos dos contextos, desde el punto de vista religioso, era la implantación en ellos del judaísmo, pues mientras en la tierra de Israel los diversos grupos judíos tenían una implantación muy notable y ejercían un influjo determinante, en la diáspora esta implantación era mucho menor y su influjo no era tan determinante.

La sociología de la religión ha elaborado una tipología que ayuda a comprender cómo estas dos situaciones determinan la difusión de un nuevo movimiento religioso³⁵. En sus inicios, los nuevos movimientos religiosos suelen adoptar dos formas. En algunos casos, surgen como movimientos de renovación que se escinden de otros grupos religiosos ya existentes dentro de un contexto en que el grupo de origen sigue existiendo. En otros casos, sin embargo, comienzan como movimientos nuevos, sea porque no se han originado a partir de otro grupo religioso, o porque éste no tiene una presencia significativa en el nuevo contexto.

³⁴ HENGEL, Martin, “Ἰουδαία in the Geographical List of Acts 2:9-11 and Syria as ‘Greater Judea’”, en *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000) 161-180.

³⁵ Retomo en estos párrafos algunas de las reflexiones ya formuladas en GUIJARRO OPORTO, Santiago, “El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales”, en *Sal-manticensis* 57 (2010) 415-435, 424-429.

La sociología de la religión llama a los primeros “sectas” y a los segundos “cultos”. Desde el punto de vista sociológico, una secta puede definirse como “un movimiento separatista de renovación, que surge dentro de un sistema establecido y religiosamente definido con el que comparte una visión simbólica del mundo”. Por su parte, un culto “es un movimiento integrador, a menudo sincretista, que se importa eficazmente a otro sistema cultural religiosamente definido, con el que trata de sintetizar su novedosa visión simbólica del mundo”³⁶.

Los grupos de discípulos de Jesús que fueron surgiendo en la región siropalestinese encajan en la tipología de la secta, pues se habían escindido de otro grupo religioso, cuya visión del mundo compartían, para proponer una profunda renovación del mismo a partir de su adhesión a Jesús³⁷. Ahora bien, la principal preocupación de un movimiento religioso que se ha separado de otro con la intención de proponer una vivencia más radical o nueva, es definir y afirmar su propia identidad frente al grupo de origen. Por esa razón, los grupos que surgen en esta situación desarrollan estrategias de diferenciación y de autoafirmación con respecto a la religión de origen.

Por su parte, los grupos de discípulos nacidos en la diáspora tienen las características propias de un culto. El grupo religioso del que se habían escindido, es decir, el Judaísmo, no era mayoritario en su entorno. El panorama religioso del mundo en el que vivían era, de hecho, bastante plural, pues junto a las religiones tradicionales de cada región, que seguían siendo practicadas, en época relativamente reciente se habían implantado diversos cultos extranjeros de carácter místico y se había difundido el culto al emperador, que fue adquiriendo una importancia cada vez mayor³⁸. En este contexto, el reto que se presentaba a las comu-

³⁶ Tomo estas definiciones de WHITE, Michel, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2004, 170, quien ha aplicado esta terminología a los primeros grupos cristianos en un trabajo más extenso: WHITE, Michel, “Shifting Sectarian Boundaries in Early Christianity”, en *Bulletin of the John Rylands Library* 70 (1988) 7-24. Esta distinción fue propuesta por STARK, Rodney – SIMS BAINBRIDGE, William, “Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements” en *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979) 117-131; véanse especialmente pp. 124-126. Estos dos autores desarrollaron más tarde su visión de estas dos formas de movimiento religioso en: STARK, Rodney – SIMS BAINBRIDGE, William, *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Brunswick² 1996, 121-193.

³⁷ El surgimiento de este tipo de grupos es un fenómeno característico del judaísmo del segundo templo, como ha mostrado BAUMGARTEN, Albert, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997.

³⁸ Una síntesis de la situación religiosa del mundo grecorromano puede verse en: KLAUCK, Hans, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Fortress Press, Minneapolis 2000.

nidades cristianas no era la diferenciación con respecto al judaísmo, sino la asimilación al nuevo entorno.

Esta distinción es muy importante para comprender las estrategias que estos grupos desarrollaron respecto a la tradición sobre Jesús. Los que estaban asentados en la región siropalestinense, cuya principal preocupación era distinguirse del judaísmo mayoritario, tuvieron gran interés en conservar y transmitir las tradiciones sobre el Jesús terreno, sobre todo los dichos y anécdotas en los que aparecía como un maestro que había propuesto una nueva forma de interpretar y de vivir el judaísmo. Por esta razón, fue sobre todo en la región siropalestinense donde se conservó y se transmitió la tradición sobre Jesús que más tarde quedaría recogida en los evangelios. Esto explica que para ellos el “evangelio” fuera, ante todo, la buena noticia anunciada por Jesús.

Por su parte, los grupos de discípulos de la diáspora se afanaron por ser aceptados en un entorno religioso plural. Su estrategia fue, por tanto, la asimilación. Si querían que el mensaje que anunciaban fuera relevante para sus destinatarios, debían presentarse como una de las religiones que ellos conocían³⁹. Estas, a pesar de sus diferencias, compartían una concepción de la divinidad menos rígida que la del estricto monoteísmo judío. Los héroes eran fácilmente divinizados, lo mismo que los emperadores, y se aceptaban con agrado las divinidades y los cultos extranjeros. Por esta razón, en las cartas de Pablo, que reflejan este contexto, las noticias sobre el Jesús terreno son muy escasas, mientras que las afirmaciones sobre el Jesús glorificado son muy abundantes. Esto explica que para estos grupos el “evangelio” fuera, ante todo, la buena noticia sobre Jesús.

Así pues, la diferencia que hemos observado inicialmente en los Evangelios según Marcos y según Mateo, y más tarde en otros escritos, en cuanto a la forma de entender el término “evangelio”, así como el hecho de que ambas acepciones del término coexistieran dentro del naciente movimiento cristiano, puede explicarse, en parte, por los contextos en los que se utilizó esta palabra fundamental del sociolecto cristiano. Este hecho tiene un significado teológico que quisiera comentar brevemente como conclusión de este estudio.

³⁹ Este proceso de asimilación al entorno continuó de forma muy visible durante la segunda generación en el ámbito de las comunidades paulinas; véase: GUIJARRO OPORTO, Santiago, “Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana”, en *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39.

V. EL “EVANGELIO” COMPLETO

La principal conclusión de este estudio es que el término “evangelio”, una de las palabras claves del vocabulario elaborado por los primeros cristianos para definir su nueva identidad, fue entendido de forma diferente por los diversos grupos de discípulos de Jesús. Según el modelo evolucionista de la crítica redaccional, estos diversos sentidos corresponderían a dos momentos sucesivos: el del anuncio prepascual de Jesús, cuyo contenido era la llegada del reinado de Dios, y el del anuncio postpascual de sus discípulos, cuyo contenido sería el *kerygma* de su muerte y resurrección. Este modelo, sin embargo, no es capaz de explicar el hecho de que, incluso después de la Pascua las dos acepciones del término “evangelio” hayan coexistido.

La constatación de que la visión mateana del “evangelio” no es un desarrollo de la que su autor encontró en el relato de Marcos, sino más bien el reflejo de una comprensión genuina del término, que enlaza con una tradición anterior atestiguada en las tradiciones recogidas en el “Documento Q”, y con un desarrollo posterior atestiguado en la *Didaché*, ha puesto de manifiesto la existencia de una trayectoria paralela a la que representan los escritos de la tradición paulina. El evangelio *sobre* Jesús y el evangelio *de* Jesús coexistieron en una tensión creativa en los comienzos del cristianismo.

Este “mestizaje de sentidos” revela dos rasgos muy característicos del cristianismo naciente. Por un lado, su disposición para dialogar con los contextos en los que se integró, y por otro su capacidad para mantener, a pesar de las tensiones que ello provoca, una pluralidad inclusiva. El primer rasgo se percibe en actitudes fundamentales como la aceptación y transformación de las estructuras sociales, principalmente la casa, mientras que el segundo tiene su mejor expresión en la diversidad de los escritos que incorporó al canon de sus Escrituras. En el caso que nos ocupa, la disposición para dialogar con los diversos contextos dio como resultado dos formas de entender el término evangelio que eran significativas para los diversos destinatarios. Por su parte, la capacidad para mantener esta pluralidad inclusiva, hizo que no se perdieran los matices que ambas formas de entender el “evangelio” subrayaban.

Ahora bien, el hecho de que estas dos formas de entender el “evangelio” hayan coexistido entre los primeros grupos de discípulos de Jesús, y sigan coexistiendo en el canon, tiene un profundo significado. No se trata solo de un dato histórico, sino que es también un dato teológico que

previene contra cualquier comprensión sesgada o parcial del evangelio. Lo que el dato teológico subraya es que el evangelio *sobre* Jesús y el evangelio *de* Jesús son complementarios, y que, por tanto, no se puede anunciar el uno sin el otro. El evangelio *sobre* Jesús, es decir el anuncio gozoso de que él es el Hijo de Dios encarnado, que murió y resucitó por nosotros y que participa de la gloria del Padre, no está completo sin el evangelio *de* Jesús, es decir, sin el anuncio de la inminente llegada del reinado de Dios que transformará este mundo. Del mismo modo, tampoco el evangelio *de* Jesús está completo sin el evangelio *sobre* Jesús. La tentación de un evangelio parcial, en un sentido o en otro, está presente en la iglesia desde sus orígenes. Por eso, el hecho de que en los escritos del Nuevo Testamento haya quedado memoria de esta pluralidad inclusiva de los diversos sentidos del término “evangelio” es, sin duda, una advertencia saludable que invita a buscar, más allá de las preferencias y sensibilidades personales o de grupo, el evangelio completo.

La comprensión de Jesús en el documento Q. Un estudio de la expresión “el que ha de venir” (ὁ ἔρχομενος) y su función narrativa

JOSÉ COLINAS BLANCO

RESUMEN: El Documento Q, una de las fuentes fundamentales para la composición de los evangelios de Mateo y Lucas, pese a estar constituido en su mayor parte por material discursivo, tiene una clara orientación narrativa. La expresión “el que ha de venir” (ὁ ἔρχομενος) es nuclear para la conformación de una trama que da unidad a toda la composición. Es, además, capital para la caracterización de Jesús, protagonista indiscutible de la obra, presentándose como un título cristológico. El artículo estudia los orígenes de esta expresión, su disposición en el Documento Q, su función literaria y su significación teológica.

PALABRAS CLAVE: Biografía, Caracterización de personajes, Cristología, Documento Q, «El que ha de venir» (ὁ ἔρχομενος), Escatología, Hijo del hombre, Intriga narrativa.

ABSTRACT: Although it is mostly discursive, the *Document Q* –a primary source in the composition of Mathew and Luke– has a narrative orientation. The expression “the one who is to come” (ὁ ἔρχομενος) sits at the center of unifying plot. Furthermore, it is a title that characterizes Jesus, unquestionable main character in the composition, which, in turn, invests the expression with christological meaning. This article studies this expression’s origins, its setting within Q, its literary function and theological signification.

KEYWORDS: Biography, Characterization of Characters, Christology, Document Q, “the one who is to come” (ὁ ἔρχομενος), Eschatology, Narrative Intrigue, Son of Man.

La hipótesis de los dos documentos, bien fundamentada tras más de ciento cincuenta años de investigación, es la explicación más ampliamente difundida y aceptada entre los exégetas para la solución del llamado “problema sinóptico”¹. Tras este largo periodo de tiempo la consideración sobre Q, una de las dos fuentes usadas por Mateo y Lucas en la composición de sus obras, ha ido cambiando. Los primeros acercamientos estuvieron orientados a desvelar su relevancia como fuente evangélica; solo años más tarde pasó a ser valorada por sus propios contenidos. A finales del siglo XX este mismo enfoque ha llevado a que algunos investigadores audaces hayan emprendido la tarea de su reconstrucción cuyo intento más logrado hasta la fecha es la edición crítica publicada por el *International Q Project* a principios del siglo XXI².

Los estudios del norteamericano A. D. Jacobson han marcado un hito en los estudios sobre el Documento Q³. A partir de él han sido muchos los que lo han estudiado desde un punto de vista literario, fijándose en los distintos elementos que lo componen. El presente artículo, que quiero dedicar con mi más honda admiración y agradecimiento al fallecido profesor Senén Vidal del que tanto aprendí, ahonda en esta línea. Su objetivo es el estudio de la expresión “el que ha de venir” (ὁ ἐρχόμενος) que aparece en el Documento Q en tres ocasiones vinculada a Jesús (Q 3,16b; 7,19; 13,35)⁴. El análisis tratará de determinar su sentido en cada una de las perícopas donde se inserta y su lugar y finalidad en el conjunto de la trama narrativa.

El estudio se asienta en dos premisas que se exponen a continuación. La primera es que la edición crítica de Q mencionada tiene la suficiente entidad como para tomarla como fuente principal de investigación y la segunda que el propio Documento contiene en sí mismo suficientes elementos que permiten y justifican una aproximación de tipo narrativo.

¹ GUIJARRO OPORTO, Santiago, *Los cuatro evangelios* (=BEB 124), Sígueme, Salamanca 2010, 69-89; no todos aceptan la existencia de la hipótesis de los documentos. Una de las obras más recientes sobre otras alternativas es la de GOODACRE, Mark, *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Sinoptic Problem*, Trinity Press International, Harrisburg 2002.

² ROBINSON, James M. – HOFFMANN, Paul – KLOPPENBORG, John S. (eds.), *The critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Peeters Publishers, Leuven 2000. Todas las citas del Documento: “Q” presentes en este trabajo están tomadas de esta reconstrucción.

³ JACOBSON, Arland D., “The Literary Unity of Q”, en *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 365-389; véase también su obra: *The First Gospel. An introduction to Q*, Polebridge Press, Sonoma 1992.

⁴ La nomenclatura que se utiliza en este artículo es la usada comúnmente para citar pasajes que presuntamente formaron parte del Documento Q. Consiste en encabezar la cita con la letra Q y poner a continuación el capítulo y versículo del evangelio de Lucas.

I. EL VALOR DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE Q

La intuición original que subyace al proyecto de la publicación de la edición crítica de Q es la convicción de que en algún momento de su desarrollo llegó a ser un texto escrito. J. S. Kloppenborg, partiendo del estudio de las perícopas compartidas por Mateo y Lucas, ofrece tres argumentos en esta línea. El primero se asienta en el acuerdo casi literal que existe entre ellas en el orden verbal y en las preposiciones, que son lo más variable de la sintaxis griega. El segundo, hace referencia a la coincidencia que hay en la disposición de los dichos, teniendo en cuenta que no existe ningún factor que la sancione como la más adecuada. El tercero, se fija en la concordancia verbal en el uso de expresiones poco corrientes, no testimoniadas ni en los LXX ni en otras partes del NT⁵. Ninguno de estos tres elementos podría explicarse satisfactoriamente sin la existencia una fuente previa ya fijada.

La última edición crítica de Q se ha realizado aplicando una metodología similar a la usada por las ediciones de Eberhad y Erwin Nestle en el *Novum Testamentum Graece* anteriores a la primera guerra mundial basada no ya en el contenido de los manuscritos del NT, sino en la autoridad de las investigaciones de los exégetas que buscaban determinar la forma original del texto. Con la reconstrucción de Q se ha procedido del mismo modo. Se recogen las conclusiones de la historia de la investigación, se reúnen en una base de datos y se ordenan según los criterios de la crítica textual, asignando a cada perícopa del texto reconstruido distintos grados de certeza⁶.

Fruto de ese esfuerzo ha surgido esta edición cuya finalidad ha sido poner a disposición de la comunidad académica, de la Iglesia y de la sociedad en general una versión crítica de Q libre de la limitación de estar hecha por un único autor y que pueda ser continuamente actualizada a través de *Documenta Q*⁷. La publicación de esta reconstrucción

⁵ KLOPPENBORG, John S., *Excavating Q. The History and Setting of the Saying Gospel*, Fortress Press, Minneapolis 2000, 85.

⁶ ROBINSON, James M., "A critical Text of the Saying Gospel Q" en ROBINSON, James M (ed.), *The Sayings Gospel Q: Collected Essays* (=BETHL 189), Peeters Publishers, Leuven 2005, 315. "Todo este estudio consiste en una hipótesis con varios grados de certeza, como la reconstrucción de las ediciones críticas del NT, compartiendo con ellas, la reconstrucción de Q, este clima de conveniencia". También aquí se usan los principios de esta ciencia tales como la elección de la lectura más difícil o el de la lectura que explica todas las demás.

⁷ Se llaman así las distintas revisiones que se realizan y publican periódicamente sobre la edición crítica de Q hechas por los miembros del IQP.

supone un paso importante en los estudios sobre el Documento porque permite que sea abordado como una realidad palpable y disponible y no ya solo como una mera hipótesis. Es evidente que su alcance no es comparable al de las ediciones del *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, pero evidencia que Q no está irremediabilmente perdido detrás de las mejoras redaccionales de Mateo y Lucas, tal y como opinan algunos. Aplicando el mismo principio que rige la publicación de los papiros neotestamentarios, los investigadores consideran que, a pesar de lo que falta, lo que se puede publicar, aun con las necesarias cautelas, es demasiado importante como para no hacerlo⁸. Es cierto que en muchos casos la redacción original de Q es irrecuperable, pero actuando de esta manera se asimilan los principios de la crítica textual que como ciencia trabaja con probabilidades, no con certezas absolutas.

Tenemos, por tanto, un texto tan utilizable como el del NT. En su abordaje habrá que tener las mismas reservas que con cualquier texto reconstruido a partir de fuentes parciales. Lo determinante es que, como expresa S. Guijarro “se haya podido reconstruir un texto arquetípico que nos permite conocer con más precisión los contornos del Documento Q”⁹. Tenerlo supone una abstracción útil sobre la que trabajar, que funciona para los estudiosos de Q de la misma manera que ha funcionado para la exégesis moderna la idea del texto crítico del NT, y que posibilita tener acceso a realidades tales como su vocabulario, sintaxis o tendencia teológica.

II. LA POSIBILIDAD DE UN ACERCAMIENTO NARRATIVO AL DOCUMENTO Q

Q ha sido considerado durante muchos años como una fuente cuyo contenido principal eran las palabras de Jesús. Por ese motivo, sigue siendo conocida y estudiada por muchos como una fuente sinóptica y llamada todavía hoy “fuente de dichos Q” o, también “evangelio de dichos Q”¹⁰. Tal denominación ha conducido a que haya sido comparada con

⁸ ROBINSON, “A critical Text”, 311; KLOPPENBORG, *Excavating Q*, 138. GUIJARRO OPORTO, Santiago, “Recensión a la edición crítica de Q del IQP” en *Salmanticensis* 49 (2002) 197-201.

⁹ GUIJARRO OPORTO, Santiago, *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q*, Sígueme, Salamanca 2014, 23.

¹⁰ Cf. ROBINSON, James M., “The Saying Gospel Q” en NEIRYNCK, Frederic (ed.), *The four Gospels* (BETHL 71), Peeters Publishers, Leuven 1995, 361-388; JACOBSON, *The first Gospel*; KLOPPENBORG, *Excavating Q*; NEIRYNCK, Frederic, “Q: from Source to Gospel”, en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 71 (1995) 166-175.

otras obras de contenido similar como el *Evangelio de Felipe* y, sobre todo, con el *Evangelio de Tomás* formado por 114 dichos de Jesús dirigidos a sus discípulos e introducidos en su mayor parte por la fórmula “dijo Jesús” (ὁ Ἰησοῦς εἶπεν)¹¹. Aun siendo cierta esta similitud, algunos han notado que en Q hay elementos narrativos que lo asemejan más a los evangelios canónicos que al de Tomás¹². Esto ha supuesto que en las últimas décadas se haya hecho un notable esfuerzo en esta perspectiva. Ello ha llevado a varios autores no sólo a afirmar que en el Documento hay una clara tendencia hacia la narratividad, sino incluso que Q sería propiamente un relato porque contiene todos sus elementos propios como son un argumento, personajes, marcos narrativos, un narrador, un tema y un tono propios¹³.

Si sumamos los argumentos ya expuestos sobre la validez y alcance de las ediciones críticas, el predominio de la “hipótesis de los dos documentos” en la investigación sobre los sinópticos y los trabajos sobre la posible similitud entre Q y los evangelios canónicos, el resultado es que para comprenderlo mejor no es solo plausible sino incluso necesario aproximarse al Documento desde una perspectiva narrativa¹⁴.

1. Tradiciones de carácter narrativo y tendencia a la narratividad en el Documento Q

Dentro de los elementos narrativos que pueden encontrarse en el Documento Q tenemos tres tipos de tradiciones: *chreias* o apotegmas, parábolas y un breve relato¹⁵. El argumento para identificarlas como narrativas es que en todas ellas se aprecia una cierta trama o intriga, que es el elemento dinámico de la narración y por tanto lo esencial para afir-

¹¹ Cf. DE SANTOS OTERO, Aurelio, *Los evangelios apócrifos*, BAC 148, Madrid 2009. Para un estudio comparativo entre el Evangelio de Tomás y Documento Q véase MCLEAN, Bradley H., “On the Gospel of Thomas and Q” en PIPER, Ronald A. (ed.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden 1995, 321-345.

¹² WILLIAMS, James G., “Parable and Chreia: from Q to narrative Gospel”, en *Semeia* 43 (1988) 110; DOWNING, F. Gerald, “Quite like Q: A Genre for ‘Q’: The ‘Lives’ of cynic Philosophers”, en *Biblica* 69 (1988) 196-225.

¹³ Cf. ROBINSON, James M., “The Saying Gospel Q”, en NEIRYNCK, *The four Gospels*, 375; FLEDDERMANN, Harry T., *Q: A Reconstruction and Commentary* (=Biblical Tools and Studies 1), Peeters Publishers, Leuven 2006, 106.

¹⁴ FLEDDERMANN, Harry T., “The Plot of Q”, en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 88 (2012) 68.

¹⁵ Las *chreias* son palabras de Jesús encapsuladas dentro de un pequeño marco narrativo para su conservación. Ello da lugar a una pequeña escena.

mar que un texto es narrativo. La trama, mediante la relación causa-efecto, unifica los diversos episodios estructurándolos en una secuencia temporal que da como resultado una historia continua. Así, aunque cada uno tiene una función, sin una conexión entre ellos no podríamos hablar nunca de relato. La trama es la que organiza los hechos de forma que estos intriguen al lector, despertando en él una cierta implicación en la historia, a la vez que, mediante su organización les confiere un significado dentro de la totalidad del relato¹⁶.

Fijémosnos a modo de ejemplo en la *chreia* de Q 7,18-23. En esta escena unos discípulos de Juan Bautista se acercan a Jesús y le formulan una pregunta: “¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?” (Q 7,18-19)¹⁷. Esta cuestión hace referencia al anuncio de Juan Bautista con que se abre el Documento (Q 3,16b). Jesús responde con una enumeración de sus acciones, “*Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia*” (Q 7,22)¹⁸, y cierra la perícopa un *macarismo*, “*dichoso el que no se escandaliza de mí*” (Q 7,23). La intriga se manifiesta en primer lugar como suspense en la pregunta de los emisarios y, en segundo lugar, en forma de curiosidad ya que Jesús no afirma ni desmiente si él es “el que ha de venir” anunciado por Juan. Podría añadirse que en la respuesta de Jesús se da también el componente de sorpresa por la cual el lector es invitado, a cambiar su modo de comprender, como bien queda reflejado en Q 7,23. Lo mismo sucede con otros materiales de similar orientación (Q 4,1-13; 6,47-49; 9,57-60; 13,18-21)¹⁹.

Este carácter narrativo no sólo concierne a tradiciones puntuales sino que es un fenómeno también verificable en la estructura interna del Documento Q, uno de sus aspectos más trabajados. Partiendo de la

¹⁶ Cf. MARGUERAT, Daniel – BOURQUIN, Yves, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (PT 106), Sal Terrae, Santander 2000, 67. RICOEUR, Paul, “Para una teoría del discurso narrativo”, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, 83-155.

¹⁷ BULTMANN, Rudolf, *Historia de la tradición sinóptica* (=BEB 102), Sígueme, Salamanca 2000, 83.

¹⁸ CHATMAN, Seymour B., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell, Ithaca 1978, 45. El autor sostiene que los principales tipos de acción que dan forma a un personaje son actos físicos no verbales, discursos, pensamientos y sentimientos, percepciones y sensaciones. De ahí que “anunciar la buena noticia a los pobres” (Q 7,22) pueda ser considerada una acción de Jesús.

¹⁹ Cf. COLINAS BLANCO, José, *ó ἐρχόμενος, Jesús en el Documento Q*, Salamanca 2016, en BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA (Salamanca), VZ. Tesina/T 947, 44-70.

estructura propuesta por Kloppenborg que adoptan la mayoría de los investigadores²⁰, observamos cómo algunos están introducidos por una tradición de carácter narrativo que aporta un cierto tenor narrativo a toda la sección que les sigue²¹. En la perícopa Q 9,57-60, por ejemplo, se dice: “Uno le dijo: –te seguiré adondequiera que vayas. Y Jesús le dijo: –las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el Hijo del hombre ni tiene donde reclinar la cabeza. Otro le dijo: –Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre. Y él le dijo: –sígueme y deja que los muertos entierren a sus propios muertos”. La escena no sólo sirve como marco narrativo a dos sentencias de Jesús, sino que introduce un bloque de enseñanzas a sus discípulos. La colocación de esta *chreia* al comienzo tiene la intención de situarlo narrativamente. Esto se logra de dos maneras; por un lado, introduce las enseñanzas de Jesús a sus discípulos en el marco de una escena –un encuentro entre Jesús y unos pretendientes al discipulado–, dotándolas así de un cierto carácter narrativo. Por otro, las introduce en el ámbito de la actuación de Jesús, del que se dice que tuvo discípulos a los que preparó, envió a misionar y enseñó a orar (Q 9,57-11,13). Así, su ubicación hace que no sólo la unidad tradicional (Q 9,57-60), sino todo el bloque del que forma parte queden bajo el efecto de la intriga porque se suscita la curiosidad sobre lo que sucederá después, creando suspense en torno a lo que acontecerá a los discípulos tras ser aleccionados y enviados a desempeñar su misión. Esto requiere una respuesta para comprobar el éxito o fracaso de su tarea. Por eso la tradición también sitúa narrativamente la unidad dentro una trama mayor.

2. La narratividad en el macrotexto

Los datos anteriores apoyan la hipótesis de la existencia de un cierto carácter narrativo en el Documento Q. Sin embargo, ellos solos no bastan para afirmarlo con rotundidad y se hace necesario postular y descubrir la existencia de una trama que vertebral el conjunto de la obra. Sólo si esta existe podrá estudiarse la función que desempeña la expresión “*el que ha*

²⁰ KLOPPENBORG, John S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Minneapolis² 2000, 92. El autor muestra cómo los dichos en el Documento no están dispuestos de una manera aleatoria, sino que guardan un cierto orden entre ellos y forman bloques o unidades.

²¹ Cf. BABUT, Jean-Marc, *Un tout autre christianisme: traduction nouvelle et commentaire de la Source Q*, Desclée De Brouwer, París 2010, 303.

de venir” (ὁ ἐρχόμενος). La dificultad de esta tarea es grande debido a la complejidad intrínseca al Documento; por eso, lejos de buscar que todo encaje, algo impropio a la misma naturaleza de este material, vamos a fijar la atención en aquellos pasajes donde aparecen rasgos netamente narrativos.

Estos se encuentran en las siguientes perícopas, Q 3,2b-17; 3,21-4,13; 6,20b-49; 7,18-19.22-23; 7,24-35; 9,57-11,13; 11,14-51; 12,39-40; 12,49.51.53; 13,34-35; 17,20-35; 22,28.30. Si se hace un análisis detenido de ellas nos encontramos con que en Q existe una trama, entendida como ese “proceso dramático” donde cada episodio genera una expectativa al lector que es confirmada o corregida por el siguiente, de tal manera que sólo al final nos hallamos en posesión de la plenitud de sentido²². Descubrimos que el Documento tiene una secuencia narrativa donde los sucesos se encadenan en un orden cronológico, elemento esencial para poder hablar de la existencia de un relato. Esta arranca con el ministerio del bautista (Q 3,2b-17), continúa con la aparición en escena y presentación de Jesús (Q 3,21-4,13); tras ella viene el desarrollo del ministerio de Jesús (Q 6,20b-49; 7,18-35), aceptado por algunos (Q 9,57-11,13) y rechazado por otros (Q 11,14-51); sigue el anuncio de la futura venida de Jesús con poder y las enseñanzas a los discípulos para este tiempo intermedio (Q 12,39-40; 49-53; 13,34-35; 17,20-35) y finaliza con el anuncio de la recompensa que aguarda a los que le han seguido (Q 22,28.30)²³. Si a esta secuencia narrativa²⁴, con su marcado acento temporal, añadimos la intriga que se descubre en Q y que se manifiesta a través de los recursos del suspense, la curiosidad y la sorpresa, encontramos que el Documento Q posee los dos elementos fundamentales que se necesitan para hablar de trama que puede, en este caso, clasificarse como “unificadora y de revelación”²⁵.

²² RICOEUR, “*Para una teoría*”, 123.

²³ A esta conclusión también parece llegar SLOAN, David B., “Q as a Narrative Gospel.” 1-22, en <http://www.reconstructingq.com/narrative.pdf> (17-octubre-2015).

²⁴ Tal secuencia responde en cierta manera al esquema necesario para hablar de trama (MARGUERAT – BOURQUIN, *Cómo leer*, 78). Así encontramos en Q los elementos necesarios para su construcción: Q 3,2b-17: constituye “la situación inicial” y “el momento desencadenante” de la acción, correspondiente a la actuación de Juan; Q 3,21-4,13 es el comienzo del “nudo” con la aparición en escena de Jesús; Q 12,39-40; 12, 49.51.53; 13,34-35: se corresponden con la acción transformadora: es este caso el proceso donde se alcanza el clímax de la revelación de la identidad de Jesús y de su misión; Q 17,20-35 y Q 22,28.30: son la situación final, resultado de esta acción transformadora.

²⁵ SKA, Jean-Louis, *Nuestros padres nos contaron. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento* (=Cuadernos Bíblicos 155), Verbo Divino, Estella 2012, 20-21. Se llama así al tipo de intriga donde todos los episodios son pertinentes para el relato y tienen una relación con el resultado de los acontecimientos contados, porque cada episodio

El estudio de la trama de Q evidencia la cercanía de esta obra con el género biográfico, algo que ya había puesto de manifiesto un estudio de F. G. Downing²⁶. Este autor, partiendo de los rasgos que Burridge había señalado como propios de una obra biográfica de la antigüedad y que le habían llevado a concluir que los evangelios eran “biografías” de Jesús²⁷, estudia el Documento Q en paralelo con otras biografías antiguas como *Demonax* de Luciano de Samosata o *La vida de Diógenes* de Laercio. Sus conclusiones son que Q también contiene los mismos rasgos. Así, al igual que la obra de Luciano de Samosata, tiene un prólogo –la predicación de Juan en Q 3,2b-17–, un protagonista –que es el sujeto de la mayor parte de los verbos, focalizando la atención en él–, y un recorrido vital de un personaje que, como en otras biografías antiguas, no está tan centrado en hechos históricos, como su nacimiento o muerte, sino en sus actitudes. Además, se descubren otras características externas, como la estructura, la extensión, la unidad literaria y el método de caracterización, e internas como escenarios, tópicos, estilo. Por todo ello, y teniendo presente la flexibilidad que caracteriza a los géneros literarios de la antigüedad, se concluye que el Documento Q pertenecería al género biográfico, algo que comparto con el autor.

III. ὁ ἐρχόμενος EN EL DOCUMENTO Q

La expresión “el que ha de venir” aparece tres veces en el Documento Q (Q 3,16b; 7,19; 13,35) en clara referencia a Jesús. Creo que esto no es un hecho casual. En este último apartado pretendo confirmarlo. En primer lugar, viendo si la frecuencia del término en el Documento Q es significativa; después, estudiando el sentido que tiene dicha expresión; por último, analizando la función que desempeña en la trama y las consecuencias que de ello se derivan.

descansa en el que le precede y prepara el que le sigue. Se dice que es una intriga de revelación cuando los acontecimientos tienen una función ilustrativa, subordinada al personaje, aunque también podamos entender cada episodio aislado de los demás.

²⁶ DOWNING, F. Gerald, “A Genre for Q, and a socio-cultural Context for Q: Comparing Sets of Similarities and Differences”, en *Journal for the Study of the New Testament* 55 (1994) 3-26. Cf. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, 263-328; sobre todo en 325-328, donde señala las similitudes entre la redacción final de Q y obras de carácter biográfico como *Los dichos de Ahikar*, *La vida de Esopo*, *Demonax* de Luciano de Samosata.

²⁷ BURRIDGE, Richard A., *What Are the Gospels? A Comparison with graeco-roman Biography*, Eerdmans Publishing, Michigan 1992, 366.

1. El uso de ὁ ἐρχόμενος en el Nuevo Testamento

Una breve panorámica del uso de esta expresión en el NT aporta los datos que justifican la atención que se le debe prestar a este término. Este participio sustantivado aparece veinticinco veces en todo el NT, de las que dieciséis está en clara referencia a Jesús: las cuatro que aparece en Mateo (Mt 3,11; 11,3; 21,9; 23,39), la que aparece en Marcos (Mc 11,9), cuatro de las seis que está en Lucas (Lc 7,19.20; 13,35; 19,38)²⁸, seis de siete que se dan en Juan (Jn 1,15.27; 3,31; 6,14; 11,27; 12,13)²⁹ y la única mención que hay en Hebreos (Hb 10,37).

Si atendemos sólo a Mateo y Lucas, que fueron quienes usaron Q en la composición de sus relatos sobre Jesús, se observa que de las cuatro veces utilizadas por el primero, tres pertenecen al material supuestamente tomado de Q (Mt 3,11; 11,3; 23,39). La otra procede de la tradición de la entrada de Jesús en Jerusalén, tomada probablemente del material marquiano (Mt 21,9/Mc 11,9). El caso de Lucas es bastante similar; de las cuatro veces que ὁ ἐρχόμενος aparece referido a Jesús, tres son de Q (Lc 7,19.20³⁰; 13,35) y la otra de Marcos (Lc 19,38/Mc 11,9). La única diferencia entre Mateo y Lucas estriba en que, en este último, Juan Bautista al hacer su anuncio habla de que “*va a llegar el que es más fuerte que yo*” (ἐρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου) y no de “*el que va a venir, el que es más fuerte que yo*” (ὁ ἐρχόμενος ὁ ἰσχυρότερός μου). Parece que, como afirma Fitzmyer, aquí Lucas sigue a Marcos (Mc 1,7) en vez de a Q. El que en el relato joánico paralelo (Jn 1,26-27) Juan Bautista utilice también “el que va a venir” (ὁ ἐρχόμενος), lleva a pensar que sería Marcos (y Lucas siguiéndolo a él) quien introdujo la modificación o tomó otra versión de la tradición; aun así lo significativo es que “el énfasis de toda la frase recae sobre el verbo inicial”³¹ y, por tanto, ambas tradiciones (Mc y Q) recalcan principalmente el anuncio de alguien que está por venir.

Este breve recorrido ha mostrado cómo el uso de ὁ ἐρχόμενος atestiguado en Mateo y Lucas provendría de Q, excepto en la tradición de la entrada de Jesús en Jerusalén que ambos tomaron de Marcos. También es

²⁸ Las otras dos veces aparecen en boca de Jesús. En la primera (Lc 6,47), Jesús se refiere con este término a los que están llamados a ser sus discípulos y, en la segunda (Lc 15,25), está asociada al hijo mayor de la parábola “del padre misericordioso”.

²⁹ En Jn 6,35 es Jesús quien lo utiliza en un discurso público referido al discipulado.

³⁰ FITZMYER, Joseph A., *El Evangelio según Lucas*, II, Cristiandad, Madrid 1987, 654. “La repetición de la pregunta en Lc 7,20 hay que atribuirle a la composición personal de Lucas”, por lo que sería un duplicado del v.19.

³¹ FITZMYER, *El Evangelio*, II, 335.

relevante la frecuencia de esta denominación en el Documento. En comparación con la extensión del texto, de doscientos treinta versículos, y con el resto de las veces que aparece mencionada en el NT, podemos afirmar que su triple uso en Q es algo significativo y que, por tanto, debe ser estudiada con detenimiento.

2. El sentido de la expresión ὁ ἐρχόμενος en el Documento Q

a. Q 3,2b-17

<p>2b. Juan...</p> <p>3a. toda... la... región... del Jordán</p> <p>7. Dijo a la gente que venía a ser bautizada: «raza de víboras, ¿quién os advirtió para huir de la cólera que se acerca?</p> <p>8. Dad, pues, un fruto digno de conversión y no os gloriéis diciendo en vuestro interior: tenemos por padre a Abrahán. Porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abrahán.</p>	<p><...> Ἰωάννη...</p> <p><...> πᾶσα...η.. περίχωρο... τοῦ Ἰορδάνου <...></p> <p>[εἶπεν] τοῖς [ἐρχο]μένοις [ὄχλοις] βαπτισ[θῆναι] γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;</p> <p>ποιήσατε οὖν καρπὸν ἀξίον τῆς μετάνοίας καὶ μὴ δοξηθεὶς λέγειν ἐν ἑαυτοῖς. Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.</p>
<p>9. Ya está puesta el hacha junto a la raíz de los árboles. Y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego».</p> <p>16b. «Yo os bautizo con agua, pero el que ha de venir detrás de mí es más fuerte que yo. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego.</p> <p>17. Tiene su biello en la mano y aventará su parva y reunirá el trigo en su granero, pero la paja la quemará en un fuego que no se apaga».</p>	<p>ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.</p> <p>Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω [ἐν] ὕδατι, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχομενὸς ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τ[α] ὑποδημάτ[α] [βαστά]σαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ.</p> <p>οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ διακαθαίρει τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συναῖει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω.</p>

Los exégetas están de acuerdo en que estas sentencias estaban ya unidas en Q antes de pasar a formar parte de los evangelios de Mateo y Lucas³². En Q se ha dotado a la perícopa de un marco narrativo (Q 3,2b-3a) para situar la profecía de Juan en un contexto historiográfico, al estilo veterotestamentario, trasfondo muy presente en toda la sección³³. La referencia a la región del Jordán es una expresión del AT relacionada con Sodoma y Gomorra, la antigua tierra del pecado, que sirve como pórtico a la predicación escatológica de Juan, cuyo contenido se estructura en dos partes: Q 3,7-9; 16b-17.

En la primera, Q 3,7 es un oráculo profético de juicio donde se incluye además una promesa de salvación con lo que se articulan el pecado humano y la conversión (cf. Is 6,10; Ez 3,19; Sab 11,23. 12,19)³⁴. Juan conmina a la gente a que emprenda una reforma personal, adoptando un comportamiento que responda a las exigencias divinas ante la llegada inminente de la ira de Dios. Así se relaciona su predicación con lo que los antiguos profetas describen como “el día del Señor” (Is 13,9; Sof 1,14-16; Ez 7,19) y donde “la efusión de su cólera se describe como un acontecimiento escatológico del que ni siquiera Israel podrá escapar, aunque sí algunos individuos concretos mediante la conversión”³⁵. Es claro el interés de Q por presentar a Juan más como predicador que como bautista. Q 3,8 puede ser una alusión a Is 51,1-3, estableciendo así un vínculo entre Abrahán, las rocas y los frutos. Como afirma D. Allison, Q rechaza la idea de que el buen fruto sea producido por los méritos de Abrahán, la roca de la que Israel fue tallado (Is 51,1-3)³⁶. Parece que la bendición prometida al patriarca (Gn 12,1-3) llegó a convertirse para Israel no sólo en timbre de gloria y orgullo sino también en garantía de protección contra la cólera divina. Q rechaza esto y de ese modo ataca los privilegios religiosos de Israel³⁷, “dejando constancia de que el ser biológicamente

³² FITZMYER, *El Evangelio*, II, 319; BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (=BEB 85), I, Sígueme, Salamanca² 2005, 247; BULTMANN, *Historia*, 305.

³³ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 233.

³⁴ “En el periodo postexílico la amenaza del juicio y el anuncio de conversión están unidos en los oráculos de juicio. Estas composiciones prometen la salvación a un grupo y el juicio amenazador a otros”, AUNE, David E., *Prophecy in early Christianity and the ancient mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 131-132.

³⁵ FITZMYER, *El Evangelio*, II, 326: “la literatura apocalíptica judía explotó esta idea llegando a describir a Dios como un guerrero rodeado de sus ángeles que combate al lado de los hijos de la luz en el gran día del Señor (*IQMelch 1,1-17; Hec et 90,18; 91,7*).

³⁶ ALLISON Jr., Dale C., *The Intertextual Jesus. Scripture in Q*, Trinity Press International, Harrisburg 2000, 104.

³⁷ De ahí que algunos piensen que Q tiene una clara apertura universalista, Cf. FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 227.

descendientes de Abrahán no es la única manera de convertirse en hijos del patriarca”³⁸. El final de este primer bloque, Q 3,9 es de nuevo un anuncio del juicio pero en forma de parábola dramática³⁹, donde el hacha, es una clara referencia “al castigo divino sobre los hijos de Israel que se han convertido en árboles estériles”⁴⁰. Ahora se resuelve la temática de los anteriores versículos y además se enlazan ambas partes del discurso, mediante la palabra πῦρ Q (3,9.16b.17)⁴¹; de esta forma se señala la inmediatez del juicio y así, mediante el anuncio de la amenaza, se prepara el anuncio del juez que lo debe ejecutar (16b-17).

La segunda parte, Q 3,16b-17, tiene también un marcado tono escatológico. En ella Juan se describe en paralelo a otra figura, “el que ha de venir” (ὁ ἐρχόμενος), comparando las acciones de ambos. El énfasis del versículo 16b recae en el verbo venir (ἐρχόμαι) y parece aludir a Mal 3,1-2 y Dn 7,13 con innegables ecos escatológicos⁴². Es también llamativo que ὁ ἐρχόμενος sea caracterizado como “el más fuerte” (ὁ ἰσχυρότερός) un rasgo y expresión que en el AT se atribuye a Dios (Is 1,24). Si comparamos las acciones de Juan Bautista y las de “el que ha de venir” observamos que, aunque son la misma, el primero bautiza con agua y el segundo con Espíritu y fuego. Si además observamos cómo Juan reconoce su inferioridad respecto a ὁ ἐρχόμενος, debemos suponer que sus bautismos no son equiparables. La mayoría de los autores afirman que el de fuego se refiere al juicio y que tiene un sentido escatológico (Is 66,15-16; Mal 3,2-3)⁴³, no sucede lo mismo, sin embargo, con el del Espíritu Santo. Algunos defienden que se trata de una adición a Q⁴⁴. Otros, sostienen que se refiere al bautismo de la comunidad cristiana⁴⁵. Pero esto no soluciona el problema ya que en la perícopa el bautismo de fuego y Espíritu Santo aparecen unidos como obra de un mismo individuo y consecutivos al de Juan Bautista. En mi opinión, el bautismo con el Espíritu Santo, referido al

³⁸ FITZMYER, Joseph A., *El Evangelio*, II, 321.

³⁹ BOVON, *El Evangelio*, I, 249.

⁴⁰ Cf. Dt 19,5; Sal 73,6; Jer 46,22. Esta tradición la usa Marcos (Mc 11,12-14) en referencia a Jerusalén, al igual que Mateo (Mt 21,18-19). Lucas la trasforma en una parábola (Lc 13,6-9) y la refiere, como en el caso del Documento Q, a la conversión personal.

⁴¹ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 224.

⁴² BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas* (=BEB 86), II, Sígueme, Salamanca 2002, 230. Dice que aunque ὁ ἐρχόμενος evoca diversos pasajes del AT (Sal 118,26; Is 59,20; Hab 2,3; Gn 49,10) no puede ligarse a la expresión una expectativa mesiánica.

⁴³ LUZ, Ulrich, *El Evangelio según san Mateo* (=BEB 74), I, Sígueme, Salamanca 2001, 208.

⁴⁴ BULTMANN, *Historia*, 304.

⁴⁵ BOVON, *El Evangelio*, I, 255.

agente escatológico de Dios, confiere la salvación⁴⁶, cumpliendo la función de purificar radicalmente a Israel para despojarlo de sus elementos perversos (Is 41,15-16; Sal 35,5)⁴⁷. Teniendo presentes las alusiones a Malaquías (Mal 3,1-2.19-23) de esta sección se puede pensar que el bautismo de “el que ha de venir” consta de una doble acción, de condena para unos y de salvación para otros⁴⁸. Si esto es así, consistiría entonces en separar la paja y el trigo, según los frutos producidos por la persona (Q 3,7-9)⁴⁹. Este gesto además (Q 3,16b) anuncia el ministerio global de Jesús, del que el v.17 hace un primer desarrollo de forma incipiente, con las imágenes de aventar, reunir y quemar, concatenando una serie de motivos escatológicos tradicionales que se unen perfectamente a lo escuchado en Q 3,7-9⁵⁰. El motivo del fuego donde irán a parar los impenitentes (Mal 3,19) y la imagen de la cosecha, igual que la anterior del árbol (v.9), se utilizan en contextos escatológicos como una llamada al arrepentimiento por medio de una amenaza, al estilo profético, armonizando perfectamente con el contexto de esta primera perícopa⁵¹.

b. Q 7,18-19. 22-23

18 Juan, al oír hablar de todas estas cosas, envió a algunos de sus discípulos	ὁ .. Ἰωάννης [ἀκούσας περὶ πάντων τούτων] πέμψ[ας] διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
19 para preguntarle: «¿eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?»	[εἶπεν] αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ [ἕτερον] προσδοκῶμεν;
22 Y él les respondió diciendo: «—id y contadle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia.	καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται
23 Y dichoso el que no se escandalice de mí»	καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

⁴⁶ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 231.

⁴⁷ BABUT, *Un tout autre christianisme*, 46.

⁴⁸ FITZMYER, *El Evangelio*, II, 337.

⁴⁹ GLASSON, T. Francis, “Water, Wind and Fire”, en *New Testament Studies* 3 (1957) 69-71, 71.

⁵⁰ DUNN, James D. G., “John the Baptist’s Use of Scripture” en EVANS, Craig A. – STEGNER, Wallace R. (eds.), *The Gospel and the Scriptures of Israel* (=JSNTSup 104), Sheffield Academy Press, Sheffield 1994, 42-54, 45.

⁵¹ BOVON, *El Evangelio*, I, 255-256.

Esta perícopa en su forma actual es una *chreia* biográfica con unidad y sentido. Está compuesta por un pequeño marco narrativo (v.18) que ambienta la pregunta (v.19) y por la respuesta de Jesús (v.22) de la que forma parte la bienaventuranza final (v.23) como explicitación de su respuesta. En ella puede observarse cómo se articulan perfectamente los dos principales intereses del Documento Q: lo escatológico y la identidad de Jesús.

Juan Bautista, que vuelve a aparecer en escena tras un largo paréntesis, interroga a Jesús por medio de algunos de sus discípulos, pero ya no aparece aquí como el testigo de “el que ha venir, el que es más fuerte” (ὁ ἐρχόμενος ὁ ἰσχυρότερός), sino como una persona atezada por la duda que requiere una respuesta; esta actitud tiene sentido en este periodo histórico del segundo templo en el que reina una gran expectación ante la venida de diversas figuras como un rey mesiánico (Zac 9,9), un profeta como Moisés (Dt 18,17), otro tipo de Mesías (IQS 9,11; 4QTest 1,8) o la llegada apocalíptica de Hijo del hombre (Dn 7,13; Hen et 61,7)⁵². Como la profecía de Juan Bautista (Q 3,16b-17) no habla de un Mesías sino de un juez escatológico, se manifiesta un conflicto entre lo anunciado por él y la obra de Jesús (Q 6,20b-49; 7,1-10) donde no aparece en primer plano el elemento forense.

La contestación que se le da es interesante por un doble motivo. Por un lado, “no es una respuesta directa, sino ambigua”⁵³. Jesús invita a ver y oír (Q 7,22b), refiriéndose a sus milagros y predicación (Q 7,22c) con claras alusiones a Isaías⁵⁴. Así entendemos mejor la inquietud de Juan Bautista que, después de haber anunciado el día de la cólera de Dios y la venida de un juez severo, se encuentra más bien con “un mesías compasivo”⁵⁵. Por otro lado, en su respuesta Jesús muestra a Juan Bautista la con-

⁵² FITZMYER, *El Evangelio*, II, 659.

⁵³ BOVON, *El Evangelio*, I, 529. El autor ve en esta ambigüedad el que muchos discípulos de Juan Bautista no se adhirieron al movimiento cristiano.

⁵⁴ Cf. ciegos: 29,18; 35,5; 61,1; cojos: 35,6; sordos: 29,18; 35,5; muertos: 26,19; anuncio de la buena noticia a los pobres: 29,19; 61,1. Quizá hay también aquí una referencia a la tradición de Eliseo –la curación de Naamán (2 Re 5,1-19)–. También puede ser que la inserción de los leprosos exprese un recuerdo de la comunidad sobre el ministerio de Jesús, de quien sabemos por otras fuentes que curó leprosos (Mc 1,40-45). Por eso, aunque rompen el esquema de alusiones al libro de Isaías, el autor de Q lo tiene que incluir porque es algo conocido por su comunidad. Así, este conjunto de milagros no serían, por tanto, meras citas sino un recuerdo del ministerio terreno de Jesús.

⁵⁵ BOVON, *El Evangelio*, I, 531; BABUT, *Un tout autre christianisme*, 93: “Jesús se destaca del discurso de Juan por la forma en que habla de Dios, jamás como juez (Q 11,31-32), ni tampoco habla de la cólera que está por llegar, sino que habla de él como Padre benevolente, atento a los suyos y modelo a imitar (Q 6,36)” (Trad. del autor).

formidad de sus obras con la salvación anunciada en la Escritura siguiendo con el esquema tradicional de anuncio-cumplimiento. Así da a entender que él ha venido como la personificación de las bendiciones divinas⁵⁶, pero eliminando cualquier tinte de desquite o venganza contenido en las profecías originales (Is 29,20; 35,4; 61,2) o en sus interpretaciones posteriores⁵⁷. Si a esto añadimos que algunas de esas acciones no son atribuidas en la Escritura al mesías sino que son obra del mismo Dios (Is 25,8; 29,23), observamos cómo la respuesta de Jesús va más allá de las expectativas mesiánicas y hace claramente referencia, a mi modo de ver, a su dignidad de Hijo de Dios (Q 4,1-13; 10,22) superando las esperanzas mesiánicas de la época⁵⁸.

La bienaventuranza conclusiva del v.23 es el culmen de la respuesta de Jesús. Está introducida por la conjunción *καί*, fenómeno muy poco común, lo que ha llevado a afirmar a algunos autores que no formaba parte del apotegma original sino que es un añadido posterior⁵⁹. En contra se puede argumentar que el v.23 encaja muy bien con el contexto, puesto que mantiene el tono de incertidumbre de la perícopa realizando una perfecta simetría con el comienzo⁶⁰. Ciertamente el macarismo manifiesta “el gozo de participar en la salvación traída por Jesús, si uno no se escandaliza de él y, por ende, de los diversos signos que revelan su verdadera naturaleza”⁶¹. Como las otras bienaventuranzas que aparecen en Q (Q 6,20-23), tiene un cierto tono escatológico. Su función es “asegurar retóricamente y legitimar la identidad de Jesús como Hijo de Dios y como ὁ ἐρχόμενος, declarando dichosos a los que no se ofenden a causa de él”⁶².

⁵⁶ FITZMYER, *El Evangelio*, II, 662.

⁵⁷ SABUGAL, Santos, “La embajada mesiánica del Bautista. Análisis histórico-tradicional”, en *Augustinianum* 14 (1974) 35. El autor señala cómo esta noción de venganza permanece en los textos qumranitas (*IQPB* 5,20-25; *CD* 7,19-20; *4QFlor* 1,10-13; *1QM* 11,6-7).

⁵⁸ SABUGAL, Santos, “La embajada mesiánica del Bautista. Análisis histórico-tradicional”, en *Augustinianum* 17 (1977) 420-421.

⁵⁹ Este caso sólo se da aquí y en Lc 14,14.

⁶⁰ BOVON, *El Evangelio*, I, 529.

⁶¹ SABUGAL, “La embajada”, 421-422. El autor señala que la causa del escándalo es el tema de la figura de Jesús como Dios hecho hombre, es decir, lo inesperado de la debilidad de una manifestación de Dios así. En mi opinión esta hipótesis es plausible si ponemos en relación esta perícopa con la siguiente donde está la expresión “el que ha venir” (Q 13,34-35) que sí hace referencia directa al tema de la muerte de Jesús y, por tanto, al escándalo del sufrimiento de Dios, tema que, como sabemos por Pablo, era difícil de asumir por algunos miembros de las primitivas comunidades cristianas que pretendían obviarlo o enmascararlo (cf. 1Cor 1-4).

⁶² JOSEPH, S. J., “Blessed is Whoever is not offended by Me: the subversive Appropriation of royal messianic Ideology in Q3-7”, en *New Testament Studies* 57 (2011) 323.

Por otro lado, parece claro que esta tradición tiene un interés biográfico. Más allá de su trasfondo histórico, la entrada de nuevo en escena de Juan Bautista pone en primer plano una de las principales preocupaciones de Q, la identidad de Jesús⁶³. La pregunta, ¿eres tú el que ha de venir? es una confesión cristológica, al estilo de las que encontramos en textos canónicos, cuyo objeto es poner en primer plano la dignidad de Jesús recurriendo a un título por el que Q siente una especial predilección⁶⁴. A través de las alusiones veterotestamentarias a los signos escatológicos, Jesús hace un resumen de su ministerio, evidenciando que como *ὁ ἐρχόμενος* cumple las esperanzas del AT del día final de la salvación⁶⁵. Esta caracterización está en estrecha relación con la perícopa de Q 3,2b-17 con la que se abría la obra; así se resalta que “el que ha de venir” no es sólo el que juzga sino el que salva, confirmando el doble significado de su bautismo que es, a su vez, metáfora de su misión (Q 3,16b).

c. Q 13,34-35

<p>34 —«Jerusalén, Jerusalén, que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, lo mismo que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido!</p>	<p>Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεδ- ταλμένους πρὸς αὐτήν, πῶσάκις ἠθέλησα ἐπὶ συνάγειν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τ[ὰ] νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε.</p>
<p>35 Por eso se os quitará vuestra casa. Os digo que no me veréis hasta que llegue el momento en que digáis: bendito el que ha de venir en nombre del Señor».</p>	<p>ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω .. ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως [ἤξει ὅτε] εἴπητε· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου</p>

La perícopa, al igual que Q 3,7-9.16b-17, pertenece al género literario del juicio, pero a diferencia de aquella, este es proferido por Jesús, enlazando muy bien con el tono que adopta en esta parte del Documento (Q 12,2-14,35). Tiene una estructura tripartita bien diferenciada. El v.34 es la constatación de la situación, el v.35a es el pronunciamiento de la

⁶³ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 371.

⁶⁴ SABUGAL, “La embajada”, 416. Cf. NEUFELD, Vernon H., *The Earliest Christian Confessions*, Brill, Leiden 1963, 69-126. Los textos a los que se refieren son: Mc 8,29; 14,61; 15,2; Jn 1,49; 10,24; 20,31; Hch 9,20,22.

⁶⁵ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 377.

sentencia y el v.35b es una sentencia breve introducida por una fórmula habitual “os digo” que abre un porvenir enigmático.

El v.34 comienza con un doble vocativo a modo de lamentación desgarrada con una gran carga afectiva muy similar a Lc 10,41 ó 22,31⁶⁶. El dicho es un improprio contra Jerusalén con un tono de elegía que recuerda a otros pasajes del AT en donde se llora la suerte de la ciudad (2Cro 35,24-25)⁶⁷, que se describe a través de dos rasgos que definen a sus habitantes: matar profetas y apedrear a los que le son enviados. De este modo se enfatiza la hostilidad de Jerusalén hacia Jesús. En la base de este versículo, que tiene una clara conexión con Q 11,49-51, quizá está 2Re 21⁶⁸, ya que en el siglo I la figura de Manasés se había convertido en el modelo de rey perseguidor y la de Isaías en profeta mártir⁶⁹. En el v.34b se utiliza una imagen maternal que quiere “expresar el cariño y la ternura de Jesús por la ciudad de Jerusalén, rechazado una y otra vez”⁷⁰. Hay un claro contraste entre su voluntad, “he querido” (ἠθέλησα), y la de los habitantes de Jerusalén, “no habéis querido” (οὐκ ἠθέλησατε), que habla del rechazo y fracaso de la misión de Jesús (v.34a). Todo ello implica también rehusar la cercanía de Dios como se explicita en el v.35a. Los verbos del v. 34 están en aoristo para describir la cerrazón de los adversa-

⁶⁶ FITZMYER, *El Evangelio*, III, 575. El autor habla también de la similitud entre este texto y Gn 22,11 o Ex 3,4.

⁶⁷ LUZ, *El Evangelio*, III, 490.

⁶⁸ La ligazón clara de estos dos pasajes (ambos hablan de profetas enviados que son asesinados) y el arraigo del oráculo de juicio profético en la literatura sapiencial de la época final de AT e intertestamentaria (BOVON, *El Evangelio*, II, 542) han llevado a algunos a pensar que en este pasaje Jesús habla como la sabiduría de Dios (FITZMYER, *El Evangelio*, III, 576) o que está detrás el mito clásico del descenso de la Sabiduría y su regreso desde un mundo en el que no encontró ninguna audiencia que encontramos en algunas obras de la época como *Hec et 42,2ss. 93,8; 4Esd 5,9; Prov 1,28* (LUZ, *El Evangelio*, III, 490), pero esto parece improbable ya que en ninguno de estos textos se habla del regreso de la Sabiduría como se afirma en v.35b. Por eso no es correcto a mi juicio encuadrar esta perícopa dentro del género sapiencial, aunque haya ecos de esta tradición como dice SMITH, Daniel A., *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q* (=Library of New Testament Studies 338), T&T Clark, New York 2007, 108.

⁶⁹ Cf. *Ascensión de Isaías 11,5; Flavio Josefo Ant.10, 36 ó 2 Cro 24,20-22* donde se narra la muerte del profeta Zacarías (Q 11,51). Sobre el tema de los profetas perseguidos véase BOVON, *El Evangelio*, II, 550. JACOBSON, “The Literary Unity”, 365-389, basado sobre todo en la obra referencial sobre este tema de STECK, Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des Deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 1967.

⁷⁰ BOVON, *El Evangelio*, II, 552. Esta imagen de las alas tiene un trasfondo bíblico muy acusado (Dt 32,11; Rut 2,12; Sal 17,8; 57,2; 62,3) que refleja la imagen de un Dios protector. La exclamación “cuántas veces” puede entenderse como que Jesús ha visitado varias veces la ciudad (lo cual encaja con el relato del evangelio joánico). Pero esto plan-

rios y los esfuerzos de Jesús por contactar con ellos y salvarlos, realizando así su misión (Q 7,22). En cambio el v.35a, “la sentencia del juez” (Q 13,35a) se enuncia en presente para constatar la desgraciada situación actual de abandono. El contenido de la sentencia es una alusión a Jr 22,5; el Señor abandonará a los que ha querido reunir (v.34b) y se alejará de aquellos a los que había prometido su presencia, como reflejan muchas tradiciones conocidas en tiempos de Jesús (Jer 12,7; Ez 9-11; 2 Bar 8,1-2; Hen et 89,56; Sal Sal 7,1; Sal 68,26)⁷¹.

A la sentencia le sigue una declaración de Jesús que comienza con una fórmula tradicional λέγω ὑμῖν cuya función es la de precisar el oráculo dejando entrever un porvenir. Este es un fenómeno que rompe la estructura habitual del oráculo de juicio y que no tiene prácticamente paralelos en la literatura hebrea o judía⁷². Es una cita literal del Sal 117,26a LXX (Sal 118 TM) que pertenece al llamado *Hallel egipcio* que se recitaba en la liturgia solemne de las grandes fiestas⁷³. Este v.26 puesto en labios de Jesús es un fragmento litúrgico especial que forma parte de la liturgia de entrada procesional celebrada a la puerta del santuario en una fiesta de acción de gracias donde se exhorta a toda la comunidad a dar gracias a Dios por el don bondadoso de la salvación, mostrando así su fidelidad⁷⁴. Es fácil entender que este salmo fuera usado en el pasaje de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,9 y paralelos; Jn 12,13). Acompañado del grito de ¡Hosanna! (Sal 118,25), Jesús es saludado como aquel que viene en nombre de Dios, como el rey mesiánico⁷⁵. La bendición que originalmente se dirigía a los peregrinos que llegaban a

tea un problema ya que es la primera vez que aparece Jerusalén relacionada con el ministerio de Jesús; todas las anteriores indicaciones espaciales (Q 4,16; 7,1-10; 10,13-15) lo sitúan en Galilea. Este problema no es tal si tenemos presente la manera de narrar de Q y su uso de los *gaps* o vacíos en la narración que el lector debe rellenar (FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 104-105.705). También puede indicar que Jesús pone su actuación como continuadora de los anteriores intentos por parte de Dios (Is 60,4; Zac 10,6-10); de este modo Jesús asume para sí una tarea propia de Dios, algo que no sorprende ya que esto ya ha aparecido en otros momentos de su ministerio (Q 7,22).

⁷¹ WEINERT, Francis D., “Luke, the Temple and Jesus’ Saying about Jerusalem’s abandoned House (Lk 13:34-35)”, en *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 68-76.

⁷² La excepción es, quizá, Ez 15,1-17. Cf. BOVON, *El Evangelio*, II, 542.

⁷³ FITZMYER, *El Evangelio*, III, 583; WAGNER, J. ROSS, “Psalm 118 in Luke-Acts: Tracing a Narrative Thread”, en EVANS, Craig A – SANDERS, James A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (=JSNTSup 104), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 160-161.

⁷⁴ KRAUS, *Los salmos*, 585-591. La relación de este Salmo 118 con la Pascua refuerza la conexión de esta perícopa con el misterio pascual de Jesús implícito en Q 13,34-35.

⁷⁵ Nuevamente encontramos junto a ὁ ἐρχόμενος una caracterización, bendito, que tanto en el AT como en el NT es atribuida a Dios.

Jerusalén está ahora transformada en una exclamación de alegría por Jesús⁷⁶, aquel que viene como mensajero de Dios y que fue aclamado por los peregrinos como el mesías-rey⁷⁷. Este salmo 118 se convirtió en el salmo pascual por excelencia (sobre todo los v.22 y vv.25-26). Esto fue propiciado porque el evento individual cantado originalmente fue ya elevado por la fiesta litúrgica a acontecimiento con significación suprema y ejemplar para la salvación⁷⁸. Desde ahí fue sencillo para los primeros cristianos utilizarlo para explicar la significación salvífica de la muerte y resurrección de Jesús. Eso ayuda a entender su presencia en esta perícopa.

Como ya se ha indicado, también este oráculo de juicio profético lleva aparejada una promesa de salvación en el v.35b, donde aparece una cita literal del salmo. La salvación vendrá por medio de “el que ha de venir”, utilizando el futuro en una clara alusión a la parusía⁷⁹. La promesa es la asunción divina de Jesús, que significa su vindicación y su instalación escatológica como ὁ ἐρχόμενος, algo coherente con la interpretación del salmo 118 que hicieron los primeros cristianos. Jesús primero será llevado por algún tiempo (“ya no me veréis”) aludiendo a su pasión y muerte en Jerusalén al estilo de los profetas (v.34) pero vendrá con poder, como el bendito, quien trae la bendición que falta en el templo⁸⁰.

En este contexto también es significativa la relación que existe entre “el que ha de venir” y el *Hijo del hombre* anunciado. Teniendo presente el sentido escatológico del verbo ἐρχόμαι algunos dicen que “el salmo sirve para anunciar la venida escatológica de una figura que viene en nombre del Señor”⁸¹, que en la época de Jesús era identificada con la figura del *Hijo del hombre* de Dn 7,13, quien ejecutaría el juicio sobre la base de la fe leal a Dios o, en el caso de Q, a Jesús (Q 12,8-10; 39-40; 42-46). Parece que Jesús concretó esta imagen de “uno como un hijo del hombre”, a quien Dios fortalece y da la victoria, refiriéndose a sí mismo como el *Hijo del hombre*, la específica figura humana a través de quien Dios manifiesta su triunfo escatológico⁸². Que esta figura también tuviera

⁷⁶ PESCH, Rudolf, *Il vangelo di Marco*, II, Paideia, Brescia 1982, 280-281.

⁷⁷ Esta interpretación también está atestiguada en el *Midrash* de Sal 118,26 y en el *Targum* del mismo salmo.

⁷⁸ ALONSO SCHÖCKEL, Luis – CARNITI, Cecilia, *Salmos*, II, Estella 2004, 1433.

⁷⁹ FLEDDERMANN, Q: *A Reconstruction*, 707.

⁸⁰ SMITH, *The Post-Mortem*, 113.

⁸¹ BOVON, *El Evangelio*, II, 556.

⁸² BROWN, Raymond E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, II, Verbo Divino, Estella 2005, 1729. “Es difícil negar que Jesús reflexionase sobre Dn 7 puesto que es uno de los poquísimos pasajes veterotestamentarios donde se habla del reino de Dios”.

para Jesús una asociación con el padecimiento, como señala el uso del título referido a su pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34), ofrece un nuevo dato para entender cómo se pudo unir esta tradición con la expresión ὁ ἐρχόμενος que aparece en Q en el contexto de la muerte (13,34), vindicación y retorno con poder de Jesús (13,35b). Jesús reinterpretó el salmo en una perspectiva claramente escatológica⁸³; valiéndose de un “lenguaje de ascensión” (Q 13,35: “ya no me veréis”) para hablar de su muerte. Con esta cita explícita del Sal 118,26 pone límite a su desaparición, expone su vindicación y su futuro rol escatológico⁸⁴. Jesús se presenta como aquella figura escatológica anunciada y esperada, el *Hijo del hombre* que en el judaísmo del siglo I fue entendida desde una perspectiva mesiánico-escatológica.

2. La función de ὁ ἐρχόμενος en la trama del Documento Q

El análisis precedente ha mostrado la importancia y riqueza teológica que tiene la expresión ὁ ἐρχόμενος. El paso siguiente es analizar su función específica dentro de la trama del Documento Q teniendo en cuenta su secuencia narrativa.

La primera vez que aparece es al comienzo del texto cuando Juan entra en escena invitando a la gente a que se convierta ante la llegada del juicio inminente de Dios (Q 3,7-9), acontecimiento trascendental de cuyo anuncio él mismo es portavoz. Este será llevado a cabo por “el que ha de venir”, creándose así una primera intriga al suscitar en el lector oyente la curiosidad por saber quién será ese personaje y haciendo que toda la atención se focalice en él. Es claro que no va a ser Juan puesto que él se confiesa inferior a aquel. Así la mención de “el que ha de venir” en Q 3,16b sirve para identificar al protagonista del relato, un Jesús caracterizado desde el principio como ὁ ἐρχόμενος. Es un hecho significativo que esta sea la primera caracterización aplicada a Jesús por el redactor final del Documento Q. De esta manera, el narrador crea ya desde el principio por medio de esta expresión la necesaria tensión narrativa inherente a un relato.

A continuación, este personaje es caracterizado con el rasgo de ser “el más fuerte” (ὁ ἰσχυρότερός), en una clara alusión a su naturaleza divi-

⁸³ Cf. ALLISON, *The Jesus Tradition*, 204; CATCHPOLE, David R., “Temple Traditions in Q”, en HORBURY, William (ed.) *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, JSOT Press, Sheffield 1991, 305-329.

⁸⁴ SMITH, *The Post-Mortem Vindication*, 168.

na, “el fuerte de Jacob” que es Dios (Is 1,24); esta fortaleza se manifestará por la derrota de Satanás (Q 11,21-22)⁸⁵. De esta forma ya desde el inicio el narrador advierte al lector sobre la peculiar naturaleza de ὁ ἐρχόμενος, algo que se clarificará aún más cuando se identifique con la figura histórica de Jesús cuya naturaleza divina como Hijo de Dios queda patente en su bautismo (Q 3,21-22) y sobre todo en el relato de las tentaciones (4,1-13), cuya función es preparar al oyente para escuchar atentamente su predicación (Q 6,20b-49) y a estar pendiente de sus acciones (Q 7,22). La tarea divina del juicio, responsabilidad de “el que ha de venir”, se expresa mediante la acción de un bautismo con Espíritu santo y fuego (Q 3,16b-17). Para el autor del Documento Q, el Espíritu, que irrumpe en el ministerio de Jesús en su bautismo (Q 3,21-22), constituye el ofrecimiento de la salvación de Dios para quien esté dispuesto a dar buenos frutos (Q 3,7-9). Por este motivo, ya desde el comienzo, se dice que “el que ha de venir” no tiene una labor sólo destructiva, sino también salvífica⁸⁶. El comienzo del relato de Q, como el de los evangelios canónicos, tiene tres funciones básicas: conectar al lector con el texto, relacionarlo con otros y crear el mundo del relato⁸⁷. Teniendo en cuenta los aspectos analizados, es innegable el papel que juega “el que ha de venir” para poner en marcha estas funciones. Por un lado, como responsable de crear la intriga que atrapa la atención del lector y, por otro, porque la mención de este sujeto enigmático sirve para crear el mundo narrativo del Documento Q, que está enteramente relacionado con él y con su labor.

A medida que se desarrolla la narración, vemos cómo Jesús enseña (Q 6,20b-49) y cura (Q 7,1-10)⁸⁸. Es entonces cuando Juan envía una embajada para preguntarle por su identidad. La expresión utilizada retoma la caracterización que su maestro había empleado en su predicación para conocer quién sería responsable del juicio: –¿eres tú “el que ha de venir?” (Q 7,19). La duda viene por la ausencia de los elementos de amenaza y castigo que Juan Bautista anunciaba en relación con el juicio que este personaje debía realizar (Q 3,7-9). De esta manera se incrementa la intriga por medio del suspense y se produce un giro en la trama, hacién-

⁸⁵ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 230.

⁸⁶ Por eso todas sus recomendaciones y enseñanzas, recogidas en el Documento Q y dirigidas al lector/oyente deben ser tomadas en consideración, algo que no tendría sentido si no existiese remedio alguno para la humanidad.

⁸⁷ MALBON, Elizabeth S., “Ending at the Beginning: A Response”, en *Semeia* 52 (1990) 175-184.

⁸⁸ Ciertamente la perícopa tal y como aparece en Q no cuenta explícitamente la curación; pero la continuación de la narración (Q 7,22) nos hace pensar con certeza que esto pudo acontecer.

dose necesaria una clarificación sobre la identidad del personaje. Esto será, de hecho, el contenido principal de la respuesta de Jesús (Q 7,22-23), quien no sólo no rechaza esta designación sino que amplía el horizonte hermenéutico de su significado. Al amparo de este título, que aún no asume explícitamente, Jesús resume la totalidad de su ministerio terrenal: “Id y contadle a Juan lo que estáis viendo y oyendo” (Q 7,22). De este modo asocia a ὁ ἐρχόμενος las obras del tiempo escatológico, manifestándose como aquel que cumple las esperanzas del AT sobre el día final de la salvación anunciadas por los profetas, algunas de las cuales son atribuidas a Dios. También aquí, como pasaba en Q 3,16b, el título deja entrever la naturaleza divina de Jesús, confirmando lo ya sabido por su bautismo (Q 3,21-22) y las tentaciones (Q 4,1-13) y anticipando el rol escatológico que le será asignado tras su muerte (Q 13,34-35; 17,20-35). Este resumen de su ministerio en términos escatológicos es un poderoso retrato de Jesús y está relacionado con otros pasajes del Documento donde es presentado como el juez que viene (Q 3,16b; Q 13,34-35). El anuncio de la buena noticia a los pobres (Q 7,22) conecta esta perícopa con el sermón inaugural (Q 6,20b) “donde la demanda de amor es la clave hermenéutica para comprender los mandatos de Dios a los hombres”⁸⁹. De este modo, la actuación de Jesús transparenta la imagen de un Padre benevolente y no de un Dios colérico, como había anunciado Juan Bautista. Se une así la predicación de Jesús con su autoridad como “el que ha de venir”. Este no es sólo ni primeramente el juez sino, sobre todo, el salvador escatológico, algo que recalca fuertemente el macarismo con el que Jesús concluye su respuesta (Q 7,23), una invitación a participar del gozo escatológico que Jesús trae ya ahora, anticipando el definitivo que sólo ocurrirá tras su muerte y vindicación (Q 13,34-35).

Es llamativo que, aunque hayan aparecido otras maneras de referirse a Jesús en Q como *Hijo de Dios*, *Hijo del hombre* o *Señor*, sea “el que ha de venir” la expresión con la que Él mismo aclare quién es, más aún siendo la única vez en todo Q en que se hace una referencia explícita a su identidad, en una forma muy similar a las confesiones cristológicas que aparecen en los evangelios canónicos. El interés por definirlo es innegable en esta perícopa (Q 7,18-23). No sólo se establece un puente con el comienzo de la obra y la primera caracterización del protagonista, sino que además se está buscando la confirmación de todo lo que ya se sabe sobre él. Por eso es uno de los puntos álgidos de la tensión narrativa dentro de la obra. El cambio en la comprensión del término ὁ ἐρχόμενος que

⁸⁹ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 378.

introduce la respuesta de Jesús intensifica la intriga inicial que había surgido en torno al protagonista (Q 3,16b) porque se reformula de forma drástica su rol en la narración. Pero esto lleva aparejado que el lector cuestione la veracidad del anuncio inicial del Bautista. La sorpresa provocada en él aumenta cuando Jesús afirma que Juan no sólo es un verdadero profeta sino el profeta esperado, el “precursor” (Q 7,26-27). Se despeja así cualquier duda que haya podido surgir sobre la autenticidad de su actuación. Entonces, si no estaba equivocada su predicación, uno se pregunta qué ha sucedido con el juicio que “el que ha de venir” tenía que realizar. Como se observa, la tensión no ha sido resuelta del todo porque, además, Jesús no ha respondido afirmativamente a la pregunta de los emisarios, lo que invita al oyente a seguir pendiente del relato para resolver la intriga en torno a la identidad y misión de Jesús.

La resolución se ve interrumpida por una larga secuencia en la que Jesús instruye a sus discípulos (Q 9,57-11,13) y se defiende de sus opositores (Q 11,14-51). Tras estas secciones, en las que ya encontramos pequeñas referencias a la llegada de un juicio (Q 10,13-15; 11,31-32.49-51), llega la parte final del relato plagada de anuncios sobre la partida de Jesús y enseñanzas para ese tiempo posterior (Q 12,2-17,20). Es aquí donde aparece la última mención sobre “el que ha de venir”, que va a tener el mismo matiz escatológico que caracteriza a la parte final del Documento Q⁹⁰. Es importante que dicho término aparezca en labios de Jesús, porque el narrador da a entender así que ó ἐρχόμενος no sólo no era una expresión extraña para él, sino que se la apropió para hablar de sí mismo. Es también muy significativo que en esta última mención Jesús, relacione este término con su propia pasión y muerte y con su futuro rol escatológico⁹¹. Debido a la relevancia de estos acontecimientos para la vida del protagonista, es de esperar, como así sucede, que se resuelva la intriga narrativa de la obra.

La denominada “lamentación sobre Jerusalén” (Q 13,34-35) juega un papel esencial en la trama de Q puesto que resuelve de una manera definitiva la tensión dramática del relato. Jesús, como portavoz divino, se lamenta por la cerrazón de Jerusalén hacia las distintas ofertas de salvación que Dios ha presentado (“—¡cuántas veces he querido reunir a tus

⁹⁰ ROBINSON, “The Saying Gospel Q”, 363.

⁹¹ En Q no aparece la resurrección porque sigue otro esquema teológico que también podemos encontrar en las tradiciones paulinas (1Tes 1,9-10; Flp 2,6-11); que de ningún modo son incompatibles entre sí. Cf. HURTADO, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, 276-277 (BEB 123); SMITH, *The Post-Mortem Vindication*, 169.

hijos, lo mismo que la gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, y no habéis querido!”). Sabemos, además, que el rechazo hacia los que le han sido enviados ha sido violento (Q 11,49-51). Estos datos inducen al lector a pensar que Jesús puede estar hablando a sus discípulos de su muerte⁹². Así se confirma en lo que sigue: “ya no me veréis” (Q 13,35), habla de su desaparición que se va a producir, por tanto, porque va a sufrir la misma suerte del resto de los enviados de Dios⁹³. Así, en esta perícopa se contrastan las dos venidas de Jesús; él es ὁ ἐρχόμενος, que viene en su ministerio terreno ofreciendo la salvación (Q 7,22-23) y vendrá al final del tiempo como juez y salvador. Dicha salvación dependerá de la respuesta que cada uno dé a Jesús, el Bendito, en el tiempo presente (Q 12,8-9), ya que, como afirma Fleddermann, aunque Jesús esté momentáneamente ausente ha dejado un tiempo tras su partida para que sus discípulos demuestren su fidelidad (Q 12,42b-46) y sus adversarios arrepentimiento (Q 12,10)⁹⁴.

En el Documento Q los acontecimientos centrales de su vida, que constituirán el núcleo del kerigma cristiano posterior, están asociados a la expresión “el que ha de venir”. A través de ella es posible seguir la trayectoria vital de Jesús pues esta expresión no solo da respuesta a la pregunta de los discípulos de Juan Bautista (Q 7,19) y da cumplimiento a lo anunciado por él (Q 3,16b-17), sino que cierra el relato anunciando su futuro rol escatológico. Jesús resuelve ahora las incertidumbres que le quedaban al lector tras su ambigua respuesta a los discípulos del Bautista. Su exaltación tras morir le concederá un papel judicial (Q 17,26.34-35) que coincide con lo anunciado al comienzo del relato. Por eso, todos los anuncios de su futura vuelta (Q 12,39-40.49.51.53) cobran sentido a la luz

⁹² A mi modo de ver la perícopa ofrece los suficientes indicios para afirmar que habla sobre la muerte de Jesús. La aparición de Jerusalén, que hasta ahora sólo había sido nombrada en otra ocasión (Q 4,9), no es casual, sino que está vinculada con su pasión como lo confirma la alusión a la muerte de los profetas y los que le son enviados (Q 11,49). Todo esto induce a pensar que la muerte es el destino que Jesús va a correr ya que, como ha quedado patente a lo largo del relato, él es un enviado por Dios (Q 7,34-35); más aún: es su Hijo (Q 4,1-13). Además explica también el porqué de las instrucciones a los discípulos que pueblan este final del documento, instrucciones que cobran todo su sentido a raíz de su desaparición. Cf. FLEDDERMANN, “The Plot of Q”, 52 (aunque él dice que es en Q 4,9 donde se produce una prolepsis de la pasión que constituye la revelación que resuelve la intriga).

⁹³ La explicación de la muerte de Jesús de esta manera coincide con la teología deuteronomista que como ya dijimos estaba también presente en la predicación de Juan. Esto explicaría que Q no tenga necesidad de una “Pasión narrativa”, ya que su muerte se explica a la manera de la tradición deuteronomista (ver JACOBSON, “The Literary Unity”, 386).

⁹⁴ FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction*, 707.

de la revelación que Jesús hace aquí; “el que ha de venir” morirá, sufriendo el destino de los profetas verdaderos (Q 11,49-51; 13,34), pero será vindicado, exaltado y regresará con poder para ejercer su rol de juez escatológico (Q 13,35b). Con esta última mención de ὁ ἐρχόμενος se confirma la existencia del juicio ya anunciado, se revela definitivamente la identidad del juez y el lector, que ya ha sido informado de lo que tiene que hacer para salvarse, es invitado a tomar en serio las enseñanzas de aquel que va a regresar con poder, porque la exaltación de Jesús tras su muerte es la que le confiere la potestad para llevar a cabo el juicio que sólo tendrá lugar con su segunda venida.

IV. CONCLUSIONES

El presente artículo comenzaba presentando aquellos estudios sobre el Documento Q que sostienen que esta obra, lejos de ser una colección de dichos como el *Evangelio de Tomás*, tiene una clara intencionalidad narrativa. A lo largo del estudio se ha mostrado, por un lado, cómo algunas de las agrupaciones de distintos materiales tradicionales en que se divide Q, están encabezadas por elementos de carácter narrativo que hacen de él mucho más que un conjunto de bloques de dichos yuxtapuestos. Por otro, aún más significativo ha sido poner en evidencia la existencia de una trama que recorre el texto de principio a fin. Desde su inicio se plantea una intriga –relacionado con la figura “el que ha de venir”– que genera una serie de expectativas en el lector que se confirman o corrigen según va avanzando la obra, de tal modo que sólo al final se posee la plenitud de sentido de todo el conjunto. La intriga que descubrimos en Q se construye generando curiosidad, suspense y sorpresa, recursos básicos de una narración, y posee una secuencia narrativa donde los sucesos se encadenan en un orden cronológico siguiendo la trayectoria vital del personaje principal.

En toda esta construcción el título “el que ha de venir” juega un papel determinante. Es la caracterización principal para Jesús ya que por medio de ella se le introduce en escena (Q 3,16b), se describe su ministerio terreno (Q 7,18-23) y se alude a su pasión, muerte, vindicación por Dios y futura venida (Q 13,34-35). Además un análisis en profundidad del término y su función en la trama, muestra cómo esta expresión lo caracteriza de tal modo que lo identifica; Jesús en Q es principalmente ὁ ἐρχόμενος. Toda la trama tiene como principal hilo narrativo la revelación

de su identidad, lo que permite calificar a Q cómo un relato de incipiente carácter biográfico, el género literario que adquirirá más relevancia en la historia posterior del cristianismo. En esta trama de revelación biográfica la función narrativa de “el que ha de venir” es capital porque ayuda a crear la intriga del hilo principal de la narración. Desde el principio se suscita la curiosidad en el oyente al generarle la pregunta de quién es “el que ha de venir” y cómo va a desempeñar la misión que Juan Bautista le asigna (Q 3,16b-17). De esta forma contribuye también a crear el mundo narrativo de Q que está enteramente relacionado con este personaje y su labor. Su siguiente mención (Q 7,18-23) corrige y resitúa las expectativas iniciales, algunas de las cuales, como el juicio punitivo, no han aparecido en el ministerio de Jesús. Se anima al oyente a que acepte tal corrección y así se haga partícipe de la bendición que ὁ ἐρχόμενος trae, acogiéndolo a él y, por tanto, también a sus enseñanzas (Q 6,20b-49). Se aumenta así la intriga inicial por medio del suspense que crea la corrección de Jesús a Juan Bautista y su posterior sanción como profeta acreditado (Q 7,24-28), asegurando la tensión necesaria para seguir pendiente del relato y asistir a su final. De esta manera, en una sección de Q de claro colorido escatológico acorde con la tonalidad general del texto manifestada desde el principio (Q 3,2b-17), Jesús reivindica para sí ser “el que ha de venir” y el rol judicial que ello conlleva, algo que sucederá tras su muerte y vindicación (Q 13,34-35), resolviéndose entonces la intriga inicial.

La disposición del título hace que además el Documento tenga una acentuada escatología inminente, fenómeno que podemos también rastrear en las tradiciones paulinas (1Tes 1,10; 4,15; 1Cor 15,51). De ahí que tenga sentido la urgencia y radicalidad latentes en las enseñanzas del discípulo contenidas en el Documento Q. Estamos ante un caso en que la estrategia narrativa define la expresión “el que ha de venir” y no lo histórico, sociológico o etimológico que esta comporta.

A modo de conclusión puede afirmarse que la expresión “el que ha de venir” tiene una extraordinaria capacidad de condensación. Sirve para expresar tanto la naturaleza divina de Jesús, como su ministerio terreno de enseñanza y sanación e, incluso, su futura venida escatológica como juez tras su muerte y vindicación. Pero también podemos decir que en ella tienen cabida los otros títulos que aparecen en Q, *Hijo de Dios*, *Hijo del hombre* y *Señor*; “el que ha de venir” ayuda a comprender mejor por qué él es el Hijo de Dios y también define la figura del Hijo del hombre al asociarla a una persona concreta, Jesús, a través de quien Dios va a llevar a cabo el juicio escatológico. Por lo tanto, ὁ ἐρχόμενος no debe con-

siderarse sólo como un recurso retórico, sino también propiamente como un título que en Q se identifica plenamente con Jesús y su misión, creando y desarrollando una trama que da a la narración un carácter biográfico y escatológico.

La caracterización de Jesús en las notas del narrador y su papel en el relato del cuarto evangelio

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CARRACEDO

RESUMEN: El presente artículo expone las bases de un futuro estudio que analiza cómo el narrador caracteriza a Jesús en sus “notas” y cómo éstas ayudan a comprender adecuadamente la identidad de Jesús y sirven de guía para el lector en la lectura del relato.

Para ello se ofrece una breve exposición de la historia de la investigación que se ha ocupado de los comentarios del narrador y se presenta, recurriendo a la teoría de la Polifonía y a la lingüística moderna, una metodología que permite definir e identificar los comentarios del narrador como notas dirigidas directamente al lector. El artículo se finaliza con un ejemplo de cómo estas notas ayudan a la caracterización de Jesús a lo largo del relato.

PALABRAS CLAVES: Análisis Narrativo. Cristología. Enunciado Parentético. Evangelio de Juan. Identidad Narrativa. Narrador. Prólogo del evangelio según san Juan.

ABSTRACT: The present article explains the basis for a further study that makes an analysis of the characterization of Jesus made by the narrator in his “notes” and how they help to correctly understand the identity of Jesus and how they help as a guide for the reader in the reading of the story.

To that end, we provide a brief exposition of the history of the research related to the narrator commentaries and, taking into account the polyphonic theory of enunciation and the modern linguistics, we show a methodology that allows for the definition and identification of the narrator commentaries as notes addressed directly to the reader.

The article concludes with an example of how these notes help in the characterization of Jesus across the story.

KEYWORDS: Narrative Analysis, Christology, Parenthetical Statements, Gospel of John, Narrative Identity, Narrator, Prologue to the Gospel according to John.

I. INTRODUCCIÓN

Dos de los rasgos más característicos del cuarto evangelio son la existencia de comentarios del autor a lo largo del relato y su interés cristológico. Estas dos características, una literaria y otra cristológica, se relacionan entre sí. La primera sirve de cauce a la segunda: el acceso a la identidad de Jesús se alcanza por medio de la narración y su estrategia narrativa, dentro de la cual destaca el papel del narrador¹. Este artículo refleja el comienzo de un trabajo de investigación en el que se estudiará cómo las notas del narrador caracterizan a Jesús y contribuyen a crear su identidad narrativa a lo largo de la trama del evangelio².

Tanto la identidad del Jesús juánico como la peculiaridad literaria del cuarto evangelio ya han sido objetos de estudio a lo largo de la historia de la investigación. La novedad de este estudio radica en la unión de los dos aspectos: el de la forma literaria, la nota del narrador (enunciado) y la caracterización de Jesús (contenido). Desarrollaré esta contribución –en homenaje y recuerdo agradecido al profesor Senén Vidal– comenzando con una breve exposición de los trabajos de investigación más significativos, que se refieren a las notas del narrador en el evangelio de Juan. En una segunda parte, expondré el planteamiento metodológico adoptado en este estudio para definir e identificar las notas del narrador en el relato, y por último, a modo de ejemplo, analizaré las primeras notas cristológicas que el narrador inserta en su relato y son cruciales para la comprensión de todo el evangelio (Jn 1,17-18).

II. UN BREVE ESBOZO DE LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Con la sola lectura de las ediciones críticas del Nuevo Testamento se constata la existencia de enunciados entre paréntesis o entrecomillados.

¹ ZUMSTEIN, Jean, “La rédaction finale de l’évangile selon Jean (À l’exemple du chapitre 21)”, en KAESTLI, Jean Daniel - POFLET, Jean Michel - ZUMSTEIN, Jean (eds.), *La communauté Johannique et son histoire* (=Le monde de la Bible 20), Labor e Fides, Geneve 1990, 222.

² La terminología para referirse a estos comentarios entre los estudiosos es muy diversa. En nuestro estudio nos referiremos a ellos como “notas” según su definición en el Diccionario de la Real Academia.

Estos signos de puntuación no son justificados por los editores y difieren de unas ediciones a otras³. Su presencia, incluso en las traducciones modernas⁴, nos permiten preguntarnos: ¿Qué enunciados son realmente notas?

Las gramáticas del griego del Nuevo Testamento señalan la gran subjetividad a la hora de señalar esos paréntesis y buscan una definición para identificarlos. En general, definen “paréntesis” como una frase o enunciado independiente gramaticalmente de los elementos entre los que se insertan, aunque conserve con ellos una relación lógica.

Ya desde el siglo XVIII los estudiosos del cuarto evangelio consideran las notas explicativas del relato como uno de los rasgos más característicos del estilo del evangelista. Esas notas eran prueba de la veracidad e historicidad del relato. En ellas el autor explicaba sus propias palabras y aclaraba su intención a los lectores⁵.

Los estudios de la crítica literaria también han contemplado las notas del evangelio como una característica particular de esta obra. Las notas y los comentarios del autor pasaron a ser la clave para identificar las distintas fuentes del evangelio, diferenciar las etapas de la redacción y detectar la presencia de diferentes autores en ese proceso. Pese a sus esfuerzos, no se ha logrado atribuir de forma unánime el origen de estos comentarios a un estadio concreto de la composición del evangelio y menos aún, a un autor particular, ya sea éste el evangelista, el redactor o el editor.

Es Merrill C. Tenney, en su artículo “*The Footnotes of John’s Gospel*”⁶, el primero en constatar la existencia de un material explicativo que no está involucrado en el progreso narrativo del evangelio, pero que no es irrelevante para interpretar el relato y encontrar su significado adecuado, por lo cual merece una atención especial a la hora de estudiar el evangelio⁷. A estos enunciados explicativos los denomina “nota a pie de página” (*Footnotes*): en ellas, el autor explica la causa o el motivo de una acción que aparece en el relato. Tenney señala la dificultad de delimitar e identificar estas notas, ya que algunas de ellas están integradas en la trama narrativa, y por

³ VAN BELLE, Gilbert, *Les parenthèses dans l’évangile de Jean. Aperçu Historique et classification. Texte grec de Jean* (=Studiorum Novi Testamenti Auxilia XI), Leuven University Press, Leuven 1985, 3-9.

⁴ *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal española*, Madrid 2011. En los primeros capítulos de esta versión aparecen paréntesis en Jn 1,38.41.42; 2,9; 4,2.9 que son claramente notas del narrador. Pero no aparecen los paréntesis en otros versículos donde aparecen notas del narrador con la misma claridad, como por ejemplo Jn 2,21.

⁵ VAN BELLE, *Les parenthèses*, 17-26.

⁶ TENNEY, Merrill C., “The Footnotes of John’s Gospel”, en *Bibliotheca Sacra* 117 (1960), 350-364.

⁷ TENNEY, “The Footnotes”, 350.

lo tanto no serían “notas a pie de página”. Estos enunciados aparecen a lo largo de todo el evangelio, exceptuando Jn 13,31-17,26, y juegan un papel fundamental en su estructura. Por su variedad y poca sistematicidad dan la impresión de ser notas orales que se introdujeron en la lectura pública del relato y que quedaron fijadas por escrito. De todo ello, deduce que el autor del evangelio habría tenido una gran proximidad con Jesús, y sus “notas a pie de página” serían una interpretación “anotada” de la persona y de la obra de Jesús⁸. Al final de su artículo presenta una clasificación de las notas que él ha encontrado, pero no ofrece ni una definición, ni un criterio de identificación.

Diecinueve años después, John O’Rourke retoma el trabajo de Tenney en su artículo “*Asides in the Gospel of John*”⁹ en el que adopta la misma clasificación de las notas pero corrige su catalogación y distribución. Por su contenido, una misma nota puede clasificarse en distintas categorías a la vez. O’Rourke expresa la imposibilidad de discernir qué notas se encontrarían en las fuentes del autor y cuáles se deben a su propia mano, por lo que no son un criterio útil para la crítica literaria del evangelio. Es significativa su aportación sobre la flexibilidad de las notas a la hora de ser catalogadas.

A partir de los años ochenta del siglo pasado, aparecen los primeros estudios narrativos en el campo bíblico. Para la crítica narrativa el texto es un vehículo de significados y de estrategias que buscan suscitar determinadas respuestas en el lector. La interpretación de los relatos tiene que tener en cuenta la lengua, el tono y la estructura de la obra, prestando una especial atención al punto de vista del narrador y a sus comentarios, tanto explícitos como implícitos, en la evolución de la trama¹⁰. En lo que se refiere al cuarto evangelio, el trabajo referencial es el de R.A. Culpepper¹¹. En este estudio se presta una especial atención a la figura del narrador. Un narrador omnisciente e intrusivo que ofrece al lector toda la información necesaria para que comprenda correctamente el relato. Para Culpepper las

⁸ TENNEY, “The Footnotes”, 362-363. Aunque el autor no se separa de una interpretación “histórica”, su conclusión ya apunta a lo que en un análisis narrativo llamaremos identidad narrativa.

⁹ O’ROURKE, John, “Asides in the Gospel of John”, en *Novum Testamentum* 21 (1979), 210-219.

¹⁰ CULPEPPER, R. Alan, “La narratologie et l’évangile de Jean” en KAESTLI, Jean. Daniel - POFET, Jean Michel - ZUMSTEIN, Jean (eds.), *La communauté Johannique et son histoire* (=Le monde de la Bible 20), Labor et Fides, Geneve 1990, 97-104.

¹¹ CULPEPPER, R. Alan., *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia 1983; CULPEPPER, R. Alan., “The Narrator in the Fourth Gospel: Intertextual Relationships”, en RICHARDS, K.H. (ed.), *SBL Seminar Papers Series 20*, Chico, 1982, 81-96.

intervenciones del narrador no son glosas, sino partes fundamentales del texto que se distribuyen a lo largo de la trama, introduciendo a los lectores en su sistema de valores y de ideas. Sus comentarios interpretativos tienen la función de vehicular el desarrollo argumental del relato. De esta manera, el narrador conduciendo al lector por la sucesión de los acontecimientos del evangelio aparece como un intérprete fiable de lo que la persona de Jesús, su entrega, su muerte y glorificación significan¹². Su voz no sólo cuenta la historia, sino que al contarla la interpreta. Por lo tanto, el enfoque narrativo pone en evidencia la importancia de la figura del narrador y de sus comentarios, haciendo pertinente un estudio de los mismos, más allá de los que hasta ese momento habían sido realizados.

En 1985 aparece una amplia monografía publicada por G. Van Belle dedicada a los paréntesis en el evangelio de Juan: *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu Historique et classification. Texte grec de Jean*. En ella se presenta una minuciosa historia de la investigación y distintas clasificaciones de los paréntesis juánicos realizadas hasta aquel momento. El autor aporta sus propias conclusiones en las que defiende que los paréntesis son una verdadera particularidad del cuarto evangelio y merecen ser tenidos en cuenta en el estudio del conjunto de la obra juánica. Para él los paréntesis del evangelio responden a la lógica de la comunicación humana, en la que un autor interrumpe su exposición para comentar, repetir o adelantar su pensamiento; mantienen un estilo constante y homogéneo con el resto del relato y en ellos se reflejan los principales temas teológicos del mismo. Gracias a los comentarios del narrador el autor construye su estrategia narrativa, por la que se desarrolla la trama del evangelio y sostienen su estructura, a la vez que guían en la lectura¹³.

En el año 1994 Tom Thatcher en su artículo *A new Look at Asides in the Fourth Gospel*¹⁴ recupera la intuición de Tenney y de O'Rourke señalando la importancia de las notas para la comprensión de la estructura y la interpretación del evangelio. Teniendo en cuenta las aportaciones de la crítica narrativa, busca una definición y una categorización más precisa de los paréntesis del narrador. Así pues, los define como frases directas que se dirigen al lector comentando e interpretando eventos observables en el relato o revelando una información que subyace por debajo de la acción narrada. Estos comentarios son siempre del autor y no hacen avanzar el

¹² CULPEPPER, *Anatomy*, 36.

¹³ VAN BELLE, *Les parenthèses*, 206-210.

¹⁴ THATCHER, Tom, "A New Look at Asides in The Fourth Gospel", en *Bibliotheca Sacra* 151 (1994), 428-439.

argumento, sino que su objetivo es guiar la interpretación del lector y su respuesta; por lo que su función es sobre todo retórica. Lo más relevante del artículo es el esfuerzo por encontrar una definición que permita identificar los paréntesis en el relato, así como subrayar su importancia retórica.

Recientemente Jean Zumstein ha prestado una especial atención al papel del narrador en el relato juánico y también a sus comentarios explícitos, que sitúa dentro del fenómeno más amplio de la intratextualidad y la intertextualidad¹⁵. El autor observa que el cuarto evangelio es un relato que se interpreta a sí mismo a través de relaciones de sentido intratextuales mediante distintos procedimientos literarios, entre los que destacan los comentarios del narrador. Zumstein esboza una definición del comentario del narrador: es aquel enunciado que interrumpe el desarrollo del relato para tomar posición a nivel metalingüístico sobre aquello que comenta¹⁶. Los comentarios tienen la función de profundizar la reflexión teológica del texto comentado; no son una mera yuxtaposición de dos enunciados, sino que el primer texto es retomado de una forma creativa por el segundo, de forma que el sentido inicial es profundizado y alargado. Los comentarios del narrador forman parte de la estrategia narrativa del autor, que busca que el lector alcance la verdadera identidad de Cristo como el Hijo, y de esta forma, revitalice y reestructure su fe¹⁷.

A modo de conclusión podemos decir que el estudio de los comentarios del narrador, en el cuarto evangelio, ha sido una constante a lo largo de la historia de la investigación. Una de sus grandes aportaciones ha sido su papel en el estudio de la compleja formación del evangelio. El enfoque narrativo ha permitido avanzar en el estudio sobre la función y el significado de los comentarios del narrador. Al pertenecer a la voz del narrador y a la estrategia narrativa del relato, tienen gran importancia a la hora de interpretar el evangelio. El lector encuentra en ellos un primer comentario al evangelio y una interpretación “anotada” de los personajes, principalmente de Jesús. A la vez se ha constatado, a lo largo de la investigación, la gran dificultad para encontrar una definición adecuada de estos enunciados, así como un criterio para identificarlos.

¹⁵ ZUMSTEIN, Jean, “Procesos de relectura y recepción de la Escritura en el cuarto evangelio”, en *Estudios Bíblicos* 70 (2012) 37-54.

¹⁶ ZUMSTEIN, “Procesos”, 44-45.

¹⁷ ZUMSTEIN, Jean, “L’evangile Johannique: une stratégie du croire”, en *Recherches de Science Religieuse* 77 (1989) 217-232; ZUMSTEIN, “La rédaction”, 222.

III. LA METODOLOGÍA

El análisis narrativo parte de la premisa de que todo relato está compuesto con el objetivo de producir un efecto en el lector. Por este motivo, trata de localizar en el texto las señales que marcan y orientan el recorrido de la lectura preguntándose qué función asumen los detalles del texto, en qué orden aparecen, y qué información dan al lector, ya que estos elementos constituyen la estrategia narrativa desplegada por el autor, de la que es portavoz el narrador.

Por lo cual, para realizar nuestro estudio debemos encontrar una herramienta que permita definir e identificar, de la forma más objetiva posible, aquellas intervenciones del narrador que pueden ser consideradas como notas. Con este fin recurriremos a la teoría lingüística moderna y más concretamente a la teoría de la enunciación. También necesitamos conocer cómo un relato caracteriza a un personaje y qué fin persigue dicha caracterización.

1. La enunciación del relato: la teoría de la polifonía

El método narrativo estudia tanto el contenido del relato como su enunciación, es decir “cómo” es contado el relato: “Escribir sobre algo es, en primer lugar, hacer que exista... pero también que exista de una determinada manera”¹⁸. Esto nos obliga a estudiar su retórica narrativa, el dispositivo mediante el cual un narrador enuncia la historia¹⁹.

El autor utiliza distintos mecanismos lingüísticos para transmitir su punto de vista²⁰, entre ellos destaca el de la polifonía. La teoría polifónica de la enunciación considera que en gran parte de los enunciados, pueden rastrearse voces y puntos de vista diferentes que se esconden tras las palabras del texto. Las voces del relato tienen una finalidad persuasiva: intentan convencer y persuadir al lector de su propio criterio y visión de las cosas, para dirigirle hacia determinadas conclusiones²¹.

¹⁸ ESCRIBANO, Asunción, *Las voces del texto como recurso persuasivo* (=Cuadernos de Lengua Española 106), Arcos Libro, Madrid 2009, 12.

¹⁹ MARGUERAT-BOURQUIN, *Cómo leer*, 39.

²⁰ ESCRIBANO, *Las voces*, 8-10.

²¹ ESCRIBANO, *Las voces*, 47. Esto es lo que busca el evangelista: persuadir a sus lectores para que crean en Jesús (cf. Jn 20,31). La profesora Asunción Escribano señala los siguientes recursos lingüísticos, que se pueden rastrear en el cuarto evangelio: la cita de autoridad (Jn 7,37-38;...), el tópico de la mayoría (Jn 8,33;...), la diafonía (Jn 8,54;...), la negación polémica (Jn 18,36;...), la ironía (Jn 3,10;...).

La teoría de la enunciación permite distinguir las distintas voces que aparecen en el relato: la del hablante, la del locutor y la de los enunciadores²². “El hablante” es el ser empírico que tiene su campo de acción en el mundo, es decir, el autor real de la narración. “El locutor” es el ser del discurso que aparece en los textos y que se puede desdoblar en dos: “el locutor como tal”, responsable de la enunciación (el narrador del relato), y el “locutor como ser en el mundo”, ser del discurso al que se le atribuyen propiedades particulares como un ser completo. “Los enunciadores” son los distintos puntos de vista y actitudes que el locutor introduce en el texto.

La diferenciación de las voces del relato nos permiten marcar un primer criterio de identificación de las notas del narrador: son los enunciados que pertenecen a la voz del “locutor como tal”, al narrador. Varios autores descubren un paréntesis en Jn 3,16-21, ya sean todos los versículos o sólo algunos²³. Según nuestro criterio estos versículos no son notas del narrador porque en todos, tal y como aparecen en el relato, se escucha la voz de Jesús²⁴.

Pero este criterio no basta para identificarlas, ya que el locutor-narrador puede hacer oír su propia voz de distintas maneras. Por lo cual consideraremos notas aquellos enunciados en los que el locutor aparece como enunciator de su relato, es decir, aquellos enunciados en los que el narrador aparece desdoblado presentándose en dos momentos distintos: en uno como constructor del texto y en el otro como el que lo aclara, comenta, completa o justifica.

La voz del narrador en Jn 1,35-39 aparece de maneras diferentes. Principalmente se presenta como constructor del hilo narrativo, en su papel de “locutor como tal”. Pero también se presenta como enunciator de su relato en Jn 1,38 traduciendo para el lector el término “Rabbí”; igualmente en Jn 1,39, la voz del narrador aparece como enunciator de su relato, al informar al lector de la hora en la que ocurrió el primer encuentro entre Jesús y sus primeros dos discípulos, una información que no se encuentra dentro del hilo narrativo del episodio. También encontramos comentarios

²² ESCRIBANO, *Las voces*, 47.

²³ VAN BELLE, *Les parenthèses*, 69.

²⁴ Con esta afirmación no decimos que aquí no aparezca una tradición introducida por el autor en momentos distintos de la composición del evangelio sino que, aun siendo así, el autor la ha introducido en boca de Jesús por lo cual no se enuncia como un comentario o nota del narrador, que es el fin específico de nuestro estudio. Senén Vidal considera Jn 3,12-21 una ampliación del discurso de Jesús introducido por el autor del “evangelio transformado” (VIDAL, Senén, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús* (=Biblioteca de estudios Bíblicos 93), Sígueme, Salamanca 1997). Nuestro estudio no pone en tela de juicio tal afirmación.

del narrador en Jn 1, 36. 38 en los que el narrador comenta su propio discurso informando al lector de distintas circunstancias en las que se desarrolla la escena: Juan Bautista “Fijándose en Jesús que pasaba...” (Jn 1,36) y Jesús “al ver que le seguían” (Jn 1,39). ¿Son todos estos comentarios notas del narrador? Para resolver esta pregunta debemos recurrir a la teoría de la enunciación.

2. El enunciado parentético

La teoría de la enunciación ha estudiado la existencia de los denominados enunciados parentéticos, recurso específico muy cercano al fenómeno de la polifonía. Es un medio ideal por el cual el narrador se desdobra en el texto y apela directamente al lector²⁵. Los rasgos que nos permiten distinguirlos de otros recursos lingüísticos son los siguientes: su constitución fonológica termina en semicadencia; persiguen una intención comunicativa específica, que parece no estar en el plan originario del texto; interrumpen la estructura sintáctica y la linealidad discursiva; poseen una intención o función macro estructural: completar una información añadiendo un dato, explicando o precisando una información no conocida, mostrando un antecedente necesario o focalizando un elemento determinado²⁶.

Estas características son las que utilizaremos para identificar formalmente los enunciados que aparezcan verdaderamente como notas del narrador, diferenciándolos de otros recursos con una función y una forma similar. El criterio esencial de esta definición no es la entonación, ni la finalidad o la función del enunciado, sino la ausencia de relación oracional entre los segmentos enunciativos, entre el comentario y lo comentado; ya que existen otras estructuras enunciativas que poseen la misma característica de entonación, la misma finalidad y desempeñan la misma función, como son el inciso, la aposición y el estilo directo en un relato.

El inciso es una estructura entonativa que aparece entre pausas, separada de la oración, como marginal, que modifica a la oración en su totalidad o en un sintagma exclusivamente. Esta estructura incidental conlleva siempre una especie de predicación, innegable cuando aparece un participio, infinitivo y gerundio; por lo que son complementos que tienen una función predicativa o circunstancial y aparecen entre pausas. Al existir una rela-

²⁵ FUENTES, Catalina, *La organización informativa del texto* (=Cuadernos de Lengua Española 61), Arcos Libro, Madrid, 1999, 9.

²⁶ *Ibid.*, 172.

ción sintáctica entre los dos enunciados no son comentarios parentéticos, por lo que no las consideramos notas explicativas²⁷. Esto es lo que ocurre en Jn 1,36.38 en los que el narrador realiza un inciso, sin romper la línea discursiva, para comentar que el Bautista ha visto a Jesús, y que Jesús se ha dado cuenta de que los dos hombres le siguen. Son comentarios del narrador pero no son notas.

La aposición es una relación de equifuncionalidad entre dos elementos, que funcionan como sujeto, objeto directo, circunstancial..., de un verbo dentro de la misma oración. Aunque posea un contenido explicativo no tiene un carácter parentético, por lo que tampoco lo consideramos nota explicativa del narrador²⁸.

El estilo directo de un relato sólo se puede considerar como un enunciado parentético cuando el enunciado marco o marginal aparece intercalado en el otro enunciado o al final del mismo²⁹. Ejemplo de estos enunciados aparecen en los textos proféticos con la expresión “oráculo del Señor” colocadas tras las palabras del profeta (por ejemplo Jer 1,8.15.19). Por lo tanto no consideramos notas las expresiones del narrador en las que introduce los discursos de los personajes “dijo Jesús a ellos...” (Jn 1,38).

De la misma manera, tampoco podemos considerar como enunciados parentéticos las traducciones de los términos que introduce el narrador en su relato, ya que se presentan relacionados por un complemento de relativo. Por lo tanto Jn 1,38 tampoco se puede considerar como una nota del narrador.

De los ejemplos citados en Jn 1,35-39 sólo Jn 1,39 se puede considerar una verdadera nota del narrador, ¿pero de qué tipo? El enunciado parentético puede adoptar distintas formas: aclaraciones en un estilo directo, comentarios modales, digresiones informativas o argumentativas³⁰.

El comentario modal es una aclaración sobre la enunciación ya sea para mostrar la actitud del locutor sobre lo dicho, o ya sea para indicar a su auditorio cómo debe ser entendido lo dicho. Son indicadores pragmáticos que llaman la atención del oyente. Funcionan como un signo que guía hacia una apreciación correcta de la afirmación. Añaden una precisión, una aclaración que precisa lo anterior. Aunque no es la información principal, es pertinente y necesaria para entender lo comunicado, resaltando lo dicho. Ayudan a comprender y aprehender lo que se dice más que formar parte

²⁷ *Ibid.*, 138-146.

²⁸ *Ibid.*, 147.

²⁹ *Ibid.*, 162.

³⁰ FUENTES, Catalina, “Lo oral en lo escrito: los enunciados parentéticos”, en *Moenia*, 5 (1999) 233-235.

de lo que se dice. Entran así en el campo de lo parentético como una información marginal, destacada, sin conexión sintáctica con lo anterior y pertenece al nivel textual³¹. Ejemplos de comentarios modales encontramos en la voz de Jesús en el libro del Apocalipsis (Ap 2,7a.11.17.29; 3,6.13.22), en el mismo libro el narrador introduce una nota modal en Ap 13,18. En el evangelio de Juan podemos considerar como comentarios modales las intervenciones en las que el narrador se refiere al Discípulo Amado y a su testimonio fiable (Jn 19,35; 21,24).

La digresión es un añadido que se ofrece como un detalle relevante, focalizado, desde el punto de vista del narrador, que se introduce en cualquier punto del enunciado, apareciendo como algo que no estaba en su plan discursivo originario. Suele ser información no conocida o un dato que es necesario argumentativamente en ese lugar del texto para su correcta interpretación. No sólo comenta, sino que también añade algo nuevo en el discurso, por lo que afecta principalmente a la organización informativa del texto³². Los ejemplos de digresiones son numerosos en el cuarto evangelio. Jn 1,39 es claramente uno en el que el narrador aporta un dato nuevo: la hora en la que se produjo el encuentro entre Jesús y sus discípulos. Basten otros dos ejemplos para mostrar su frecuencia y variedad. En Jn 2,17 el narrador introduce una nota donde informa del pensamiento de los discípulos de Jesús, que hasta ahora no habían aparecido en la escena. Su contenido añade algo nuevo al relato, pues adelanta implícitamente el destino de Jesús: “será devorado”. También podemos considerar una digresión la nota final que cierra el capítulo segundo (Jn 2,22), en la que el narrador anticipa que Jesús ha muerto y resucitado y que tras ese acontecimiento los discípulos creerán en sus palabras y en las Escrituras, entablando así una nueva relación con él.

El enunciado parentético forma, junto con el enunciado al que comenta, una construcción sintáctica llamada estructura parentética. En ella dos enunciados se insertan el uno en el otro y presentan las siguientes características:

- Posee una especial constitución fonológica, el segmento precedente y el parentético terminan en semicadencia.
- Tiene la intención comunicativa de aparecer como un contenido elaborado en el momento de la comunicación, que no estaba en el plan originario del texto.

³¹ FUENTES, “Estructuras”, 151-155.168-169.

³² *Ibid.*, 155-158.169.

- Entre los dos enunciados se interrumpe la estructura sintáctica y la linealidad discursiva.
- Los enunciados pueden tener diferente modalidad³³.
- La estructura parentética es un rasgo de oralización que proporciona una frescura y espontaneidad al texto, propia del lenguaje oral. El autor recrea el lenguaje oral en el lenguaje escrito para acercar el texto a un registro coloquial, directo, cercano al lector³⁴.

El enunciado parentético cumple principalmente funciones enunciativas, modales o dictales. Son estas últimas las más relevantes para nuestro estudio, ya que, cuando cumplen esta función, añaden una información o realizan una justificación argumentativa. Esto hace que, a la hora de estudiar las notas del cuarto evangelio, debamos tener en cuenta no sólo la nota en sí, sino el enunciado al que comenta con el que forma una estructura parentética. Por ejemplo, la nota de Jn 2,24-25 solo puede comprenderse si la estudiamos en relación con Jn 2,23, donde el narrador informa de la fe en Jesús de los que han visto sus signos, pero el narrador comenta en 24-25 la actitud contraria, Jesús no se fía de ellos porque los conoce sobrenaturalmente, sin necesidad de un testimonio.

La disposición entonativa del enunciado parentético, dentro de la estructura, muestra la intencionalidad del hablante de presentarlo como información de segundo plano y como comentario de lo previo³⁵. Son comentarios que hace el hablante sobre su propio discurso, interpretándolo a la vez que lo emite. Aparece como una información adicional, no pretendida, y por ello debería ser secundaria, pero al interrumpir una secuencia sintáctica queda focalizada³⁶. Muestran una actitud reflexiva, muy cercana a la actividad reformulativa³⁷.

Este concepto de enunciado parentético y estructura parentética nos dan la pauta para identificar y seleccionar los versículos que cumplen estas

³³ FUENTES, "Lo oral" 231-232.

³⁴ *Ibid.*, 239. No debemos olvidar que Tenney ya señaló esta característica para sus notas a pie de página TENNEY, "The Footnotes", 350-364. Este rasgo nos permite relacionar nuestras notas con el proceso de transmisión oral del propio evangelio. Ver GUIJARRO, Santiago, *Los cuatro evangelios* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 124), Sígueme, Salamanca 2010, 103-160.

³⁵ FUENTES, Catalina, "Parentéticos, 'hedging' y sintaxis del enunciado", en *Clac* 55 (2013) 61-94, 82.

³⁶ FUENTES, "Lo oral", 231.

³⁷ Esta teoría del enunciado parentético es muy similar al planteamiento que J. Zums-tein adopta, desde la intratextualidad, a la hora de comprender y definir los comentarios del narrador, como hemos visto en la sección anterior.

condiciones y que debemos contemplar para la caracterización de Jesús por parte del narrador a través de sus intervenciones directas y los enunciados previos que comenta.

Partiendo de estas aportaciones podemos definir las notas del narrador como: el enunciado que interrumpe la línea del discurso narrativo y la relación sintáctica, en el que el narrador aparece como comentador de su propio discurso completando una información, ya sea aclarándola, comentándola, especificándola o añadiendo un dato que permite al lector interpretar adecuadamente la información recibida y que posee una función macro estructural.

Por su marginalidad y finalidad, el material parentético que aparece en la voz del narrador adquiere características paratextuales. Aparecen muy cercanas a la función de las notas a pie de página que encontramos en los textos actuales o las notas marginales de los antiguos manuscritos³⁸. Jean Zumstein utiliza la categoría de *paratexto* para estudiar la especificidad del prólogo (Jn 1,1-18) y el epílogo (Jn 21) del relato juánico. El paratexto es un conjunto de signos que presentan, encuadran, aíslan, introducen, interrumpen o cierran un texto determinado. Generalmente ejerce una función de acompañamiento de otro texto, expresando siempre una toma de postura en relación a él³⁹. Las notas a pie de página responden, disienten, corrigen, aprueban, amplían, ubican la información que recoge el texto, pues siempre se refieren a un segmento del mismo, suelen contener información accesoria o que aun siendo importante, obstaculizaría la lectura porque interrumpe la continuidad del discurso. Por su naturaleza está en continuidad y homogeneidad con otros paratextos como el prólogo y el prefacio, de los que solo les distingue su carácter local⁴⁰. Si se acepta esta caracterización es más fácil clasificar y clarificar los distintos tipos de comentarios del narrador dentro del evangelio. Zumstein clasifica como *glosas* comentarios de naturaleza tan distinta como Jn 4,2.44 (notas del narrador) y Jn 5,28-29; 6,39 (palabras de Jesús)⁴¹. Con nuestro criterio podríamos clasificar las notas del narrador como paratextos junto al prólogo y al epílogo, lo que nos ayudaría a distinguir los distintos procesos de intratextualidad dentro del relato. Si esto es así, de la misma forma que el prólogo y el epílogo del evan-

³⁸ Una vez más la intuición de Tenney de denominar "*Footnotes*" a estos comentarios aparece reveladora y acertada.

³⁹ ZUMSTEIN, Jean, "Le processus de relecture dans la littérature Johannique" en *Études Théologiques & Religieuses* 73 (1998) 161-176, 167.

⁴⁰ ALVARADO, Maite, *Paratexto* (=Enciclopedia Semiológica), Eudeba, Buenos Aires 2006, 64.

⁴¹ ZUMSTEIN, "Le processus", 167-174.

gelio es importante para su interpretación, también lo son las notas del narrador.

Estas aportaciones de la teoría lingüística de la enunciación, a la vez que nos han proporcionado la herramienta para identificar las notas del cuarto evangelio, confirman la intuición de que este material parentético es relevante para la interpretación de la obra, ya que es un material con un rendimiento informativo y argumental notable. El narrador, al resaltar lo dicho por medio de su intervención directa, capta la atención del oyente sobre el enunciado mismo y el elemento comentado, haciendo aparecer su comentario como algo recordado en el momento, que, aunque se suma a lo anterior, parece más importante y se destaca en su presentación⁴².

3. El método narrativo y la identidad de los personajes

Zumstein ha expresado de forma clara la finalidad del método narrativo. Dicho fin consiste en reconstruir las operaciones por las cuales una obra se eleva sobre el fondo opaco del vivir para ser donada por un autor a un lector, que al recibirla es *pro-vocado* a cambiar su actuación. El texto se convierte en la mediación por la que el hombre, alejándose de sí mismo, se comprende a sí mismo. Gracias al texto, se accede a nuevas posibilidades de ser en el mundo. El lector, contrastado por el relato, es confrontado con una redescipción de la realidad llena de nuevas posibilidades y, así, el texto se convierte en una posibilidad de reconfigurar la comprensión del mundo y de la vida⁴³.

A través de su punto de vista el narrador expresa su juicio sobre un personaje en función de su sistema de valores y de su concepción del mundo. De esta forma, configura la identidad narrativa del personaje; su carácter duradero, a lo largo del relato. La identidad narrativa de los personajes per-

⁴² FUENTES, "Parentéticos", 83.

⁴³ ZUMSTEIN, Jean, "Narrativité et hermèneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme", en *Revue théologique de Lovain* 40 (2009) 324-340, pp 327-335. En el ámbito de la literatura José Jiménez Lozano expresa el mismo fin para un relato: "... el hecho es que quien lee u oye la historia contada o la norma que se dicta, escruta esa escritura y cuenta luego algo a su respecto, con frecuencia una nueva historia sobre la historia leída, y como iluminación de la propia historia... Porque el contar una historia de una manera a la vez fiel pero distinta, y, desde la niñez, el leer una historia u oírla contar, tiene ya una doble vertiente: en primer lugar la necesidad dolorosa o placentera de revivir una historia de hombres, y luego como medio de conocimiento de lo real y del hombre en su dimensión existencial y no en su mera *res extensa*... El libro invade o desposa la vida del lector, y su destino. Es siempre susceptible de ser reinterpretado y, por tanto tronado contemporáneo, y el mismo libro rejuvenece al lector porque le dice siempre algo nuevo" (JIMÉNEZ

mite al lector el acceso al mundo del relato, y a la vez le ofrece una forma de vida posible, una posibilidad de existencia concreta. Es el narrador quien guía al lector en esta elección o atracción hacia un personaje, mediante su punto de vista evaluativo y por un procedimiento de focalización. Este último, permite al narrador hacer partícipe al lector de su información sobre el personaje⁴⁴. Es evidente que las notas del narrador, que por su enunciación están focalizadas, son un instrumento valioso para este procedimiento, especialmente en la focalización interna, que da acceso a la interioridad de los personajes (Jn 2,17.24; 4,44...); también en la focalización externa, que corresponde con lo que vería un observador (Jn 4,2; 5,9b...); y, de nuevo, especialmente en la focalización cero, que corresponde al plano que supera el marco temporal y espacial de la escena y dice más de lo que sabe ninguno de los personajes (Jn 2,21.22; 7,39...)⁴⁵. Así pues, es pertinente estudiar la caracterización de Jesús que aparece en estas notas⁴⁶. Es la identidad narrativa la que permite al lector apropiarse de la identidad del personaje para interpretarse a sí mismo, porque la figuración de uno mismo a través de la mediación de otro puede ser un medio auténtico de descubrirse a sí mismo⁴⁷.

Al final del evangelio, el propio narrador se dirige al lector informándole del objetivo perseguido por la obra, que es coherente con lo que ha expuesto Zumstein en su artículo “...éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre” (Jn 20,31). En este versículo el narrador nos da tres informaciones importantes para comprender la naturaleza de su obra y su finalidad:

LOZANO, José, *La Biblia y el invento de narrar*, 16-17 <http://www.editorialconfluencias.com/wp-content/pdf-paginas/JIMENEZ-LOZANO-%5B13-27%5D.pdf>) Y en otra parte: “El relato es la primera forma de conocimiento, pero es obvio que la existencialidad del hombre, su vivir, sólo a través del relato puede ser conocido” (ARBONA, Guadalupe, *Las llagas y los colores del mundo. Conversaciones literarias con José Jiménez Lozano*, Encuentro, Madrid 2011, 112).

⁴⁴ MARGUERAT, Daniel - BOURQUIN, Yves, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (=Presencia Teológica 106), Sal Terrae, Santander, 2000, 95-125.

⁴⁵ MARGUERAT - BOURQUIN, *Cómo leer*, 118-121.

⁴⁶ Para no alargar la extensión de este artículo y porque la metodología para caracterizar un personaje es más conocida no expondré aquí dicha metodología. Baste decir aquí que para descubrir la identidad de Jesús que el narrador quiere transmitir en sus notas debemos fijarnos en los rasgos del ser, de acción y de relación que aparecen en ellas. (Ver VALLES, José R., *Teoría de la Narrativa: una perspectiva sistemática*, Iberoamericana Editorial, Madrid 2008; ÁLAMO, Francisco, “La caracterización del personaje novelesco: perspectivas narrativas”, en *Revista Signa* 15 (2006) 189-213, 198-199; CAÑELLES, Isabel, *La construcción del personaje literario. Un camino de ida y vuelta*, Ediciones y Talleres de escritura creativa Fuentetaja, Madrid 1999).

⁴⁷ RICOEUR, Paul, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, 215-230.

el evangelio es una narración, que quiere revelar la identidad de Jesús como el Cristo el Hijo de Dios, para crear una relación entre los lectores y Jesús: la fe.

IV. LAS NOTAS CRISTOLÓGICAS DEL PRÓLOGO DE JUAN (JN 1,17-18)

Las primeras notas cristológicas que encontramos en el relato joánico se encuentran al final del prólogo (vv. 17-18). Estas dos notas juegan un papel fundamental en la intratextualidad de todo el relato, ya que crean un puente entre el prólogo y la narración propiamente dicha⁴⁸. Por su posición final comentan todo el prólogo, especialmente los versículos 14 y 16⁴⁹.

1. Jesús Mesías

El versículo 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο forma una estructura parentética con los versículos 14 y 16 que aparecen separados por la nota del versículo 15 referida a Juan Bautista. Los tres versículos aparecen relacionados por las expresiones χάριτος καὶ ἀληθείας (14), χάριν ἀντὶ χάριτος (16), ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια (17). En el v14 se dice que el Logos encarnado ha recibido la plenitud de la gracia y la verdad; ahora, la nota permite al lector identificarlo con Jesús Mesías⁵⁰, y a éste como la fuente de la gracia y la verdad que los miembros de la comunidad han recibido como gracia sobre gracia⁵¹. Este es el fin primordial y básico de esta nota, una información muy valiosa que recibe el lector para leer correctamente el resto de la historia y que los personajes no tienen.

Por medio de esta nota, el narrador caracteriza al personaje con un nombre propio y por medio de sus acciones, en contraste con otro personaje y sus acciones.

⁴⁸ ZUMSTEIN, "Le prologue, seuil du quatrième évangile", en *Recherches de Science Religieuse* 83 (1995) 217-239, 228.

⁴⁹ VIDAL, *Los escritos*, 384-391.

⁵⁰ Ἰησοῦ Χριστοῦ puede ser traducido por el nombre propio "Jesucristo", pero también podemos traducir literalmente por "Jesús Mesías", como aposición, ya que el mismo narrador, más adelante, nos indicará que así lo debe entender el lector (Jn 1,41; 4,25).

⁵¹ MAC LEOD, David J., "The Benefits of the Incarnation of the Word: John 1:15-18", en *Bibliotheca Sacra* 161 (2004) 179-193, 183.

El versículo 17 se hace eco de la escena de la entrega de la Ley a Moisés en el Sinaí. Moisés y la Ley son figuras claves en la tradición judía. El término Ley se puede extender a toda la Escritura, como hace el evangelio al referirse de esta manera al libro de los Salmos (Jn 10,34; 12,34; 15,25)⁵². Por lo tanto νόμος en Jn 1,17 se refiere a la revelación escrita entregada a Moisés, como queda confirmado a continuación en 1,45 y más adelante en labios del propio Jesús en 5,46.

Así pues, en el evangelio de Juan, la Ley no tiene primariamente un carácter ético, sino que tiene más que ver con el concepto de Torah del judaísmo rabínico, que se refiere a la legislación basada en el Pentateuco (1,45;7,51; 8,31) o en toda la Escritura (Jn 7,19; 7,49; 12,34)⁵³. Para Juan, la Ley es un don de Dios que fue dado a través de Moisés, pero el nuevo y último don ha llegado con Jesús. La Ley y el Logos no se identifican sino que son dones cualitativamente diferentes, donde el nuevo don reemplazará al anterior, como se desarrollará a lo largo de la narración⁵⁴. Ciertamente, la Ley expresa la voluntad divina pero no alcanza el fin último de la revelación de Dios. Es ahora, en Jesús, cuando acontece la plenitud de gracia y verdad, manifestación definitiva y plena de Dios (vv.14.16)⁵⁵.

Esta nota se convierte en una clave interpretativa de las acciones de Jesús para la lectura correcta de todo el evangelio. Jesús no es un cuerpo extraño en la gran tradición de la Escritura, sino su cumplimiento. La tradición joánica ha creado y recreado las palabras y hechos de Jesús y la Escritura para caracterizar a Jesús como la personificación de la Torah. Todo lo que en la tradición judía se atribuye a la Ley (vida, luz, agua, alimento), se atribuye ahora a Jesús sin que haya confusión entre los dos. De esta forma, la Ley, primer don de Dios, se convierte en testigo de Jesús⁵⁶.

⁵² LOADER, Willian R. G., "Jesus and the Law" en VAN BELLE, Gilbert – VAN DER WATT, Jan Gabriël –MARITZ, P.J. (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (=Bibliotheca Ephemeridum Teheologicarum Lovaniensium 184), Leuven University Press, Leuven 2005, 136-137; KIM, Stephen. S., "The Literary and Theological Significance of the Johannine Prologue", en *Bibliotheca Sacra* 166 (2009) 421-435, 426. El profesor Ska ante la relevancia que Moisés y la Ley han adquirido en el canon de la Escritura hebraica, que se manifiesta en la misma distribución de los escritos. Los profetas son considerados como la actualización de la Ley de Moisés y los libros sapienciales como una meditación de la misma (SKA, Jean Louis, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (=Estudios Bíblicos 22), Verbo Divino, Estella 2001, 23-31.

⁵³ MARONDE, Christopher Allan, "Moses in the Gospel of John", en *Concordia Theological Quarterly* 77 (2013) 23-44, 27.

⁵⁴ LOADER, "Jesus", 139.

⁵⁵ ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan 1-12* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 152), Sígueme, Salamanca 2016, 82.

⁵⁶ LOADER, "Jesus", 149-150.

Jesús es caracterizado como Mesías que hace presente y actualiza la gracia y la verdad, términos que se hacen eco de los capítulos 33-34 del Éxodo⁵⁷. “Gracia” y “verdad” aparecen como sinónimos de los términos que definen el nombre de Yahvé en Ex 34,6, pues son las traducciones de *hesed* y *amad*. *Hesed* es la ternura o la misericordia de Dios al elegir a Israel y su expresión a lo largo de la Alianza. *Amad* es la fidelidad de Dios a esas promesas y a su elección⁵⁸, ambas se realizan en Jesús como gracia y verdad.

El término gracia no vuelve a aparecer como tal en la narración; su significado y contenido se muestra en el cuerpo del relato en la vida y entrega de Jesús como amor de Dios que le impulsa (Jn 17,18), que se pide para sus discípulos (Jn 17,21.23)⁵⁹ y sobre todo como el amor de Dios que aparece en la entrega de su Hijo por el mundo (Jn 3,16).

Al contrario de lo que ocurre con el término “gracia”, “verdad” se convierte en un término clave en la trama del relato: manifiesta la fiabilidad y la firmeza del amor de Dios en lo que se refiere a su alianza, que se ha hecho acontecimiento en Jesús. Al mismo tiempo, en el evangelio de Juan, es también la realidad divina que posee el Logos encarnado (Jn 1,14); por lo cual Jesús, Logos encarnado, es la realización de esa realidad divina, es la auto-revelación de la fidelidad de Dios que se hace presente y de hecho transmite la vida eterna (Jn 5,24-25)⁶⁰.

Jesús no es un simple mediador sino la fuente de estos dones para los hombres, Moisés transmite lo que Dios le ha revelado de él, por el contrario, Jesús transmite los dones de Dios mismo⁶¹. ¿Por qué esa diferencia? Porque Jesús Mesías es el Logos encarnado anunciado en el versículo 14. Así, el narrador da al lector una clave interpretativa para el resto del relato. Jesús es presentado como el auténtico cumplimiento de las esperanzas de una redención escatológica. En él ocurre el verdadero y adecuado cumplimiento de las profecías y las esperanzas bíblicas, aquel en quien Israel debe-

⁵⁷ MARONDE, “Moses”, 26.

⁵⁸ BROWN, Raymond, *El evangelio según Juan*, I Cristiandad, Madrid 1999, 208-209.

⁵⁹ PAINTER, John, “The Prologue as an Hermeneutical Key to Reading the Fourth Gospel”, en VERHEYDEN, Jozet – OYEN, Geert van – LABAHN, Michael – BIERINGER, Reimund, *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert van Belle* (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 265), Peeters, Leuven 2014, 58.

⁶⁰ H. HÜBNER, ἀλήθεια, en BALZ, Horst - SCHNEIDER, Gerhard. (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 90), I, Sígueme, Salamanca 1996, 171-180. Sigue siendo una buena síntesis de este concepto en el evangelio de Juan el *excursus* de Schnackenburg en su comentario ya clásico (SCHNACKENBURG, Rudolf, *El evangelio según Juan*, II, Herder, Barcelona 1980, 264-280.)

⁶¹ MAC LEOD, “The Benefits”, 186.

ría hallar la expresión definitiva de la fidelidad y del designio redentor de Dios⁶².

La venida del Mesías es un acontecimiento esperado y conocido por todos los personajes del relato: los fariseos y las autoridades de Jerusalén (Jn 1,20.25), los discípulos de Jesús (Jn 1,41), la samaritana (Jn 4, 25.29) y la multitud (Jn 7). Pero en el relato se debate sobre su identidad: ¿quién es el Mesías?; y sobre su origen: ¿de dónde viene el Cristo? El lector asiste a esas disputas (Jn 7,25-31.40-44), conociendo ambas respuestas. El narrador también informa al lector de las consecuencias nefastas para sus seguidores de reconocer a Jesús tal identidad (Jn 9,22).

2. Dios, Unigénito

Pero aún el lector puede albergar una duda: ¿cómo es posible que Jesús realice la “gracia” y la “verdad”? Para resolver esta cuestión el narrador añade una digresión en el v.18, que sirve de fundamento al enunciado del versículo 17 y permite desvelar otro aspecto de la identidad de Jesús: su relación única con Dios y su divinidad, lo cual fundamenta la superioridad y singularidad de su revelación.

θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο⁶³.

El versículo 18 se relaciona con la nota anterior por la evidente alusión al libro del Éxodo: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Ex 33). También se relaciona con el versículo 14, pues el Logos encarnado ha recibido la gloria de μονὸ γενουός. De esta forma, el lector puede concluir que Jesús Mesías es el Logos

⁶² HURTADO, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 123), Sígueme, Salamanca 2008, 410.412.

⁶³ En el versículo 18 aparece un problema textual significativo. Son posibles distintas lecturas μονογενὴς Θεός, ὁ μονογενὴς Θεός, ὁ μονογενὴς υἱός. Según Metzger la última lectura es el resultado de una asimilación de Jn 3,16.18 y 1Jn 4,9 (METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, Stuttgart-New York² 1994, 169-170). Schnackenburg opina que cualquiera de las lecturas está en armonía con la imagen de Cristo que se irradia en el evangelio, por lo que adoptar una u otra no cambia nada sustancialmente (SCHNACKENBURG, Rudolf, *El evangelio según San Juan*, I, Herder, Barcelona 1980, 293-294). Atendiendo al peso de los testigos y la referencia de Jn 1,1 debemos preferir la lectura μονογενὴς Θεός en la que θεός es una aposición de μονογενὴς. (Leon-Dufour, Xavier, *Lectura del evangelio de Juan* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 68), I, Sígueme, Salamanca 1993, 105.).

encarnado (v.17) y también el Unigénito. Los tres versículos hablan del mismo personaje. Pero la nota añade algo más: Jesús Mesías Unigénito es Dios, vinculando este versículo con el primero del Prólogo *Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*⁶⁴. Los versículos 1-2.14.17-18 están relacionados entre sí y relacionan las figuras del Logos pre-existente, el Logos encarnado y Jesús. Los versículos 1-2 hablan de la relación entre el Logos y Dios, que en el 14 aparece en términos de padre e hijo. En el 17 se identifica ese Logos encarnado con Jesús, que no ha perdido su condición divina y su relación con Dios, como indica la nota del versículo 18.

La nota comienza con una afirmación universal *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*. Es una afirmación sobre Dios mismo que está recogida en la escena del Éxodo en la que Dios se revela a Moisés (Ex 33,20-23). Ante la imposibilidad de ver a Dios, su conocimiento y su revelación sólo son posibles si él mismo toma la iniciativa y se da a conocer⁶⁵. Ahora, un nuevo conocimiento de Dios se ha producido, como ha confesado el narrador en 1,14 (*καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*). Este conocimiento se ha producido gracias a aquel que es igual a Dios y además vive en intimidad con él: *μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* que el lector identifica con Jesús. Sólo existe este camino para conocer a Dios, como afirma el autor de la primera carta de Juan (1Jn 4,12).

El término *Μονογενῆς*⁶⁶, nos habla de una relación única y singular, de amor y comunión con un lenguaje muy próximo a las relaciones familiares. Jesús, al ocupar ese lugar en relación con el Padre, conoce sus secretos y comparte su misma naturaleza divina; al poseer esa intimidad está capacitado para darle a conocer⁶⁷. Este término vuelve aparecer en el cuerpo del

⁶⁴ PAINTER, "The Prologue", 59. También J. Staley (Staley, Jeffrey Lloyd, "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure", en *The Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 241-263) y Culpepeer (Culpepeer, R. Alan, "The Pivot of John's Prologue", en *New Testament Studies* 27 (1980-81) 1-31)

⁶⁵ ZUMSTEIN, *El evangelio*, 83.

⁶⁶ En principio *Μονογενῆς* no se refiere explícitamente a un hijo, pero por el contexto y el uso podemos entenderlo en el ámbito de las relaciones paterno-filiales, sobre todo en el versículo 18 en el que "Dios" y "Padre" aparecen identificados.

⁶⁷ MAC LEOD, "The Benefits" 191. Esta idea era familiar a los lectores del evangelio de Juan que conocen las relaciones entre el padre y el hijo dentro de las familias. El hijo debía ser como su padre, algo testimoniado también en la Escritura (Eclo 30,4; 44,10-11). La íntima unión entre el padre y el hijo es el fundamento de la estructura familiar de la antigüedad. De modo análogo la íntima unión entre Dios y Jesús asegura la revelación del relato (cf. GUIJARRO, SANTIAGO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (=Plenitudo Temporis 4), Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1998, 139).

relato en Jn 3,16, en Jn 3,18 y en la primera carta de Juan (1Jn 4,9). En los tres casos está acompañado del término υἱοῦ y no θεός lo que permite considerar el término Hijo como sinónimo de divinidad en el cuerpo de la narración.

De esta forma, se realiza una importante conexión con el cuerpo del evangelio (1,14.18; 2,16; 3,16.18; 3,35; 5,20): en el Prólogo no aparece el término hijo referido a Jesús, pero sí la referencia al Padre en los versículos 14 y 18. En el cuerpo del relato, como hemos visto, aparece el término hijo unido al de Unigénito, referido a Dios y no a Padre. La elección del término Dios y no Padre en 3,16.18 puede deberse a que el interés del versículo se centra en la relación con el mundo y no con el Hijo. Un dato más nos hace pensar en lo adecuado de nuestra conclusión: mientras que la relación Dios mundo se expresa en aoristo (Jn 3,16.18) la relación Padre- Hijo se expresa en presente (Jn 3,35; 5,20), algo que aparece ya en nuestra nota que presenta a Jesús en el seno del Padre ⁶⁸. Hay que entender por tanto que Dios Unigénito en el prólogo es sinónimo de Hijo Unigénito en el cuerpo del relato. En esto reside la superioridad y la realidad misma de una revelación nueva y mayor que la de Moisés: Jesús, Mesías, Unigénito es el Hijo de Dios, Dios mismo, que da a conocer al Padre a los hombres y realiza su gracia y verdad⁶⁹. En Juan, la condición divina y trascendente del título Hijo está enfatizada y aparece como en este caso de forma explícita: Jesús, al ser el Logos encarnado, posee un origen celestial y es divino. Será esta categoría la que Jesús utilice en sus palabras para definirse a sí mismo (Jn 3,16-17.35-36; Jn 5,19.20.30) y aparecerá de forma implícita al referirse a Dios como a su Padre (Jn 14, 2.10-11.28-31)⁷⁰.

La expresión ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς también posee una función informativa significativa para lo que continúa: Jesús Mesías, Dios Unigénito, no ha perdido su unión con Dios Padre en su encarnación; en su ministerio terreno continúa unido a Dios, lo cual se manifiesta a lo largo de la narración (Jn 12,45; 14,7-11). El que habla y actúa en la tierra es el Logos que se revela en el Prólogo, tanto encarnado como eterno, de modo que las afirmaciones sobre la preexistencia, la proximidad con Dios y la divinidad del Logos aparecen en el testimonio de Jesús sobre sí mismo⁷¹. Al final del prólogo, el lector comprende que el misterio de Dios se ha hecho presen-

⁶⁸ PAINTER, John, "Identity in the Fourth Gospel", en *The Covenant Quarterly* 72 (2014) 247-260, 253.

⁶⁹ MARONDE, "Moses", 26.

⁷⁰ HURTADO, *Señor Jesucristo*, 413-415.

⁷¹ SCHNACKENBURG, *El evangelio*, I, 294.

te en el enigma del mundo y de la historia, por medio del Logos encarnado, perfectamente identificado con Jesús⁷².

La nota concluye exponiendo la misión del Unigénito en el mundo: ἐξηγήσατο⁷³. Jesús ha venido a “relatar”, “exponer”, a “dar a conocer” a Dios. Con sus palabras Jesús se convierte en la interpretación de Dios en el mundo, su testigo (Jn 3,11.32; 5,37; 8,38). El uso de este verbo hará caer en la cuenta, aún más, al lector de la relevancia de las palabras de Jesús en la narración y entender las afirmaciones tan radicales sobre su propia palabra (Jn 5,24; 6,63). Esta última nota del narrador revela también la plena dignidad divina y la plena capacidad de revelación de Jesús.

La nota concede un rango especial al relato que a continuación se va a desarrollar. No le pasará desapercibido al lector, que el Discípulo Amado, garante del relato (Jn 19,35), ocupa la misma posición respecto de Jesús, que Jesús respecto del Padre. Del mismo modo que Jesús es el único que ha visto a Dios porque está en el seno del Padre, y sus palabras constituyen un testimonio del Padre (Jn 3,11), el Discípulo Amado ha visto a Jesús en el momento más crítico de su vida (Jn 19,35) y da testimonio de él y su testimonio, el relato, es verdadero (Jn 21,24) porque estaba en el seno de Jesús (Jn 13,23)⁷⁴.

El “haber visto” jugará un papel importante como hilo narrativo en el evangelio de Juan. Desde este punto de vista el narrador, al presentar a Jesús como el testigo de Dios, hace que su testimonio genere un relato “de Jesús sobre Dios” que permite a los que han visto a Jesús ver a Dios; cuando Jesús no está y no es accesible por la mirada, el testimonio del Discípulo Amado, genera un relato “de Jesús sobre Jesús” que ocupa el lugar del propio Jesús y que por la fe otorga los mismos beneficios que su presencia (Jn 2,11; Jn 20,30-31). Por eso, esta nota es relevante también para considerar la naturaleza del relato como Escritura⁷⁵. Jn 20,30 da testimonio del nacimiento de

⁷² PAINTER, “The Prologue”, 38-39.

⁷³ X. Leon-Dufour traduce ἐξηγήσατο del versículo 18 como “ha contado”, una traducción más literal que la de “revelar” en el sentido técnico de revelar misterios divinos. SCHNEIDER, Gerhard, s.v. “ἐξηγήσομαι” en BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Diccionario*, I, 1436-1437), pero que sí coincide con la finalidad señalada para este versículo por el narrador, porque lo que viene a continuación es la puesta por escrito de lo que Jesús “ha contado”, es decir, un relato (LEON-DUFOUR, *Lectura*, I, 110-111.).

⁷⁴ ZUMSTEIN, Jean, “La naissance de la notion d’Écriture dans la littérature Johannique”, en AUWERS Jean Marie - DE JONGE, H.J. (eds.), *The Biblical Canons* (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven University Press, Leuven 2003, 375.

⁷⁵ MIRGUET, Françoise, “Voir la mort de Jésus quand le “voir” se fait récit”, en VAN BELLE, Gilbert, (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 200), Leuven University Press, Leuven 2007, 469-479.

una nueva Escritura destinada a convertirse en el libro de la fe de los lectores junto con las antiguas Escrituras judías⁷⁶.

Esto permite leer la nota de Jn 1,18 como el título de la historia de Jesús Mesías, interpretación lograda de Dios⁷⁷, que se va a desarrollar a continuación. En ella Dios se revela de forma última y plena en la historia del hombre Jesús. Se produce una cristologización radical de la cuestión de Dios: Jesús es singular por su relación única con Dios e, inversamente, Dios no tiene otra manifestación para los hombres que no sea Jesús⁷⁸. No se puede encontrar a Dios sino en Jesús y Jesús no puede ser encontrado sino en el evangelio en tanto que Palabra de Dios.

3. Conclusión

Son estas dos notas las que permiten al lector pasar del mito a la historia; del tiempo primordial de los orígenes al tiempo histórico; de la realidad divina inaccesible a la realidad del mundo donde se revela. Gracias a estas notas, la Palabra trascendente se convierte en un rostro que puede ser contemplado, el Preexistente es un hombre concreto que puede ser comprendido⁷⁹.

Por medio de estas dos notas el narrador une la afirmación mesiánica y la de la filiación divina antes de comenzar el relato. Esta asociación está enraizada en la tradición bíblica: el rey davídico es el Hijo de Dios (Sal 2; 110). Estas tradiciones reales se recuerdan y se asimilan para aplicarlas a Jesús en el evangelio de Juan. Pero el énfasis de Juan en la divinidad de Jesús no es tolerable para los judíos. Los judíos, en el contexto del discurso del buen Pastor, le preguntan a Jesús si verdaderamente es el Mesías (Jn 10,24); Jesús lo admite abiertamente y pone como testigo a las obras que hace en nombre de su Padre (Jn 10,25) apelando a la unidad con él de una forma singular y única reivindicando su filiación y divinidad (Jn 10,30) lo cual, para los oídos de los judíos es una blasfemia (Jn 10,33), algo que el lec-

⁷⁶ ZUMSTEIN, Jean, *El evangelio según Juan (13-21)*, Sígueme, Salamanca 2016, 377. La misma opinión recoge MOLONEY, Francis J., "The Gospel of John as Scripture", en *Catholic Biblical Quarterly* 67 (2005) 454-468.

⁷⁷ ZUMSTEIN, *El evangelio*, 83. El título es ya una clave interpretativa del texto. Sus funciones son las de identificar la obra, designar su contenido y atraer al público (ALVARADO, Maite, *Paratexto* (=Enciclopedia Semiológica), Eudeba, Buenos Aires 2006, 47-50). Hay que tener en cuenta que no es un título, estrictamente hablando, pero cumple estas tres funciones sobre todo las dos últimas.

⁷⁸ ZUMSTEIN, *El evangelio*, 83.

⁷⁹ ZUMSTEIN, "Le prologue", 238.

tor ya conoce gracias a las notas del capítulo 5 –aunque allí no está explícitamente unida a la categoría de Mesías–. El lector conoce desde el principio esta relación que define la verdadera identidad del Mesías, es realmente el Logos encarnado, Jesús, que viene verdaderamente de Dios y está en Dios (Jn 8,12-20.25)⁸⁰. De esta forma, se posee una clave hermenéutica esencial para comprender las acciones y las palabras de Jesús que se recogerán en el relato y que le permitirán alcanzar el objetivo último del mismo: creer que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, como anota el narrador al final de la obra (Cf. Jn 20,31).

En resumen, con estas dos notas el protagonista del relato queda caracterizado de forma completa por medio de los nombres que le son atribuidos, por sus relaciones y por sus acciones. El personaje es nominado por un nombre propio, Jesús, al que se le añaden tres nombres comunes que lo determinan: Mesías, Unigénito y Dios. Jesús aparece relacionado con Dios, está en su seno y le da conocer, es el testigo del Padre en la tierra. Por su relación con Dios aparece en una relación de superioridad respecto a Moisés y a su revelación, que quedan constituidos como testigos de Jesús ante los judíos. En lo que respecta a los hombres, Jesús es aquel que otorga la gracia y la verdad que la Ley no puede dar. Esto lo realiza Jesús a través de sus acciones y sus palabras. Las acciones revelan su gloria y las palabras dan a conocer al Dios que nadie ha visto jamás.

V. PAPEL DE ESTAS NOTAS EN EL RELATO DEL EVANGELIO

Estas notas juegan un papel imprescindible para comprender adecuadamente la naturaleza y el contenido del relato sobre Jesús que se presenta a continuación y son la base de algunas otras notas cristológicas del narrador.

1. El Prólogo a la luz de estas notas cristológicas

Las dos notas nos permiten entender el prólogo como un movimiento que hace perceptible el plus de sentido sobre la persona de Jesús que en el relato evangélico es cuestionado y puesto en tela de juicio. Él es el Logos encarnado, igual a Dios, que va a ser rechazado y crucificado; la luz y la vida de los hombres que va a ser ignorada.

⁸⁰ HURTADO, *Señor Jesucristo*, 409.

De esta forma, las notas colocadas al final del prólogo permiten redefinir la función del mismo. No se trata de un mero resumen del evangelio, sino del marco y la clave hermenéutica con los que el relato debe ser leído. De este modo se le protege al lector frente a los malos entendidos que van aparecer en el relato, y se le ofrecen diferentes estrategias para comprenderlo. Para realizar esta función, las notas juegan un papel crucial al revelar, de forma más profunda, la identidad del protagonista principal del drama que se va a desarrollar⁸¹. Son las dos notas finales las que incrementan la importancia teológica y literaria de todo el prólogo⁸². No es extraño que algunos autores se refieran a estos versículos como la cumbre del prólogo, donde se condensa la teología de Juan y a la vez se indica el tema del cuarto evangelio⁸³.

Las notas de Juan 1,17-18 tienen también su importancia literaria, porque ambos versículos otorgan al narrador el fundamento para elegir su estrategia a la hora de presentar su relato. En estos versículos se relacionan las acciones de Jesús (v.17) y sus palabras (v.18), por lo que no es extraño encontrar en el relato las acciones de Jesús comentadas, explicadas o clarificadas por medio de sus palabras o sus diálogos con los judíos, sobre todo hasta su pasión y muerte⁸⁴; lo que constituye una de las características principales del cuarto evangelio.

De la misma manera juegan un papel en la estructura general de la obra. Las notas de Jn 1,17-18 coinciden en la forma de caracterizar a Jesús, que encontramos en la nota final del narrador (Jn 20,30-31)⁸⁵. En ella, el lector vuelve a encontrar la caracterización inicial de Jesús como Mesías y como Hijo de Dios, por lo que el lector entiende perfectamente que la narración ha llegado a su fin y que comenzó con la presentación de este personaje en el final del prólogo y no antes. El relato ha cumplido su finalidad y ahora el lector es invitado a reconfigurar su propia identidad a la luz de la identidad de Jesús, Mesías Hijo de Dios, convirtiéndose en creyente.

⁸¹ZUMSTEIN, "Le prologue", 239; PAINTER, "The Prologue", 39; MATERA, Frank, J., *New Testament Christology*, Westminster John Knox Press, Louisville 1999, 217.

⁸²KIM, "The Literary", 435.

⁸³SCHNACKENBURG, *El evangelio*, I, 296; ZUMSTEIN, *El evangelio*, 83.

⁸⁴GUIJARRO, *Los cuatro*, 456.

⁸⁵La mayoría de estudiosos coinciden en que el capítulo 21 es un epílogo de la narración que por sus características paratextuales nos permiten hablar de Jn 20,30-31 como conclusión, propiamente dicha, del relato. ALVARADO, *Paratexto*, 55; ZUMSTEIN, "Le processus", 169.

2. Jn 1,17-18 y el género literario del evangelio

Al considerar Jn 1,18 como el título del relato que sigue, descubrimos una cierta semejanza con el comienzo del evangelio de Marcos (Mc 1.1), en el que el protagonista es caracterizado de una forma muy similar, por no decir idéntica, y que se va confirmando a lo largo del relato (Mc 8,29; 15,39). J. Painter relaciona el comienzo del evangelio de Juan con el comienzo del evangelio de Marcos, pero lo reduce sólo al papel asignado a Juan Bautista en el prólogo juánico. Creemos que también en la nota del narrador se puede encontrar esa relación⁸⁶. Consideramos que el evangelio de Juan es una interpretación creativa de la tradición sobre Jesús, de la que buena parte es compartida con los sinópticos. La originalidad de Juan reside en la búsqueda del sentido profundo de las acciones y enseñanzas de Jesús desde la convicción de que es el Logos encarnado. Las relaciones del cuarto evangelio con los sinópticos es compleja; adoptamos aquí la posición más ponderada expresada por el profesor Guijarro: el autor del evangelio de Juan conoció los sinópticos, pero no los utiliza como referencia fundamental, pudiendo así componer un evangelio que integrase tradiciones distintas sobre Jesús⁸⁷. Esto no excluye que Juan utilizase el mismo esquema literario que adoptaron los sinópticos: el de las vidas helenísticas⁸⁸. El prólogo cumple con las tres funciones que Malbon atribuye a los comienzos de los evangelios: conectar al lector con el texto, relacionar el texto con otros textos y crear el mundo del relato⁸⁹. Estas mismas funciones –interacción con el lector, relación de intertextualidad e intratextualidad– descubre Zumstein en el prólogo, lo que confirma su papel como inicio de la *bios* de Jesús⁹⁰. Estas tres funciones las realiza el prólogo joánico por lo que creo que adquiere la misma función que los otros comienzos de los evangelios. Las tres funciones se concentran en las notas de 1,17-18: identifica al protagonista del texto para el lector, se relaciona a Jesús con la revelación de Moisés recogida en la Ley (Escritura) y define, para el lector, el relato como el testimonio de Jesús sobre Dios. Podemos inducir que al igual que el autor del relato de Marcos quiso escribir un relato con los mismos fines que perseguían las vidas antiguas y adoptó su esquema literario, así también nues-

⁸⁶ PAINTER, "The Prologue", 43-44.

⁸⁷ GUIJARRO, *Los cuatro*, 99. 527.

⁸⁸ GUIJARRO, *Los cuatro*, 57-60.

⁸⁹ MALBON, Elizabeth Struthers, "Ending at the Beginning: A Response", en *Semeia* 52 (1990) 175-184.

⁹⁰ ZUMSTEIN, "Le prologue", 228.

tro relato responde a ese esquema literario y al mismo fin de los relatos de vidas antiguas como el resto de los evangelios sinópticos.

Esta opinión se ratifica gracias a la contribución de A.D. Myers⁹¹, que muestra cómo en el prólogo juánico aparecen los *tópicos* de los comienzos de las “vidas antiguas”: orígenes, educación, hechos y comparaciones con otros personajes. Entre estos, el tópico más importante es el de los orígenes que muestra la naturaleza única de Jesús: es la perfecta imagen de su Padre, como Unigénito posee la intimidad con su Padre y esto le otorga la superioridad sobre todos los demás (Jn 1,18). Por otra parte, el prólogo excluye cualquier tipo de educación formal, algo que será criticado en el relato (Jn 7,14-15), ya que muestra que Jesús tiene acceso al Padre y recibe las distintas instrucciones de Él (Jn 5,19-30; 6,37-38; 7,16-17; 8,28; 10,37-38; 12,49.50), por lo que no requiere una especial educación humana, y así, el tópico de la educación es sustituido por la referencia al lugar que ocupa al lado del Padre (Jn 1,18). También aparecen los hechos de Jesús, el Logos encarnado, que aparece como el mediador y protector de la vida, legitimado para ofrecer la vida eterna del Unigénito de Dios (Jn 1,12-13) como quedará explicitado en Jn 5,26. De la misma manera, aparece el *tópico* de la comparación con otros personajes, que refuerza la autoridad y la superioridad de Jesús tanto respecto a Juan Bautista como a Moisés (Jn 1,17-18).

El esquema de las vidas Antiguas se divide en tres partes: orígenes del personaje, actuación y enseñanza pública, muerte del personaje y acontecimientos que la rodean⁹². El evangelio de Juan responde a este mismo esquema. Y el papel de las notas del narrador para fijarlo es relevante ya que encontramos notas cristológicas en lugares claves que delimitan las partes principales del evangelio: al final del prólogo (Jn 1,18), al final de la vida pública de Jesús y antes de su pasión (Jn 12,41 (38-41)) y en la primera conclusión del relato evangélico (Jn 20,30-31). Las tres notas están centradas en el protagonista Jesús, lo que nos dice que su identidad es el interés principal de la obra. La nota de Jn 20,30-31, que cierra el fin del evangelio, coincide con el fin de las vidas antiguas que quieren convencer y persuadir a sus lectores u oyentes que esta versión es la verdadera, entre otras opciones y versiones de la información sobre el personaje, y que el relato tiene una función didáctica para que su audiencia imite al héroe del relato

⁹¹ MYERS, Alicia D, *Characterizing Jesus. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scriptures in its Presentation of Jesus* (=Library of New Testament studies 458), T&T Clark, London- New York 2012, 61-69.

⁹² GUIJARRO, *Los cuatro*, 465-466; MYERS, *Characterizing*, 37-38.

Son las notas finales del prólogo las que juegan un papel crucial en la determinación de este género literario y las que permiten leer el evangelio como una vida antigua: al comienzo de su relato el autor ha introducido datos sobre el verdadero origen del protagonista, mostrando su carácter extraordinario y su honor, algo que no sería posible sin la identificación de Jesús con el Logos encarnado.

3. Jesús y Moisés en el relato evangélico

La nota del versículo 17 relaciona a Moisés con Jesús. Esta relación no es negativa ni polémica, sino de continuidad y superación. No existe para Juan un contraste absoluto entre Moisés que dio la Ley, por encargo de Dios, y Jesucristo que hace presente la gracia y la verdad divinas⁹³. El narrador también relaciona el don de Moisés con el don de Jesús, lo cual permite leer el versículo 17 como una explicación al anterior (v.16), de forma que la ley de Moisés también se puede considerar como un acto de amor⁹⁴. La ley es un don divino dado por Moisés, que sólo se puede cumplir creyendo en la revelación que trae Jesucristo (Jn 5,45-46). Moisés es un intermediario de Dios, como lo expresa la voz pasiva (ἐδόθη), que se convertirá, a lo largo del evangelio⁹⁵, en testigo de Jesús, que es fuente de vida eterna y no un intermediario más de la salvación.

Tomando como base las dos notas finales, el narrador inicia su relato prestando testimonios sobre Jesús (Jn 1,19-34) que usan como garante a Moisés (Jn 1,35-51, sobre todo 1,45-51). De esta forma comienza a desarrollarse narrativamente la idea implícita en el versículo 17: Moisés y la Escritura dan testimonio de Jesús. Pero esto es insuficiente: Jesús revelará cosas mayores (Jn 1,51). En este punto el lector puede intuir en qué consisten esas cosas mayores: el don de la gracia y la verdad, algo que será confirmado en una nueva nota del narrador tras el primer signo de Jesús (Jn 2,11).

A lo largo del relato aparecerá que la única forma de creer en Moisés es creer en Jesús (Jn 5,46-47). Jesús y Moisés sólo aparecen enfrentados en boca de los judíos que malinterpretan la Ley, por lo que Jesús se referirá a ella en términos de “vuestra ley”⁹⁶. El relato planteará la oposición entre

⁹³ SCHNACKENBURG, *El evangelio*, I, 291.

⁹⁴ BROWN, *El evangelio*, I, 210.

⁹⁵ MARONDE, “Moses”, 23-26.

⁹⁶ MARONDE, “Moses”, 23.

Jesús y los judíos, utilizando como defensor y testigo de Jesús a Moisés (5,39-40; 9,13-34). El lector asiste a estos conflictos pertrechado con la importante clave de comprensión que le ha otorgado el narrador⁹⁷.

Jesús continúa y plenifica la revelación de Dios que transmitió y enseñó Moisés, y ahora es rechazada por los judíos. El término que se utiliza para referirse a la actividad de enseñanza de Jesús (*διδάσκων*) solo aparece en la voz del narrador y siempre señala el lugar donde se realiza (6,59; 7,28; 8,20). Jesús enseña en el ámbito religioso judío donde se proclama la ley y se celebra la alianza, la sinagoga y el Templo (Jn 6,59; 8,20). En estos lugares se produce el rechazo a Jesús, por lo cual estos ámbitos y lo que se conmemora en ellos aparecen superados y sustituidos por la persona de Jesús⁹⁸, verdadero Templo de Dios (Jn 2,21). El contenido de su enseñanza se refiere a su propia identidad y su significado salvífico para los hombres, superando y trascendiendo el don dado por Moisés (Jn 6,48-51). Su enseñanza es una reinterpretación cristológica de la fe tradicional⁹⁹, lo cual está en plena consonancia con la idea de Jn 1,17-18.

4. Las palabras de Jesús y las Escrituras

El narrador presenta a Jesús en las notas finales del prólogo como el que cumple las esperanzas escatológicas de Israel y como el que está en el seno de Dios y nos lo revela. De esta forma a lo largo del relato aparecerá como aquel en quien se cumplen las Escrituras y aquel cuyas palabras se convertirán también en dignas de fe como aquellas¹⁰⁰.

Esto le permite al narrador insertar en el relato citas de la Escritura que evidencian su cumplimiento en Jesús, sobre todo en los lugares en los que su pretensión mesiánica y su condición de Hijo de Dios aparece contestada por la realidad (Jn 12,38-40), y más radicalmente en el momento de su muerte en Jn 19,24 y Jn 19,36. En el mismo contexto, la muerte de Jesús, el narrador hace notar que las palabras de Jesús que han aparecido anteriormente en el relato (Jn 3,14; 6,39; 10,28; 17,12) también se cumplen (Jn 18,9.32). La unión entre las palabras de Jesús y las Escrituras aparece por primera vez de forma explícita en la nota de Jn 2,22 que comenta toda la

⁹⁷ PAINTER, "The Prologue", 58.

⁹⁸ LIEU, Judith, "Temple and Synagogue in John", en *New Testament Studies* 45 (1999) 51-69.

⁹⁹ ZUMSTEIN, *El evangelio*, 306.

¹⁰⁰ SCHNACKENBURG, *El evangelio II*, 247.

escena de la expulsión de los vendedores del Templo, ya que se refiere tanto a las palabras de Jesús (v.16.19) como a las Escrituras (v.17).

Gracias a Jn 1,18 el lector entiende las afirmaciones de Jesús sobre sus propias palabras a lo largo del evangelio (Jn 6.63; 8,28.31.38.51), y las que hacen de ellas otros personajes (Juan Bautista en 3,34; Pedro en 6,68). Esta Palabra muestra su poder y los efectos que produce en la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-53). Un episodio que el narrador comenta con una nueva nota (Jn 4,54). Es la fe en la palabra de Jesús lo que ha convertido el milagro en un verdadero signo que les permite reconocer a Jesús como aquel que por su palabra es capaz de dar la vida. El funcionario real ha creído sin ver (Jn 20,29), ha creído en la palabra de Jesús antes de la resurrección, convirtiéndose en un creyente ideal antes de la Pascua, un verdadero modelo presentado al lector, que es invitado a pasar de una fe elemental a una fe plena sin el beneficio de un prodigio observable¹⁰¹.

Sus palabras aparecen como una de las causas por la que va a ser rechazado y acusado. La nota de Jn 8,20 se diferencia de otras intervenciones por la introducción del drástico incremento de violencia que aparece al final de la escena, cuando sus propios discípulos intenten apedrearlo (Jn 8,59) a causa de su predicación en el Templo. El contenido de la enseñanza a la que se refiere Jn 8,20 se relaciona también con las notas finales del prólogo. Jesús proclama su identidad como luz, en consonancia con la simbología de la fiesta de las Tiendas en la que está situada la escena (Zac 14,7), lo que le lleva a explicar su unión con el Padre (Jn 8,16). La nota contiene una diferencia con otra anterior (Jn 6,59), ya que hace referencia explícitamente a sus palabras (Ταῦτα τὰ ῥήματα) y no a lo que dijo (Ταῦτα εἶπεν), centrando la atención del lector en las palabras de Jesús que ya han sido caracterizadas como palabra de Dios, espíritu y vida y que tienen la capacidad de dar vida eterna (Jn 3,34; 6,63.68) y se presentarán como palabra capaz de juzgar y como don del Padre y del Hijo que permanece en los discípulos (Jn 12,48; 15,7). Jesús no es un maestro cualquiera sino aquel que aporta la revelación directa de Dios, mostrando lo que se anotó en Jn 1,17-18.

5. El verdadero origen de Jesús

Partiendo de las notas finales del prólogo, el lector conoce el verdadero origen de Jesús, lo cual le da una posición privilegiada a la hora de adentrarse en el relato. Esta información es crucial, ya que la pregunta sobre su

¹⁰¹ ZUMSTEIN, *El evangelio*, 222.

origen aparecerá en diversos momentos y será una cuestión muy debatida. Las noticias que conocen los personajes del relato sobre el origen de Jesús no son muy honorables (Jn 1,46, Jn 6,42, Jn 7,27.41-42.52, Jn 8,48). A todas estas discusiones el lector asiste desde una posición privilegiada y todas las noticias que recibe en su lectura quedan o relativizadas o superadas por el conocimiento de su verdadero origen: Dios¹⁰². Jesús responde a estas preguntas y acusaciones declarando explícitamente lo que el lector ya conoce acerca de su origen, gracias a lo cual el lector se ve confirmado en su lectura (Jn 3,12-13; 5,33-38; 7,28-29; 8,29.42.54-55)¹⁰³.

Esta información permite al narrador incorporar tradiciones históricas que se refieren a Jesús, y que crean problemas de interpretación, pero que el lector está capacitado para entender. Un claro ejemplo es la nota de Jn 4,44. Tras la estancia en Samaría, el narrador retoma el itinerario (Jn 4,44-45) que había comenzado en Jn 4,1-6. En el versículo 44 aparece una nota del narrador referida a Cristo que se ha convertido en un grave problema para los exégetas: αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. En ella el narrador justifica el deseo de Jesús de salir de Judea y trasladarse a Galilea. Este versículo va en contra de la noticia tradicional de que la patria de Jesús es Galilea (Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24) y de las noticias que el evangelio de Juan aporta sobre la patria de Jesús (Jn 1,45s; 6,42; 7,3.41.52; 18,5.7; 19,19) identificada con Nazaret. Siguiendo el hilo de la narración y más allá del dato histórico o tradicional, la nota encaja perfectamente en la trama del relato. Jesús hasta ahora se ha manifestado públicamente en Jerusalén (Judea) y es el único lugar donde ha sido rechazado o al menos puesto en cuestión (Jn 2,19-20)¹⁰⁴. El lector conoce que el verdadero origen de Jesús está con el Padre, en su seno (Jn 1,1.18) y que ha venido a los suyos y los suyos no lo recibieron (cf. Jn 1,11). Gracias al Prólogo el lector sabe cuál es la verdadera patria de Jesús y cómo el Logos encarnado ha sido rechazado por los suyos, por lo que la noticia en la dinámica del relato no causa problema alguno¹⁰⁵.

¹⁰² De esta forma el lector entiende perfectamente los malentendidos que se dan en el evangelio y se crea la ironía característica del mismo, ya que basándose en la Escrituras los judíos rechazan a aquel que trae la verdadera y última revelación de Dios. Las notas refuerzan estos procedimientos característicos del evangelio (GUIJARRO, *Los cuatro*, 464; CULPEPEER, *Anatomy*, 149-199).

¹⁰³ Es necesario señalar que las discusiones del capítulo 7 toman como base la curación del parálitico del capítulo 5, en el que el narrador ha anotado al lector que los judíos han “descubierto” la verdadera identidad de Jesús como Hijo de Dios y han decidido matarle (Jn 5,18).

¹⁰⁴ MOLONEY, *El evangelio*, 172.

¹⁰⁵ MOLONEY, *El evangelio*, 172. Como en otras notas, en esta también se puede traslucir la historia de la comunidad joánica que tuvo su origen en Judea y en un momento dado

6. La condición humana y divina de Jesús

Las dos notas finales del prólogo hacen posible que a lo largo del evangelio Jesús aparezca con sentimientos humanos y a la vez con atributos divinos. Al mismo tiempo que muestra sentimientos humanos de amistad con la familia de Betania y llora la pérdida de Lázaro, también aparece su conocimiento extraordinario o sobrenatural de lo que ocurre o va a ocurrir (Jn 11,5.13.35).

La unión de las características humanas y divinas aparecen en una nota del narrador al final del segundo capítulo (Jn 2,24-25). Éste se concluye con una transición (Jn 2,23-25) en la que el narrador hace un balance de la actividad de Jesús en Jerusalén (v.23) que él mismo comenta por medio de dos notas en los versículos 24 y 25. En el versículo 23 el narrador informa que muchos en Jerusalén creyeron en él porque habían visto sus signos. Esta noticia es objeto de un comentario por parte del narrador en el que se nos informa de que Jesús, por el contrario, no creía en ellos (es el mismo verbo utilizado para expresar la fe de los jerosolimitanos), ya que Jesús les conocía a todos (Jn 2,24). El v.25 explica la causa de ese conocimiento profundo de Jesús: conoce el interior del hombre y no necesita ningún testimonio.

El v.24 es la primera nota que informa al lector sobre un sentimiento humano interior de Jesús: la desconfianza (οὐκ ἐπίστευεν) que aparece en contraste con el sentimiento de los habitantes de Jerusalén, lo que indica que su fe es deficitaria, ya que entre los creyentes y Jesús existe siempre reciprocidad en su relaciones (Jn 1,12-13; 3,16; 11,26)¹⁰⁶. Más adelante el narrador y el mismo Jesús informan al lector de otros sentimientos humanos (Jn 11,5. 35-36; Jn 12,27). Por medio de estas notas el narrador acentúa la verdadera humanidad de Jesús, la realidad de su encarnación, que es compatible con el conocimiento sobrenatural que se explicará en la siguiente nota.

El v.25 explica la causa de ese conocimiento sobrenatural: es un atributo del Dios de las Escrituras (1Sm 16,7; Sal 7,10; 38,10; 44,22; 94,11; 139,1-4; Jer 11,20; 17,10), lo que está en consonancia con lo dicho de Jesús en la nota de 1,18. Este conocimiento será puesto en evidencia por el narrador en nuevas notas a lo largo del evangelio sobre todo en el conocimiento de Jesús sobre aquel que le va a entregar (Jn 6,64.71). De esta forma

tuvo que salir de allí (BERNABÉ, Carmen, “Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones”, en AGUIRRE, Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo* (= ἀρχαί 28), Verbo Divino, Estella 2010, 308-316). No debemos olvidar que el relato también recoge la historia de la propia comunidad (ZUMSTEIN, *El evangelio*, 27).

¹⁰⁶ FARELLY, Nicolas, “John 2,23-25 What Kind of Faith is This”, en *Presbyterion* 30 (2004) 37-45, 44.

Jesús, a lo largo de todo el evangelio, es consciente de su suerte y de su destino (Jn 13,1).

Esta última nota caracteriza a Jesús como verdadero hombre en sus sentimientos y a la vez verdadero Dios por su conocimiento sobrenatural.

7. Conclusión

Las notas de 1,17-18 son claves para la lectura de todo el evangelio y la comprensión correcta del mismo. Su importancia estriba tanto a nivel estructural como en el papel que juegan en la caracterización de Jesús.

Estos versículos, al identificar a Jesús (personaje histórico) con el Logos encarnado y así con el Logos preexistente (personaje situado fuera de la historia), permiten al lector comprender la naturaleza del relato que va a leer: una vida antigua. Esto demuestra que la forma de contar el relato, la puesta en escena, ya forma parte del mensaje mismo y desvela, en cierto modo, la intención de la obra que el lector debe descubrir en la estructura del relato que representa el pasado y permite establecer una relación con dicho pasado¹⁰⁷. El autor implícito quiere poner en escena a un personaje para que el lector se identifique con él y él mismo cambie su identidad o la confirme como creyente en Jesús como se pone de manifiesto en la última nota del narrador (Jn 20,30-31).

Por medio de las dos notas, el lector adquiere una posición privilegiada para leer el relato e identificar el carácter duradero de Jesús en la narración. Desde el principio conoce el verdadero origen de Jesús y el sentido de toda su misión: hacer presente la revelación definitiva de Dios por medio de sus acciones y sus palabras. A medida que recorra el relato el lector ve confirmada esta información: por sus “signos” se revelará como Mesías y manifestará su gloria y realizará la gracia y la verdad que traen la vida plena a los hombres (Jn 2,11); por sus palabras aparecerá como el Hijo, Dios Unigénito.

Equipado con estas informaciones, el lector asistirá al dramático enfrentamiento entre los judíos y Jesús y puede comprender la irónica paradoja, tan característica del relato juánico, de que los judíos rechacen a Aquel al que esperaban, al que lleva a plenitud la revelación de Moisés. Por esta razón, el lector mismo puede ponerse en guardia y no repetir los errores dramáticos de los judíos y sobre todo a entender su propia situación, rechazado y perseguido por la sinagoga (Jn 9,22).

¹⁰⁷ ZUMSTEIN, “Narrativité” 324-340.

El bautismo de Felipe, ¿un bautismo deficitario? (Hch 8,5-24)

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

RESUMEN: En el relato de la actividad bautista de Felipe en Samaría (Hch 8,4-25) sorprende que no esté explícitamente vinculada a la concesión del Espíritu, a pesar de que se realiza en el nombre del Señor Jesús y como tal constituye un bautismo cristiano “legítimo”. Probablemente el texto refleje una de las diferentes praxis bautismales existentes en el cristianismo de los orígenes y subyazcan aquí tradiciones bautismales propias de grupos helenistas cristianos, que Lucas recogió e integró en su relato.

PALABRAS CLAVE: Bautismo, Felipe, helenistas, samaritanos, efusión del Espíritu

ABSTRACT: In the story of the baptismal activity of Philip in Samaria (Acts 8:4-25) it is surprising that it is not explicitly linked to the granting of the Spirit, even though it is performed in the name of the Lord Jesus and as such constitutes a “legitimate” Christian baptism. Probably the text reflects one of the different baptismal praxis existing in the origins of Christianity and underlies here baptismal traditions proper of Hellenistic Christian groups, that Lucas collected and integrated in his pericope.

KEYWORDS: Baptism, Philip, Hellenists, Samaritans, outpouring of the spirit, laying on of hands.

La primera parte del libro de Hechos¹ se caracteriza por una elevada concentración de narraciones bautismales: Pentecostés, el bautismo de los samaritanos y Simón el Mago, así como el del etíope (8,26-40), el de

¹ La monografía fundamental sobre este tema es la de AVEMARIE, Friedrich, *Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* (=WUNT 139), Mohr Siebeck, Tübingen 2002. Véase también QUESNEL, Michel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême*

Saulo (9,10-18) y, por último, el bautismo de los reunidos en casa de Cornelio (10,24-48). Estos relatos detallados tienen como objetivo mostrar la expansión y difusión del testimonio de Cristo hasta Antioquía, es decir, pertenecen al contexto del crecimiento numérico y geográfico de la Iglesia. Posteriormente solo aparecerán algunas breves notas sumariales sobre el bautismo de Lidia con su casa en Filipos (16,15), el del carcelero (16,33), y que muchos de los corintios creyeron y fueron bautizados (18,8). Una posición especial adquiere el bautismo de los discípulos de Juan en Éfeso (19,1-7), que –aparte de la retrospectiva de Pablo de su propio bautismo en 22,16– constituye la última mención del bautismo en Hechos.

De entre esas narraciones destacan Pentecostés en Jerusalén (Hch 2) y la efusión del Espíritu sobre los gentiles en casa de Cornelio (Hch 10-11), relatos que muestran una estrecha conexión entre la efusión del Espíritu Santo y el bautismo. Esta relación viene asimismo remarcada en los pasajes del bautismo administrado por Felipe a los samaritanos y el de los doce discípulos que Pablo encuentra en Éfeso. Si para Lucas es crucial que el bautismo cristiano y la recepción del Espíritu vayan de la mano, sin embargo es sorprendente que el bautismo administrado por Felipe a los samaritanos sea deficitario e incapaz de transmitir el Espíritu (“pues *aún no* había venido sobre ninguno de ellos” v. 16). Su bautismo se realiza en el nombre del Señor Jesús (v. 16) y, como tal, es un bautismo cristiano “legítimo”. No obstante, será la llegada de los apóstoles Pedro y Juan y la imposición de sus manos las que posibiliten la recepción del Espíritu (v. 17). ¿Cómo explicar esta “anomalía” bautismal?

El presente artículo abordará esta dificultad. Para ello presentamos, en primer lugar, la estructura narrativa del pasaje, así como la labor redaccional de Lucas, lo que nos posibilitará comprender la problemática

et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres, Éd. du Cerf, Paris 1985; KIM, H.-S., *Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas* (=SkIPhil 81), Lang, Frankfurt am Main 1993; así como FERGUSON, Everett, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2009, 166–185; BAUMERT, Norbert, *Charisma - Taufe - Geisttaufe. Bd. II: Normativität und persönliche Berufung*, Echter, Würzburg 2001, 107-118; BARTH, Gerhard, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, 2. verbesserte Auflage, Neukirebener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 55-66; WAINWRIGHT, Geoffrey, “Baptism, Baptism Rites”, en MARTIN, Ralph P. – DAVIDS, Peter H. (eds.), *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, IVP, Downers Grove, IL 1997, 112-125; CULLMANN, Oscar, *Baptism in the New Testament* (SET, 1), SCM Press - Westminster Press, London - Philadelphia 1950; BEASLEY-MURRAY, George Raymond, *Baptism in the New Testament*, Paternoster Press, Carlisle 1997 (original 1962), 104-125.

que subyace mejor su percepción bautismal y explicar el bautismo de Felipe. En un segundo momento se expone, de forma muy sucinta, la relación intrínseca del rito iniciático con la recepción del Espíritu en la concepción lucana de Hechos y su vinculación al rito de la imposición de manos. La anomalía de la separación del bautismo y la recepción del Espíritu ha propiciado muy variadas explicaciones, como se mostrará en una sección (IV) y concluiremos con la propuesta de que Hch 8,5-25 conserve el rito bautismal proveniente del cristianismo helenista y del que Felipe era uno de sus misioneros.

Tal vez el estudio de este pasaje corrobore las palabras que Senén Vidal afirmaba en uno de sus últimos libros, *Hechos de los apóstoles y orígenes cristianos*, acerca de la imagen mucho más viva y variada del cristianismo de los orígenes: “la historia real del cristianismo primitivo fue mucho más diferenciada que la imagen de unidad compacta que presenta el autor de Hechos. Los datos de las antiguas tradiciones cristianas apuntan claramente a diversas corrientes cristianas desde los mismos orígenes del movimiento cristiano y a diversas actitudes dentro de ellas”². A su memoria van dedicadas estas páginas en sentido de gratitud por todo lo que nos enseñó y compartió. ¡Gracias!

I. COMPOSICIÓN DE LA ESCENA DE LA CONVERSIÓN DE LOS SAMARITANOS

Tras la persecución desencadenada contra la Iglesia de Jerusalén, todos, excepto los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría, quienes anunciaban el mensaje por todas partes. Es precisamente en estas circunstancias, cuando Hechos pone en escena a un personaje, Felipe, que proclama un mensaje idéntico al de Jesús en el evangelio de Lucas y realiza milagros equivalentes, pero va más allá de los límites del territorio de Jesús, al convertirse en el primer misionero en Samaría. Que este significativo avance misionero venga asignado a una figura aparentemente menor, pudiera hacernos pensar que Lucas estaba en posesión de una tradición previa acerca de las actividades de Felipe en Samaría. El hecho de que tal tradición existiera bajo el nombre de Felipe y permane-

² VIDAL, Senén, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos* (=Presencia Teológica 224), Sal Terrae, Maliaño 2015, 168. Un estudio detallado de los relatos bautismales constataría que Hechos contiene una amplia gama de narraciones bautismales, lo cual viene corroborado a su vez por la coordinación variable de la recepción del Espíritu, imposición de manos y bautismo, además de la diferencia entre un bautismo de agua y un bautismo de Espíritu (Hch 1,5; 11,16; 19,1-7).

ciera en circulación en tiempos de Lucas posiblemente indique que la versión pre-lucana consideró a este personaje como fundador de alguna comunidad cristiana de la zona. Sin embargo, no es sencillo individuar las tradiciones empleadas por Lucas, pues un examen detallado del lenguaje utilizado demuestra la naturaleza lucana del relato en su forma actual, aunque a su vez resalta ciertas características que apuntan a la naturaleza de la tradición que Lucas utilizó para construir su versión actual de los acontecimientos. Una vez identificados esos datos, presentaré algunos intentos académicos de evaluar la naturaleza de la tradición y la redacción.

1. Estructura y composición del relato

La narración se divide en diversas escenas y, aunque no todos los comentarios coinciden, se puede proponer la siguiente estructura:

Introducción:	8,4	Los dispersados (cf. 8,1; 11,19)
1ª Escena	8,5-8	Felipe en Samaría (cf. 1,8; 6,5)
	8,9—11	Simón en Samaría
	8,12-13	Felipe y Simón
2ª Escena	8,14—17	Los apóstoles en Samaría
	8,18-24	Simón y Pedro (y Juan)
Sumario conclusivo	8,25	Los apóstoles en Samaría

Tres escenas componen el relato de la actividad de Felipe en Samaría: (1) la historia de su llegada y exitosa misión en Samaría (5-8), (2) el éxito previo de Simón el Mago y enfrentamiento de Felipe con Simón (9-11) y (3) la conversión de los samaritanos y Simón³ gracias a Felipe (12-13). Por su parte, la segunda escena consta de dos unidades: a) Pedro y Juan llegan desde Jerusalén a Samaría e imponen las manos a los samaritanos, ya que todavía no habían recibido el Espíritu (14-17), b) la unidad final expone el intento fallido de Simón por comprar a Pedro el poder de otorgar el don de Dios (18-24). La perícopa concluye con un sumario de

³ Sobre Simón, cf. HAAR, Stephen, *Simon Magus. The First Gnostic* (=BZNW 119), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2003; HEINTZ, Florent, *Simon "le magicien". Actes 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité* (=Cahiers de la Revue Biblique 39), J. Gabalda, Paris 1997.

la actividad de los apóstoles en muchas aldeas samaritanas en su regreso hacia Jerusalén.

El estilo y el vocabulario lucano impregnan un relato que sirve para su propósito narrativo⁴, en cuanto que traslada la historia de la expansión del cristianismo desde Jerusalén a Samaría y prepara el camino para llevar el evangelio hasta los confines de la tierra, tal como había predicho en Hch 1,8. En particular, la aparición de una forma introductoria típicamente lucana, constituyendo una inclusión de los v. 4-5 (predicar la palabra) y el v. 25 (predicar el evangelio), indica que Hch 8,4-25 constituye una unidad literaria independiente. Otros rasgos corroboran esa unidad: (1) el tema común de predicar la palabra (εὐαγγελίζομαι: v. 4, 12, 14, 25); (2), la repetición de palabras clave (προσέχω: v. 6, 10, 11; ἐξίστημι: v. 9, 11, 13; πόλις: v. 5, 8, 9; δύναμις: v. 10, 13; y μεγάλη: v. 7, 10, 13); (3) una única localidad geográfica (Samaría: v. 5, 9, 14 [25]); (4) una estructura que presenta el material narrativo dentro de un patrón alternante, primero entre Felipe y Simón, y luego entre Pedro y Simón [a-b-a-b-c-b-c-b]; (5) referencias únicas a Felipe y Simón, quienes no aparecerán juntos en ninguna otra secuencia de Hechos.

Sin embargo, a pesar de estos elementos típicamente lucanos, los críticos de las fuentes y de la redacción han constatado una serie de llamativas incongruencias en esta unidad narrativa que traicionan posiblemente la reelaboración de tradiciones previas, ya fueran estas orales o escritas⁵: (a) El enfoque cambia de Felipe, protagonista en 8,5-13, a Pedro, quien asume esa posición en 8,14-25, y la presencia de Simón en ambos episodios; (b) la extraña interrupción de la secuencia temporal referente a Felipe mediante un informe sobre las actividades previas de Simón (8,9-11); (c) el hiato creado en 8,14-17 entre el bautismo y la recepción del Espíritu: sin mencionar a Felipe después del v. 13, Pedro y Juan llegan de Jerusalén y son instrumentos en la recepción del Espíritu por parte de los samaritanos, que curiosamente no había acontecido en su bautismo “en el nombre del Señor Jesús”; (d) la descripción de Simón en el v. 13 como alguien que ha sido bautizado y sigue de cerca a Felipe, está en marcado contraste con el ansia personal de poder en v. 19-22; (e) Hch 8,5-13 y 26-40 presentan un material

⁴ Para una discusión sobre los elementos de estilo lucano, cf. LÜDEMANN, Gerd, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 99-103.

⁵ ROLOFF, Jürgen, *Hechos de los Apóstoles*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984, 181: “Esta claridad de la división en escenas hace más llamativas las incongruencias y las rupturas en el curso de[l] relato. Precisamente aquí está la clave para reconstruir la tradición preluca-na”.

único de Felipe, mientras que los v. 14-25 contienen información que se conservaría mejor en un ciclo de historias petrinas; (f) la cuestión de la recepción del Espíritu planteada en 14-25 aparece también en otro relato petriño (Hch 10,44-48), mientras que esa temática no se plantea en el ciclo de Felipe de las historias en 8,5-13 y 26-40; (g) la aparición de dos expresiones inusuales en los versículos 5-13: Felipe proclama τὸν Χριστὸν en Samaría (8,5), y la combinación inusual de predicar la buena nueva del reino de Dios y del nombre de Jesucristo (8,12).

Estas fisuras redaccionales se explicarían por el uso de elementos tradicionales que Lucas reelaboró. Además, el simple hecho de la inclusión de Felipe en la narración, ya indica que Lucas poseía material tradicional sobre la actividad y el significado de este personaje. De lo contrario, la inclusión de estos episodios, que no tienen un efecto apreciable en el curso posterior de la narración, sería inexplicable. Sin embargo, el redactor reelaboró sus materiales de tal forma que en la actualidad son difícilmente identificables y separables los elementos provenientes de la tradición y los de la composición redaccional⁶. Así pues, pasar del empleo probable de material tradicional relativo a Felipe a una delineación de su forma, contenido y *Sitz im Leben* presenta al intérprete un desafío inmenso, como constataremos a continuación.

2. La labor redaccional lucana

¿Cómo y en qué medida Lucas se apropió de tradiciones en la elaboración de 8,5-25? En la historia de la erudición se ha vertido mucha tinta para intentar explicar las curiosidades y los problemas presentes en este texto, especialmente referentes a la relación entre las fuentes empleadas y la redacción lucana del pasaje⁷. Algunos estudiosos han supuesto una tradición exclusivamente petrina, otros han insistido en que el núcleo

⁶ Una excepción constituye WITHERINGTON, Ben III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans – Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan / Cambridge – Carlisle 1998, 280s, para quien el autor de Hechos se encontraba con Pablo cuando el apóstol visitó a Felipe y/o a sus hijas (Hch 21,8-11), por lo que sería innecesario postular fuentes escritas, a no ser las propias memorias o notas de Lucas, o suponer una larga historia de la transmisión y edición de este material. De hecho, este material, en varios puntos, no parece haber recibido un buen trabajo editorial, si es que recibió alguno, y ciertamente no una revisión estilística final.

⁷ Para el antiguo problema de la identificación de las fuentes en Hechos, cf. DUPONT, Jacques, *The Sources of Acts: The Present Position*, Darton, Longman & Todd, London 1964, 39; HAENCHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte* (=KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht,

de este pasaje se remonta a una tradición de la actividad de Felipe en Samaría. Otros han propuesto varias combinaciones de tradiciones relacionadas con Felipe, Pedro y Simón. Con tino afirmó C.K. Barrett: “Intentar esto es tomar conciencia de una serie compleja de problemas literarios e históricos. ¿Qué fuentes usó Lucas? ¿Cómo las combinó? ¿Cuál era su valor histórico y hasta qué punto habían conservado el valor histórico que poseían originalmente o por el contrario se destruyó en el proceso editorial? Estas no son cuestiones que puedan ser contestadas con seguridad, y quienes las discuten deben recordar que suelen conjeturar o plantear hipótesis, incluso cuando sus conjeturas son guiadas por la observación y la probabilidad”⁸.

No obstante esta dificultad, es interesante exponer cómo los eruditos han intentado individuar las diferentes tradiciones empleadas por Lucas. Así Hans Waitz⁹, en un ejemplo clásico de estudios antiguos de crítica de las fuentes, intenta demostrar la existencia de un “documento base” petrino que subyace en el relato de 8,5-25. Su conclusión fue que los versículos 5-13 originalmente describían actividades de Pedro y se atribuyeron secundariamente a Felipe: Lucas se vio obligado a reemplazar a Pedro por Felipe, dado que según él los apóstoles permanecieron en Jerusalén en el momento de la persecución (8,1).

Por su parte, Julius Wellhausen¹⁰ toma una posición diametralmente opuesta a la de Waitz, ya que Pedro sería un “intruso literario” en un pasaje dedicado originariamente a Felipe. Argumentó que el v. 18b origi-

Göttingen¹³ 1961, 73-81; FITZMYER, Joseph A., *Los Hechos de los Apóstoles. I: Traducción, introducción y comentario (Hch 1,1-8,40)* (=BEB 112), Sígueme, Salamanca 2003, 130-142; y con referencia a Hch 8,4-25, BARRETT, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I—XIV*, T&T Clark, Edinburgh 1994, 395ss.; DICKERSON, Patrick L., “The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5-25”, en *Novum Testamentum* 39 (1997) 210-234.

⁸ BARRETT, Charles K., “Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8:4-25)”, en KREMER, Jacob (ed.), *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (=BETL 48), Leuven University Press, Leuven 1979, 281-295, 284. Semejante opinión expresa JERVELL, Jakob, *Die Apostelgeschichte* (=KEK 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 267, a pesar de la conexión de varias tradiciones, la multiplicidad de hipótesis en conflicto demuestra que la estratificación de la historia de la tradición es incierta y apenas se puede clarificar. En la actualidad no se puede determinar si las diferentes tradiciones o algunas de ellas fueron relacionadas por Lucas o si él ya encontró unidas todas ellas en un contexto narrativo, pues la perícopa ha sido ampliamente reelaborada por el redactor, tanto a nivel lingüístico como de contenido.

⁹ WAITZ, Hans, “Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8,5-40”, en *ZSW* 7 (1906) 340-355.

¹⁰ WELLHAUSEN, Julius, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte* (=AGWG.PH 15/2), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1914, 15.

nalmente seguía al “asombro” de Simón en 8,13, y la fuente de Lucas contenía una crónica de la oferta de dinero de Simón a Felipe por la ἔξουσία de sanar a los enfermos. Otto Bauernfeind concluyó que Lucas fusionó un relato del éxito misionero de Felipe en Samaría con un testimonio sobre un encuentro entre Simón y Pedro, señalando que Lucas fue el responsable de la conexión entre Simón y Felipe¹¹.

Oscar Cullmann argumentó¹² que los v. 14-17 contenían una tradición posterior a la de Felipe-Simón. Esa fuente describía la intervención de Pedro y Juan, quienes, como representantes de los Doce, fueron enviados a hacerse cargo de una misión “helenista” en Samaría. Por su parte, Ernst Haenchen¹³ afirmó que las historias de Felipe y Simón estaban originalmente separadas, pero fueron unidas por Lucas para ilustrar la superioridad del Espíritu y el éxito de Felipe sobre Simón. Según este autor, la fuente original de Lucas contenía también un episodio de la oferta de dinero de Simón a Felipe y la introducción de Pedro en 8,14-25 sería una construcción lucana. Por su lado, Hans Conzelmann discernió tres estratos de material tradicional en Hch 8,4-25: una historia sobre el éxito de Felipe en Samaría; un relato amalgamado acerca de Felipe y Simón; y una tradición que combina una historia de Felipe con una tradición sobre Pedro y Juan. Lucas habría heredado este tercer y último estrato¹⁴.

Gerhard Schneider considera que Lucas tenía inicialmente dos tradiciones –la historia de Felipe en 8,4-12 y el bautismo de un prosélito etíope 8,26-40– que amplió por medio de una interpolación¹⁵ que detallaba las actividades de los apóstoles Pedro-Juan, mientras que la figura de Simón proporcionaba el vínculo entre 8,4-13 y 8,14-25. Schneider sospecha que Lucas eligió las tradiciones de Felipe de una colección más amplia de historias similares, a la cual se agregó una crónica de Simón que constaba de dos unidades distintas de la tradición; a saber, una que describía su conversión y bautismo, y una segunda acerca de su oferta pecuniaria para adquirir el derecho de conferir el Espíritu Santo. Dado este escenario, Schneider supo-

¹¹ BAUERFEIND, Otto, *Die Apostelgeschichte* (=ThHK 5), J.C. Hinrichs, Leipzig 1939, 124.

¹² CULLMANN, Oscar, “Samaritanen und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die ΑΛΛΟΙ von Joh. 4,38?”, en FRÖHLICH, Karlfried (Hrsg.), *Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag. Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) - Zwingli, Tübingen – Zürich 1966, 232-240.

¹³ HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 258.

¹⁴ CONZELMANN, Hans, *Die Apostelgeschichte* (=HNT 7), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen² 1972, 61.

¹⁵ SCHNEIDER, Gerhard, *Die Apostelgeschichte, Teil 1. Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40*; Herder, Freiburg 1980, 484: “...ist durch eine Einschaltung über das Wirken der Apostel Petrus und Johannes in Samaria (8:4–25) erweitert...”.

ne que los vv. 14-17 son pura invención lucana para hilvanar y entrelazar dos tradiciones iniciales. También, puesto que Lucas añadió la visita de Pedro y Juan, es posible que conociera dos misiones independientes en Samaría y optara por apoyar a la de Jerusalén.

Gerd Lüdemann proporciona un análisis estadístico del vocabulario y de la sintaxis de Hch 8,4-25 y concluye que lingüísticamente toda la sección es claramente lucana¹⁶. Incluso califica la escena de la efusión del Espíritu (14-17) como “redaccional, tanto en lenguaje como en contenido” (101). Identificando a Lucas como el autor de las secciones 8,14-17 y 8,18-24, Lüdemann disiente de las conclusiones de Wellhausen, Haenchen, Conzelmann y Schneider, quienes postularon una tradición anterior detrás de los versículos 18-24. Lüdemann argumenta que la fuente de Lucas reflejaba un estrato de material tradicional que detallaba tanto el éxito misionero de Felipe, como el conflicto entre Felipe y Simón proveniente de círculos helenistas (5-13). De forma coetánea al autor anterior, Dietrich-Alex Koch¹⁷ aboga por una escena tradicional basada en Pedro-Simón para 8,18-24. Identifica tres elementos pre-lucanos en 8,4-25: (1) un informe misceláneo y general sobre la actividad misionera de Felipe en Samaría; (2) una historia sobre la actividad y culto de Simón en Samaría; y, (3) la representación de un conflicto entre Pedro y Simón el Mago. Al presentar la narración de Pedro-Simón en la sección de Felipe (8,9-11.13), Lucas pudo elaborar su relato sobre la actividad misionera de Felipe, para la cual no tenía “material concreto”. Koch sugirió que la conclusión incómoda de la confrontación entre Pedro y Simón en 8,22-24 es lucana. Aunque D.-A. Koch adujo evidencias exegéticas para apoyar los dos primeros elementos, sin embargo no proporcionó ningún análisis para sustentar su tercer elemento pre-lucano, al margen de una pretensión para detectar la tradición oral detrás de la escena.

En su comentario clásico, Charles Barrett afirma que aunque Hch 8,4-25 constituye una sola historia, pero es posible que Lucas haya usado cuatro fuentes para su composición: la actividad de Felipe en la ciudad de Samaría (5-8); una continuación de la labor de Felipe con la conversión de los antiguos seguidores de Simón el Mago y Simón mismo (9-13); un pasaje editorial que describía la intervención de Pedro y Juan (14-17) y la reprensión de Pedro a Simón (18-24)¹⁸. Por su parte, el v. 25 constituiría

¹⁶ LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 99-106.

¹⁷ KOCH, Dietrich-Alex, “Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5-25”, en *ZNW* 77 (1986) 64-82, aquí 67-80.

¹⁸ BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, 398s.

una conclusión editorial. Barrett sugirió un argumento literario para afirmar que Lucas había fusionado una tradición de Felipe con una tradición de Simón, ya que Simón y Felipe no se mencionan realmente juntos hasta 8,13. Sin embargo, Barrett descartó la propuesta de Schneider de que Lucas hubiera tenido a su disposición dos tradiciones distintas de Simón: parece más probable que Lucas dispusiera de una serie de fragmentos de información acerca de Simón, y no que hubieran existido dos narraciones claramente contrastantes, una que describiera su conversión y servicio fiel (προσκοιτητών, v.13) a Felipe y la otra referente a su malentendido mágico de la verdad cristiana y severa reprimenda de Pedro.

Todas estas reconstrucciones reconocen la existencia de una cesura significativa del relato en 8,14. Varios autores consideran que Lucas, precisamente en ese versículo, ha dejado de seguir a su fuente (Loisy, Haenchen, Lüdemann), otros que comenzó siguiendo de cerca su fuente (Koch, Waitz), o aún otros que Lucas (Bauernfeind, Barrett) o su tradición (Conzelmann) ha fusionado dos o más fuentes¹⁹. Con la excepción de Lüdemann, todos los eruditos anteriores sostienen de una manera u otra que Felipe no estaba originalmente asociado con Simón. Hay dos tipos de argumentos en contra de esta vinculación. Quienes consideran que la fuente relataba primariamente una relación entre Pedro y Simón, piensan que Lucas es responsable del vínculo literario entre Felipe y Simón. El segundo argumento es un argumento histórico que afirma que Felipe se dirigió a los *samaritanos*, el grupo religioso de “semi-judíos”, encontrado, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano, mientras que Simón era activo entre los “*Samaritans*”, los gentiles que vivían en Samaría²⁰. Por lo tanto, se concluye que la misión de Felipe no lo habría puesto en contacto con Simón. Este segundo punto de vista se basa en argumentos que son difíciles de establecer con certeza. Por desgracia no conocemos lo suficiente acerca de las circunstancias históricas que rodearon la actividad y la enseñanza de Simón, como para poder superar estos problemas históricos.

En conclusión y al margen de la dificultad de poder optar por una de las tesis propuestas²¹, considero que Lucas ha reelaborado aquí tradiciones sobre la misión samaritana del cristianismo primitivo por parte de

¹⁹ BARRETT, “Light on the Holy Spirit”, 284; LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 104s.

²⁰ JERVELL, *Die Apostelgeschichte* 267, rechaza que se pueda decidir si Felipe evangelizó entre la población pagana o entre la comunidad samaritana.

²¹ Muchos autores consideran que es difícil optar entre tantas propuestas y detalles, cf. BOCK, Darrell L., *Acts* (=Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Academic, Gran Rapids, Michigan 2007, 322.

los helenistas, en la que Felipe jugó un papel prominente, una tradición personal vinculada a Simón el Mago, posiblemente también una tradición de la aparición/llegada de Pedro (y Juan) a Samaría. Es evidente que ha otorgado su propia impronta personal a nivel lingüístico y de contenido a la presentación actual del relato.

Esta compleja historia de la composición puede ayudar a una posible comprensión de la característica más llamativa y discutida del pasaje. Felipe predica a los samaritanos. Estos creen y son bautizados; pero no reciben el Espíritu Santo. Posteriormente, los apóstoles de Jerusalén, Pedro y Juan, visitan Samaría y completan el bautismo de Felipe, quienes oran e imponen las manos sobre los samaritanos para que reciban el Espíritu. ¿Por qué no recibieron el Espíritu en el momento del bautismo (cf. 2,38)? ¿Acaso Felipe no tenía la competencia necesaria para transmitir el Espíritu? Esto es tanto más sorprendente cuanto que según 8,16 el bautismo de Felipe se designa expresamente realizado en εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. ¿Solo los apóstoles podían conferir el Espíritu? ¿Es la confirmación mediante la imposición de manos un complemento necesario del bautismo? Todas estas cuestiones son pertinentes, siempre y cuando la recepción del Espíritu estuviera vinculada directamente al rito bautismal en la concepción lucana, pues de no ser así, el texto no presentaría ninguna anomalía bautismal.

II. BAUTISMO Y RECEPCIÓN DEL ESPÍRITU²²

Por motivos obvios no podemos abordar aquí la pneumatología lucana²³, sino sólo la cuestión de la relación de la recepción del Espíritu y

²² La literatura es amplia: BROWN, Schuyler, “‘Water Baptism’ and ‘Spirit Baptism’ in Luke-Acts”, en *ATR* 59 (1977) 135-51; CHRISTIANSEN, Ellen Juhl, “Taufe als Initiation in der Apostelgeschichte”, en *ST* 40 (1986) 55-79; DAS, A. Andrew, “Acts 8: Water, Baptism, and the Spirit”, en *Concordia J.* 19 (1993) 108-34; DUNN, James D.G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, SCM Press - Westminster Press, London - Philadelphia 1970, 55-72; 90-102; FEE, Gordon D., “Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence”, en *Pneuma* 1 (1985) 87-99; FRANKLIN, Lloyd David, “Spirit-Baptism: Pneumatological Continuance”, en *RevExp* 94 (1997) 15-30; HARTMAN, Lars, ‘*Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church* (=SNTW), T. & T. Clark, Edinburgh 1997, 127-145; O’TOOLE, Robert F., “Christian Baptism in Luke”, en *RevRel* 39 (1980) 855-866; SPENCER, F. Scott, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (=JSNTSup 67), JSOT Press, Sheffield 1992, 211-241.

²³ Sobre la literatura referente al Espíritu en la iniciación cristiana según Lc y Hch, cf. MCCOLLOUGH, David John, *Ritual water, ritual spirit: an analysis of the timing, mecha-*

el bautismo. Esta vinculación aparece por primera vez en el discurso de Pedro en Pentecostés donde el καὶ que conecta el futuro λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος con el imperativo βαπτισθήτω (2,38), tiene un significado consecutivo: “Pedro les respondió: ‘Arrepentíos y bautizaos cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo, para que queden perdonados vuestros pecados. Entonces recibiréis el don del Espíritu Santo’” (Hch 2,38). Estas instrucciones de Pedro han sido consideradas paradigmáticas para la teología bautismal del libro de Hechos²⁴. La recepción del Espíritu sería, pues, resultado del bautismo, aunque el relato no menciona posteriormente que los bautizados recibieran dicho Espíritu, tal vez porque Lucas lo consideraba implícito en el “bautizarse”²⁵.

Más reveladores son los tres episodios en Hch 8; 10 y 19, donde se establece una clara cesura entre el bautismo y la recepción del Espíritu. Paradójicamente, sin embargo, muestran que, según Lucas, la recepción del Espíritu forma parte fundamental del bautismo. Así, la perícopa de Samaría constata una carencia de quienes habían sido bautizados: “*toda-*

nism, and manifestation of spirit-reception in Luke-Acts. PhD thesis, Middlesex University - London School of Theology 2014, 4-37; MENZIES, Robert P., *Empowered for Witness. The Spirit in Luke-Acts* (=JPTSup 6), JSOT Press, Sheffield 1994, 202-225; HUR, Ju, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (=JSNTS 211), T&T Clark International, London 2001.

²⁴ Es representativo el análisis de Max Turner de Hch 2,38 como normativo, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (=JPTSup 9), JSOT Press, Sheffield 1996, 397-98; TURNER, Max, “The Work of the Holy Spirit in Luke-Acts”, en *WW* 23 (2003) 146-153. En contra, cf. GREEN, Joel B., “From ‘John’s Baptism’ to ‘Baptism in the Name of the Lord Jesus’: The Significance of Baptism in Luke-Acts”, en: PORTER, Stanley E. – CROSS, Anthony R. (eds.), *Baptism, the New Testament and the Church Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White* (=JSNTS 171), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 157-172. Según KEENER, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary*, II, Baker Academic, Grand Rapids 2012: “Instead of reading his apparently ideal theological paradigm (2:38) into the narrative evidence, Luke allows for a diversity of pneumatic experience (8:12-17; 10:44-48; 19:5-6) and presumably invites his audience to show the same courtesy” (681); Idem., *Gift and Giver. The Holy Spirit for Today*, Baker, Grand Rapids 2001, 162.

²⁵ Una presentación del *status questionis* de la relación entre el bautismo de agua y la recepción del Espíritu se encuentra en LYONS, Thomas, “Praxis, Phenomena, and Spirit Reception in Luke-Acts: A Study of Shared Elements in Luke’s Corporate Baptism of the Holy Spirit Accounts”, en *The Asbury Journal* 71 (2016) 109-127, 112-114: “One common understanding of the relationship between water baptism and the Holy Spirit is that water baptism necessarily precedes Spirit reception in a sequential chronological manner, as laid out by Peter in Acts 2:38... Another representative position held regarding the relationship between water baptism and Spirit reception is that of G.W.H. Lampe, which collapses water baptism and Spirit reception into a single coterminous event... Finally, a third position allows for water baptism to normally precede Spirit reception without it becoming normative”.

vía” no había llegado sobre ninguno de ellos el Espíritu Santo (v. 16). Por consiguiente, el don del Espíritu no se encuentra implícito en el bautismo, ni hay duda de que Lucas considera “normativo” la recepción del Espíritu por parte de los bautizados. La norma tiene un peso tal que la desviación fáctica, tan pronto como se constata, desencadena una acción inmediata para remediar dicha situación.

El episodio de Cornelio testimonia la misma necesidad normativa, simplemente que aquí el don del Espíritu precede al bautismo. Tan pronto como la gente de Cornelio testimonia la recepción del Espíritu mediante el don de lenguas y la alabanza a Dios (10,44-47), Pedro organiza el bautismo de agua (10,47ss.). La razón de su bautismo no radica tanto en la recepción del Espíritu en ellos como tal, sino que esta es análoga a la de Pedro y sus compañeros: Quien es receptor del Espíritu, como lo fueron los primeros discípulos, tiene derecho a ser bautizado.

La narración del bautismo realizado por Pablo en Éfeso confirma que la combinación del bautismo y la recepción del Espíritu es la norma en la perspectiva lucana. Como en Samaría y Cesarea, tan pronto como se constata la deficiencia, se intenta subsanar lo antes posible. Las dos preguntas con las que Pablo diagnostica el problema, presuponen que en ciertas circunstancias los cristianos pueden haber sido bautizados sin recibir el Espíritu. El desarrollo del relato muestra, sin embargo, que esta posibilidad no se corresponde con la norma, aunque *de facto* sucede. En Éfeso, a diferencia de Samaría, no sólo se subsana la carencia del don del Espíritu, sino que también se les bautiza por segunda vez. Este segundo bautismo no habría ocurrido, si los discípulos hubieran sido previamente bautizados “en el nombre del Señor Jesús” en lugar de recibir “el bautismo de Juan” (19,3). La norma supuesta por Lucas es, pues, aún más precisa: el creyente tiene derecho no simplemente al bautismo y al Espíritu Santo, sino al bautismo *cristiano* y al Espíritu Santo.

Lo que de forma velada se encuentra en la invitación al bautismo en la perícopa de Pentecostés, se confirma, a su modo, a través de las narraciones bautismales de Hch 8, 10 y 19, a saber, que según la visión lucana el don de Espíritu Santo está en estrecha conexión con el bautismo. Además, permiten precisar con mayor detalle lo que el tenor de la redacción en 2,38 deja en el aire: En primer lugar, el Espíritu no se transmite automáticamente mediante el rito del bautismo, pues de otro modo los cristianos samaritanos lo hubieran recibido sin necesidad de los apóstoles (8,16). En segundo lugar, la norma adoptada por Lucas requiere la secuencia más rápida posible del bautismo y la recepción del Espíritu, pues de lo contrario el retra-

so no pudiera ser considerado una anomalía (8,16; 19,2-3). En tercer lugar, dentro del complejo suceso de la conversión y la iniciación, el bautismo precede y a él está subordinada y asociada la concesión del Espíritu. El arrepentimiento/conversión y la fe no se pierden totalmente de vista, pero juegan un papel menor (2,38; 11,17; 19,2).

III. EL BAUTISMO Y LA IMPOSICIÓN DE MANOS²⁶

Al igual que la primera efusión fundacional del Espíritu en Hechos (2,1-4, cf. 1,14), el “Pentecostés samaritano” tiene lugar en un contexto de oración²⁷. El texto que nos ocupa pudiera hacernos pensar que la concesión del Espíritu no está vinculada directamente al bautismo y sí a la oración de los apóstoles (8,15)²⁸ y al rito de la imposición de manos (8,17-19): el Espíritu es dado en respuesta a la oración de los apóstoles y mediante la imposición de sus manos. Igualmente, en el episodio de Éfeso, la efusión del Espíritu Santo viene precedida por la imposición de manos de Pablo (Hch 19,5-6), aunque ello no excluye que esta aconteciera de forma simultánea al rito del agua e incluso se presupusiera como componente normal del mismo²⁹.

Los exégetas, sin embargo, no consideran que la estrecha interrelación del bautismo y el Espíritu se vea afectada por la inserción de la imposición de manos o la oración entre ambos ritos. Los diferentes ritos no compiten en la visión lucana, sino que, como muestra el episodio de Éfeso, se pueden combinar entre sí y al mismo tiempo se relacionan con el don del Espíritu.

²⁶ ADLER, N., *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Aschendorff, Münster 1951, 71-76; 93-108; WHITEHOUSE, Michael Patrick, *Manus Impositio: The Initiatory Rite of Handlaying In The Churches of Early Western Christianity*, PhD Dissertation, Notre Dame, Indiana 2008, 66-79; OULTON, J.E.L., “The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands”, en *ExpTim* 66 (1955) 236-240; BEASLEY-MURRAY, *Baptism* 122-125.

²⁷ HOLMÅS, Geir Otto, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative* (=LNTS 433), T&T Clark International, London – New York 2011, 194-199.

²⁸ Es llamativo que la versión lucana del bautismo de Jesús inserte la oración de Jesús entre el bautismo y el descenso del Espíritu (Lc 3,21s). MENZIES, *Empowered*, 121.134.177.187, considera que la recepción del ES está asociada con la oración y no con el bautismo de agua. Por el contrario, para TURNER, *Power from on high*, 340, 402, ésta no está vinculada tanto a la oración, cuanto a la iniciación de la conversión.

²⁹ Para ADLER, *Taufe*, 107, la imposición de manos no constituía una ceremonia perteneciente al bautismo.

No obstante, respecto a la transmisión del Espíritu existen dos diferencias importantes entre ambos ritos: Mientras que la imposición de manos conduce indefectiblemente a su objetivo, sin embargo la recepción del Espíritu no acontece, con relativa frecuencia, en el bautismo. Por otra parte, la conexión entre el bautismo y la recepción del Espíritu aparece reiteradamente y se presenta como una norma, mientras que no existe una normatividad de la imposición de manos. Sin que esta última debiera estar contenida en la noción del bautismo, sería concebible que Lucas no viera la necesidad de mencionar la transmisión del Espíritu, que según su concepción sigue por regla general al bautismo y, de igual modo, conociera la relación evidente con la imposición de manos, la cual puede dejar sin mencionar, donde la recepción del Espíritu no planteaba ningún problema.

¿La imposición de manos constituiría un rito *sui generis*, que sólo aparece con el bautismo cuando la transmisión del Espíritu no acontece por otros medios o es un componente necesario del ritual de iniciación cristiana? Difícilmente se puede responder a esta cuestión, pues solo dos relatos de bautismos (9,12) hablan de una imposición de manos, que tiene como objetivo claramente la transmisión del Espíritu y precisamente estos dos textos tienen que lidiar con el problema de la ausencia inicial del Espíritu. Por lo tanto, las probabilidades se encuentran en ambos lados de la balanza: O bien la imposición de manos está tan estrechamente ligada a la concesión del Espíritu que Lucas no necesita mencionarla, como sucede en la conclusión de la perícopa de Pentecostés. O considera la necesidad de la imposición de manos, un rito originario en otro contexto, sólo en casos excepcionales después del bautismo, cuando la recepción del Espíritu es obstaculizada por ciertos elementos, de tal forma que se requieren medidas adicionales, tal como la oración, para propiciar el don del Espíritu³⁰.

IV. SEPARACIÓN DEL BAUTISMO Y LA RECEPCIÓN DEL ESPÍRITU

El principio de la vinculación de la recepción del Espíritu con el bautismo no se cumple en todos los casos, pues existen varios casos de

³⁰ Según la tesis de MCCOLLOUGH, *Ritual water*, 165s., Hechos 8 proporciona la primera presentación de Lucas de los nuevos conversos recibiendo el Espíritu y mostrando los mecanismos utilizados que facilitan su efusión, la oración y la imposición de manos de individuos dotados de Espíritu. Lucas no afirma que este procedimiento fuera excepcional ni estándar, simplemente presentó una solución al problema.

desviación del modelo. ¿Están justificadas estas excepciones desde el punto de vista lucano?

En el episodio de Éfeso, esta pregunta puede ser contestada de modo afirmativo. Sin embargo, la anomalía no radica en el ritual con el que concluye la historia. Al contrario, este está en total conformidad con la norma lucana, como corrobora Pablo en el diálogo precedente: “¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe?”. Ellos respondieron: ‘Ni siquiera hemos oído hablar de que exista un Espíritu Santo’. Él les dijo: ‘Pues ¿qué bautismo habéis recibido?’” (19,2-3). Así pues, los doce discípulos, cuando llegaron a la fe, fueron bautizados *sin* recibir el Espíritu. Lucas explica esta anomalía con el tipo de bautismo recibido: fueron bautizados solamente en el “bautismo de Juan” (19,3), un bautismo que no estaba asociado con la concesión del Espíritu. Un cristianismo de origen deficitario y procedencia oscura se integra en la comunidad apostólica de la Iglesia, y el bautismo de Juan es reemplazado por el bautismo en el nombre de Jesús. No obstante, surge una incoherencia en el contexto de la narración en referencia a Apolo: ¿por qué Apolo, “que sólo conocía el bautismo de Juan” (18,25), no fue bautizado en el nombre del Señor Jesús? Que Apolo fuera ya portador del Espíritu sería una razón obvia, pero no la única concebible. Lucas no proporciona una respuesta a tal cuestión³¹.

Para explicar la recepción tardía del Espíritu en Samaría, la investigación ha considerado diversas alternativas. La forma tradicional de explicar el problema consistía en aceptar el contenido de v. 4-13 y cuestionar las afirmaciones de v. 14-24: los samaritanos se convirtieron en cristianos con el bautismo, por lo tanto las afirmaciones de v. 14-17 no pueden significar lo que parecen indicar, dando lugar a diversas interpretaciones. Por su parte, los pentecostales se refieren regularmente a Hechos 8 como el ejemplo más obvio del paradigma pentecostal clásico³², el caso más claro de la doctrina de la “subsecuencia”, es decir, primero se accede a la salvación por la fe y el compromiso con Cristo (marcado por el bautismo de arrepentimiento) y posteriormente se recibe el

³¹ BARRETT, C.K., “Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus”, en WEINRICH, William C. (ed.), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, I, Mercer University, Macon, GA 1984, 29-39.

³² MENZIES, Robert B., *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991; idem, *Empowered for Witness The Spirit in Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994; PENNEY, John Michael, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997. Una posición más abierta SHELTON, James B., *Mighty in Word and Deed The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1991.

Espíritu. Por tanto, se trata de una pneumatología en dos etapas, según la cual los samaritanos reciben inicialmente el Espíritu que mora en su interior para la salvación, luego, mediante la imposición de manos de los apóstoles, reciben el “bautismo en el Espíritu Santo”. En el ámbito católico se ha usado tradicionalmente este texto como fundamento del sacramento de la confirmación.

Expondremos a continuación una serie de explicaciones y razones por las cuales se decía que la conversión de los samaritanos era imperfecta antes de la llegada de los apóstoles, para lo cual nos basaremos en las obras de J.D.G. Dunn³³ y M. Turner³⁴.

1. Los samaritanos ya habían recibido el Espíritu y los v. 14-17 hacen referencia a su manifestación carismática

Si los samaritanos verdaderamente creen en Jesús, ¿por qué Lucas hace la separación de la conversión/bautismo y la recepción del Espíritu? G.R. Beasley-Murray argumenta que no hay separación entre conversión y recepción del Espíritu. Lucas consideraba a estos cristianos “no sin el Espíritu, sino sin los dones espirituales que caracterizaban la vida común de las comunidades cristianas”³⁵. Según este autor, el fruto del Espíritu, “la gran alegría” de Hch 8,8, implica que los samaritanos recibieron el Espíritu en el momento del bautismo, y el uso dispar de πνεῦμα ἅγιον (sin artículo) en Hch 8,15-16 sugiere que los apóstoles impartieron dones espirituales, no el Espíritu mismo. Ninguno de estos argumentos es convincente³⁶. La gran alegría de Hch 8,8 se debe a las sanaciones y exorcismos realizados por Felipe, pero no implica necesariamente la posesión del Espíritu. Tampoco puede hacerse una distinción clara entre τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον y πνεῦμα ἅγιον, pues son títulos equivalentes³⁷. Sin

³³ DUNN, *Baptism*, 56-63.

³⁴ TURNER, *Power from on High*, 360ss.

³⁵ BEASLEY-MURRAY, *Baptism*, 119. Semejante opinión expresa FERGUSSON, *Baptism* 171: “It may be that Luke’s wording here implies that the Samaritans received the indwelling presence of the Spirit when they were baptized into the name of Jesus, but no special or external manifestations of the working of the Spirit were present... It may be that the delay in God’s giving special manifestations of the Spirit to the Samaritans until apostolic representative arrived from Jerusalem was to emphasize the significance of the expansion of the gospel to Samaria and to confirm the unity of Jews and Samaritans in the church”.

³⁶ Para una crítica cf. DUNN, *Baptism*, 70; TURNER, *Power from on High*, 369; HAYA PRATS, Gonzalo, *Impulsados por el Espíritu. El Espíritu Santo en los Hechos de los Apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2011, 30-54.

embargo, la objeción decisiva contra la tesis de Beasley-Murray es la afirmación explícita de Lucas en el v. 16: el Espíritu “*todavía no* había descendido sobre ninguno de ellos”.

2. Hch 8,14-17 indica una segunda recepción del Espíritu

Esta sugerencia tampoco se puede sostener ante la afirmación inequívoca de Lucas con la que finalizamos el párrafo anterior. Los paralelismos entre 8,5-13 y 2,41-47, y los milagros y alegrías entre los samaritanos (8,6-8) no indican que ya poseyeran el Espíritu. Se ha discutido si ἐπιπίπτειν ἐπί y quizás λαμβάνειν implicaran la idea de una segunda venida especial del Espíritu. Pero cuando comparamos el lenguaje de Lucas de nuestro texto con su descripción de la venida del Espíritu en otros pasajes, es evidente, que Lucas no conoce ninguna llegada anterior del Espíritu que la que describe usando los términos ἐπιπίπτειν, λαμβάνειν y δίδοται.

Tal vez algunos estudiosos estén dispuestos a decir que la presentación de Lucas era tan superficial que sólo le interesaban las funciones externas y visibles del Espíritu; que la primera venida, aunque fuera la que constituía a la persona como cristiana, tenía tan poca relevancia para él que nunca la mencionó, mientras que la verdadera e importante efusión del Espíritu era la que resultaba en una exhibición de dones espirituales³⁸.

3. El don del Espíritu se transmite exclusivamente mediante la imposición de manos

Otra línea de investigación dirigió desde la antigüedad sus miradas hacia el agente ritual, Felipe, a quien a menudo se le consideró que sólo estaba cualificado para bautizar con agua –es decir, que era un mero diácono–, y por consiguiente no podía conferir el Espíritu Santo a los samaritanos. Esta opinión ya fue rebatida por Amonio (*Catena en Hechos* 8,15-17; 138.8), quien argumenta que, aunque las Escrituras no lo mencio-

³⁷ Véase el apéndice dedicado al uso o carencia del artículo referido al Espíritu Santo en HAYA PRATS, *Impulsados*, 335-347.

³⁸ Poco convincente la opinión de HAYA PRATS, *Impulsados*, 202, “este texto no niega que en el bautismo administrado por Felipe hubieran recibido los samaritanos el Espíritu Santo en forma interior, invisible, santificadora. Hechos no habla nunca de tal presencia del Espíritu, y por consiguiente tampoco la niega”.

nan explícitamente, Felipe participó de forma activa, junto con Juan y Pedro, a la hora de orar e imponer las manos sobre los samaritanos para que recibieran el Espíritu Santo³⁹. Al margen de esta explicación sin apoyo textual, la interpretación de Felipe como diácono es anacrónica, pues no se usa el término en el libro de los Hechos, al tiempo que se presenta a Felipe como uno de los Siete helenistas que estaba lleno de Espíritu y sabiduría (6,3).

Según otros exegetas, Lucas consideraba la mediación del Espíritu como un privilegio exclusivo de los apóstoles basándose en la observación de Simón el Mago de que el Espíritu se concedía “mediante la imposición de manos de los apóstoles” (8,18), por lo que el “evangelizador”, proveniente del círculo de los Siete helenistas, difícilmente podría haber gozado de tal prerrogativa (21,8; 6,5). En contra de esta propuesta, sin embargo, en ningún lugar se sugiere que los apóstoles constituyeran el único medio por el que se otorgaba el Espíritu Santo y la frase de Simón no está formulada, en modo alguno, de forma excluyente, como que los evangelistas, que no son apóstoles, *no* son capaces de transmitir el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos. Además, según el texto de 8,39, de acuerdo con la lectura de muchos manuscritos, el eunuco etíope recibirá el Espíritu Santo al emerger del agua que sigue al bautismo llevado a cabo por Felipe: “cuando subió del agua, el Espíritu Santo descendió sobre el eunuco, y el ángel del Señor arrebató a Felipe”. Igualmente, Ananías, a quien Lucas no otorga ningún título eclesiástico, impone sus manos sobre Saulo y este será sanado y lleno del Espíritu Santo (9,17), sin que se mencione la intervención de algún apóstol de Jerusalén. El mismo Pablo (19,6), sin ser apóstol en la concepción lucana, practicó la imposición de manos con el objeto de transmitir el Espíritu. En este sentido, Felipe se encuentra al mismo nivel de Pablo, ya que incluso los Siete habían sido instituidos mediante la imposición de manos de los apóstoles de Jerusalén (6,6).

³⁹ “¿Por qué Felipe no logró que sus bautizados participasen del Espíritu Santo? Por aquel que tiene que defender la gracia de Dios, porque aun si al principio nadie recibió el Espíritu Santo cuando Felipe bautizó a los de Samaria, ciertamente después, después de que Juan y Pedro oraron, él [Felipe] confirió el Espíritu Santo mediante la imposición de sus manos a los que habían sido bautizados.... [La Escritura] no dice que sólo por medio de Pedro y Juan, sino que hablando sin distinción, incluye también a Felipe” [cf. Hechos 8,17]. *Catena en Hechos* 8,15-17; 137,1 - 138,23), tomado de HORNIK, Heidi J. - PARSONS, Mikeal C., *The Acts of the Apostles Through the Centuries* (Wiley Blackwell Bible Commentaries), John Wiley, Chichester, West Sussex - Malden, MA 2017, 101s.

4. Lucas ha separado lo que de hecho estaba unido

¿Ha creado el mismo Lucas la dificultad al expandir una historia referente a Felipe y Simón, en la que los samaritanos recibían el Espíritu por medio del ministerio de Felipe, y en el cual Pedro y Juan originalmente no aparecían? Se ha argumentado que la separación del don del Espíritu del rito bautismal en Hch 8,4-25 no representa una tradición históricamente fiable; más bien, el texto problemático es resultado de la modificación lucana del material de su(s) fuente(s). Se afirma que Lucas, al combinar dos fuentes originariamente independientes o embellecer una historia de la tradición ligada al ministerio de Felipe en Samaría (que incluía la conversión de Simón) con material existente referente a Pedro y Juan, separó el don del Espíritu del rito bautismal y dividió así lo que en realidad formaba una unidad indisoluble. Por tanto, desde una perspectiva de crítica de las fuentes (cf. *supra* II.2), la narración del episodio samaritano es una torpe redacción lucana de sus fuentes previas. Esta actividad editorial, se nos dice, fue motivada por el deseo de vincular la nueva comunidad de Samaría a Jerusalén y resaltar la autoridad de los apóstoles.

5. Dios en su soberanía retenía el Espíritu de los cristianos

Otros autores han tratado de rebajar la tensión al describir el curso de los acontecimientos narrados en Hch 8,4-25 como una excepción única requerida por un nuevo y decisivo punto de inflexión en la misión de la Iglesia: el Espíritu fue retenido hasta la venida de los apóstoles de Jerusalén con el fin de demostrar a los samaritanos que realmente se habían convertido en miembros de la Iglesia, en comunión con los “pilares originales” jerosolimitanos. Sin embargo, este punto de vista se enfrenta a serias objeciones. En primer lugar, hay pocas razones para suponer que este caso representa una excepción única, ya sea a nivel histórico o para Lucas. Nada en el texto apoya tal punto de vista. En segundo lugar, es altamente improbable que los samaritanos necesitaran más seguridad acerca de su incorporación a la Iglesia después del bautismo. Además, la garantía de integrarse en la Iglesia (así como la realidad misma) no depende del contacto con los representantes de Jerusalén (Hch 8,26-39; 9,17-18; 18,24-19,7), ni de su concesión del Espíritu a los

recién convertidos (Hch 11,22-24). Sin embargo, aunque esta teoría sea aceptada, el “problema” planteado por el texto no viene erradicado.

La referencia al significado histórico eclesial y de la historia de la salvación de la misión samaritana es ciertamente la más adecuada para la narración lucana⁴⁰. Aunque Lucas no menciona expresamente las intenciones originales de los delegados jerosolimitanos, su envío tendría como objetivo encontrar la aprobación de la misión de Samaría por parte de Jerusalén⁴¹. Sin embargo, las implicaciones de la política eclesial del incidente no explican el retraso de la recepción del Espíritu, pues se constata que en Cesarea, el Espíritu ya había descendido antes de que los de Jerusalén tuvieran noticia de los sucesos (11,1). Si Lucas hubiera deseado ilustrar el problema de la integración eclesial de los samaritanos mediante el retraso de la recepción del Espíritu, entonces debería haber pospuesto el bautismo y la recepción del Espíritu hasta la llegada de los apóstoles. En consecuencia, la necesidad de la aceptación eclesial de una nueva empresa misionera no explica el abandono del principio de unidad entre el bautismo y la recepción del Espíritu.

6. Los samaritanos todavía no eran cristianos

La explicación de James Dunn sobre el fracaso de los samaritanos a la hora de recibir el Espíritu en la conversión inicial es que no entendieron la predicación de Felipe. Los samaritanos aún no habían alcanzado la fe cristiana auténtica debido a que Felipe no distinguió claramente su proclamación cristiana de las esperanzas samaritanas acerca de la llegada

⁴⁰ HUR, *A Dynamic Reading*, 241: “The Spirit here, caused by God himself... in response to the apostles’ prayer, can thus be characterized as apologetically verifying the Samaritan believers as God’s true people regardless of their past ethnic or cultural hostility to Jews”.

⁴¹ Como sostiene SPENCER, *The Portrait* 212-220.241, los intentos por explicar el enigma a lo largo de tales líneas son engañosos. Como en otros lugares, la presentación de Lucas se rige por la preocupación de la continuidad del desarrollo divino del plan de salvación. Cuando los emisarios apostólicos aceptan y completan la misión innovadora de Felipe, esto demuestra el interés “histórico-salvífico” de Lucas en establecer la continuidad de cada nueva fase de la misión cristiana con el ministerio primitivo de Jesús –que culminó en Jerusalén– y con la comunidad de los discípulos de Jesús localizados en Jerusalén. La llegada del Espíritu en el marco de la oración apostólica es una finalización necesaria de la misión samaritana por parte de los principales representantes de la Iglesia madre y al mismo tiempo la marca decisiva de la aprobación de la admisión de los samaritanos en el pueblo mesiánico por parte de Dios. A petición de los apóstoles, la promesa del Padre, el don del Espíritu Santo, se otorga a los que están a los márgenes, confirmando su inclusión entre aquellos a quienes Dios “llama a él” (Hch 2,39).

de Taheb (que introduciría un período de favor divino, un segundo Reino) y la “creencia” de los samaritanos estaba centrada en los signos de Felipe. Los samaritanos no eran realmente cristianos antes de recibir el Espíritu⁴². En apoyo de esta alegación formuló en su día los siguientes argumentos, aunque él mismo se ha distanciado en gran medida de su posición originaria⁴³:

(a) Para los samaritanos, la predicación de Felipe acerca de Cristo y del reino de Dios, desde un trasfondo de expectativa judía (1,3.6; 19,8; 20,25; 28,23.31), podría entenderse en términos de sus propias expectativas nacionalistas del Mesías, vinculadas a la figura mesiánica de Taheb que ellos esperaban⁴⁴. Ellos aceptarían su predicación con entusiasmo (v. 8), habrían entendido el bautismo como el rito de entrada en el reino (v.12) y como símbolo de lealtad a Jesús, el Taheb. De forma no intencionada, la fe de los samaritanos estaba orientada de forma errónea.

(b) Los samaritanos respondieron a Felipe con muy poco discernimiento y profundidad (v. 9-11) y era un pueblo supersticioso. Su respuesta parece haber quedado atrapada en una ola de entusiasmo de masa. Su respuesta a Simón y a Felipe se describe con el concepto προσείχον (8,6) (“prestar atención a”). Ello implica que la reacción de los samaritanos a Felipe fue por las mismas razones y de la misma calidad que su respuesta a Simón, que se centró en su capacidad para realizar signos. Por lo tanto, la aceptación de los samaritanos del bautismo fue motivada más por el instinto gregario de un movimiento popular de masas que por el auto-compromiso reflexivo.

(c) Dado que “creer” con el objeto en dativo suele significar asentimiento intelectual, la frase ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ (8,12) (en lugar de ἐπίστευσαν εἰς τὸν κύριον) revela que la respuesta samaritana fue simplemente un asentimiento de la mente y no un reflejo de la fe genuina, ni implicaba una entrega confiada.

d) Lucas incluye el caso de Simón para demostrar que Simón y los samaritanos no se convirtieron en cristianos antes de 8,17. Aunque se dice que Simón creyó y fue bautizado, nunca se convirtió en miembro del pueblo de Dios. La respuesta de Pedro acerca de su comprensión del Espíritu indica que era un cristiano solo externamente. Su creen-

⁴² DUNN, *Baptism* 63-68.

⁴³ “Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts”, en *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993) 3-27.

⁴⁴ En ninguna parte Lucas insinúa que sus lectores asuman el conocimiento de la esperanza mesiánica del Taheb y posiblemente él mismo la desconociera. Además, Felipe expresamente predica el “nombre de Jesucristo” (8,12).

cia estaba centrada en los humanos, primero en Felipe (v. 13) y luego en Pedro (v. 24); no tenía ni idea de lo que era arrepentirse ante Dios y depositar su confianza en el Señor. Como la fe y el bautismo de Simón, la fe y el bautismo de los samaritanos no eran genuinos. Ellos pasaron a través de la forma de la fe y el bautismo, pero no experimentaron la realidad.

e) Lucas menciona la conversión de los samaritanos y de Simón en paralelo. Para Lucas, la posesión del Espíritu no se deduce del bautismo, sino que la autenticidad de la fe expresada en el bautismo se prueba y constata mediante la recepción del Espíritu. Tanto Simón como los otros samaritanos abandonan la magia, creen a Felipe y fueron bautizados. Pero la diferencia principal radica en que los samaritanos reciben el Espíritu, mientras que Simón recibe sólo una maldición, ya que los samaritanos han llegado a la fe genuina, mientras que Simón estaba interesado sólo en lo externo. La intención principal de Lucas es ilustrar la diferencia entre el cristiano, que recibe el Espíritu, y el no-cristiano.

f) La plena realización de la fe de los samaritanos fue retrasada por la animosidad racial entre judíos y samaritanos. Los samaritanos no estaban tan seguros de que fueran realmente aceptados en una comunidad cristiana compuesta de judíos y prosélitos hasta la llegada de los apóstoles de Jerusalén.

La hipótesis de Dunn ha sido ampliamente rebatida y sus argumentos son poco convincentes⁴⁵, pues no hay nada que sugiera que los verbos “creer” y “ser bautizado” (8,12.13) no tengan un sentido pleno. La carencia de los cristianos samaritanos es únicamente el don del Espíritu y solo a ello se orientan las medidas tomadas por los apóstoles llegados de Jerusalén.

7. El don del Espíritu como *donum-superadditum* de habilitación para la misión

La visión del don del Espíritu como *donum-superadditum* está en línea con el modelo pentecostal defendido por R. Stronstad y Menzies⁴⁶.

⁴⁵ Para una crítica de la tesis de Dunn, véase TURNER, *Power from on High*, 363-367; MENZIES, *Empowered*, 208ss.

⁴⁶ MENZIES, *Empowered*, 211: “Luke viewed the gift of the Spirit received by the Samaritans (Acts 8.17) as of the same character as the Pentecostal gift; that is, as a prophetic endowment granted to the converted which enabled them to participate effectively in the mission of the church”.

“Para Lucas, el don del Espíritu tiene un propósito vocacional y capacita a los discípulos para el servicio... El don del Espíritu a los creyentes en Samaría demuestra que todos, incluso un grupo despreciado como los samaritanos, deben participar en la tarea misionera. Para esta responsabilidad común reciben el mismo equipamiento: el don vocacional del Espíritu”⁴⁷. La promesa o el don del Espíritu se conciben como un conjunto diverso de bagajes del Espíritu al servicio de la misión.

En contra de esta propuesta, se constata que nada en el texto conecta específicamente el don del Espíritu con la misión. Tampoco se indica que los conversos samaritanos emprendieran la tarea de testificar a Cristo. La “imposición de manos” no significa necesariamente conferir una autorización para la tarea misionera, sino que el rito puede indicar en el período del Nuevo Testamento (1) la transferencia de poder, (2) la oración invocatoria (por ejemplo, para sanar, cf. Hch 28,8), y (3) la identificación, representación y transferencia legal o cuasi-legal de autoridad. La noción de “encargo” se basa en la tercera acepción. Pero la conversión de los samaritanos (8,16-19) no sugiere ninguna transferencia legal de autoridad o el “derecho de representación” de parte de los apóstoles. La respuesta de Simón el Mago confirma que la “imposición de manos”, en este contexto, se relaciona con los paradigmas (1) y (2). En segundo lugar, es demasiado restrictivo suponer que el don del Espíritu es exclusivamente para la misión. En otras palabras, el don del Espíritu no era sólo para que la Iglesia captara nuevos adeptos, sino que también era para beneficio de quienes ya formaban parte de la comunidad cristiana. En tercer lugar, la visión del don del Espíritu como potenciador de la misión bien podría explicar por qué el Espíritu se otorga algún tiempo después de la fe inicial expresada en el bautismo, pero difícilmente explicaría el texto de 2,38-39, donde la recepción del Espíritu está estrechamente ligada a la conversión y al bautismo⁴⁸.

⁴⁷ STRONSTAD, Roger, *The Charismatic Theology of St. Luke*, Hendrickson Publishers, Peabody 1977, 64-65. En la segunda edición de su libro publicada por Baker Academic, Grand Rapids, MI 2012, 72, todavía es más clara su afirmación precedente: “For Luke, for the disciples, and earlier for Jesus (Luke 24:49; Acts 1:8; Luke 4:16-21), the gift of the Spirit has a vocational, commissioning, empowerment purpose”.

⁴⁸ TURNER, *Power from on High*, 371-373. HUR, *A Dynamic Reading*, 240, n. 181.

8. Dos diferentes concepciones de conversión: la conversión judía y la conversión helenística-paulina

En su tesis presentada en 1984⁴⁹, M. Quesnel analiza la expresión εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (8,16; 19,5) frente a ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (10,48) - ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (2,38) y la no recepción del Espíritu Santo, elementos que le llevaron a postular que la perícopa de Samaría y el bautismo de Éfeso presuponen el mismo rito bautismal, diferente a las narraciones petrinas que encontramos en Hch 2,38-39; 10,44-48. Por consiguiente, Hch reflejaría dos tipos diferentes de bautismos en uso históricamente en las primitivas comunidades cristianas: a) el bautismo ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, que correspondía a la concepción petrina y lucana del bautismo, el cual se desarrolla a partir del bautismo de Juan y representa una concepción judeocristiana. Este bautismo incluye el arrepentimiento, la conversión, el perdón de los pecados y la recepción del Espíritu Santo. b) El otro tipo de conversión es el rito helenístico-paulino del bautismo, realizado, entre otros, por Felipe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ⁵⁰. Este bautismo no estaba relacionado con la conversión, ni el perdón de los pecados, sino más bien expresaba la unión con el Señor Jesús⁵¹. Así mismo, la concesión del Espíritu Santo no sucedía de forma automática con el bautismo, sino gracias al rito independiente de la imposición de manos. Según Quesnel, la cautela de los helenistas y de Pablo ante el “Espíritu de profecía” propició que desarrollaran su rito centrado en la unión con la muerte de Jesús excluyendo la recepción del Espíritu. El bautismo de Felipe constituiría, pues, un ejemplo de bautismo paulino / helenístico. Aunque la visión lucana del bautismo es el bautismo judío que transmite el Espíritu Santo, el evangelista trató de preservar las dos diferentes tradiciones.

Esta propuesta también ha sido criticada. K. MacDonnell⁵² argumenta que la reconstrucción de Quesnel es difícil de sostener. Es implausible sostener que la conversión del bautismo de Pablo / gentil no incluyera la conversión / el arrepentimiento en el bautismo de Saulo (Pablo).

⁴⁹ M. Quesnel, *Baptisés* 56-59.

⁵⁰ Para una explicación detallada de esta fórmula bautismal cf. HARTMAN, *Into de Name*, 37-50.

⁵¹ QUESNEL, *Baptisés dans L'Esprit*, 87.

⁵² Véase el capítulo de MCDONNELL, Kilian, “Pentecostal Fire: Spirit-Baptism in Luke-Act”, en MCDONNELL, Kilian – MONTAGUE, George T., *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight Centuries*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota² 1994, 33-34. Otras críticas: TURNER, *Power from on High*, 369.

En 22,16, Ananías le dice a Saulo: “Levántate y recibe el bautismo y lava tus pecados invocando su nombre”. Además, en la literatura paulina, no hay ninguna referencia a Pablo ni a ninguna persona que imponga las manos para el don inicial del Espíritu.

Tras exponer intentos explicativos de la problemática que abordamos, podemos concluir que ni la relación especial de los samaritanos con el judaísmo, ni la carente dignidad apostólica de Felipe, ni tampoco el requisito de una confirmación *a posteriori* de la misión de Felipe mediante la comunidad de Jerusalén pudieron constituir razones suficientes para que Lucas separara y retrasara la recepción del Espíritu. Parece probable que Lucas siguiera aquí una tradición que no coincidía con lo que él tenía en mente como modelo del bautismo de los primeros cristianos. Si fuera correcta esta hipótesis, entonces sería relevante para la historia de la praxis bautismal del cristianismo primitivo, pues se vislumbra aquí la posibilidad, en primer lugar, de poder rastrear un tipo “rudimentario” de bautismo, que no estaba vinculado a la recepción del Espíritu Santo y, en segundo lugar, un caso relativamente temprano de una aplicación práctica. Analicemos pues esta posibilidad.

IV. LA PRAXIS BAPTISMAL DE FELIPE

Desde un punto de vista narrativo, Felipe (1) es uno de los expulsados de Jerusalén por la persecución en Judea y Samaría (8,1); (2) no es un apóstol, ya que según la visión lucana, los apóstoles permanecen en Jerusalén (8,1); y (3) va proclamando la palabra (8,4). El contenido de su predicación, sin embargo, no se describe específicamente –Felipe no pertenece a los “oradores” en Hechos, sino que viene designado sumariamente con la formulación de “predicar a Cristo” (8,5) o “anunciaba la buena nueva del reino de Dios y de Jesucristo” (8,12). Como resultado de la aceptación de esta predicación “se bautizan” los samaritanos (8,12) e, igualmente, Simón “recibió” el bautismo (8,13). El relato hace presuponer la actividad bautismal de Felipe⁵³, praxis que será mucho más clara en el bautismo del eunuco (8,36s.). Además, se muestra expresamente a Felipe como realizador de asombrosos signos y milagros (8,6.13)⁵⁴.

⁵³ Aunque en 8,12.13.16, el verbo “bautizar” se encuentra en tiempo pasivo, y por tanto Felipe no es el sujeto, el tenor del relato deja entrever que Felipe fue el agente ritual.

⁵⁴ Sobre la figura de Felipe, cf. MATTHEWS, Christopher R., *Philip Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition* (=Supplements NT 105), Brill, Leiden – Boston – Köln 2002.

El v. 16, “el Espíritu Santo aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían recibido el bautismo en el nombre de Jesús, el Señor”, plantea la cuestión de si Felipe practicó un bautismo sin la concesión del Espíritu. Su bautismo, tal y como se describe en la perícopa, se caracteriza en primer lugar por la ausencia explícita del Espíritu. Según la concepción lucana de la relación intrínseca entre el bautismo cristiano y el don de Espíritu, es difícil suponer que el evangelista creara esta anomalía.

Si nos preguntamos por la posibilidad histórica de un bautismo de conversión sin Espíritu, entonces tenemos más allá de la praxis misional cristiana un posible punto de referencia: Juan el Bautista, quien practicaba un bautismo de conversión en el Jordán, en marcado contraste con “el que es más fuerte que yo... quien os bautizará con Espíritu Santo” (Mc 1,7s. par.). ¿Es concebible que Felipe practicara en Samaría un tipo de ritual de iniciación cristiana, que constituyera un estadio intermedio en la evolución del bautismo de Juan a la praxis cristiana concebida por Lucas como normal a nivel eclesial, es decir, un bautismo de arrepentimiento, que tuviera claramente un carácter cristiano a través de su relación a la predicación del “reino de Dios y el nombre de Jesucristo” (8,1.2), pero que como el bautismo de conversión del Bautista no estuviera relacionado a la concesión del Espíritu Santo?

Como hemos visto, esta hipótesis ya fue planteada por M. Quesnel, para quien su bautismo no estaba relacionado con la conversión ni el perdón de los pecados. No obstante, del silencio acerca del arrepentimiento y el perdón de los pecados no se puede concluir que no hayan jugado ningún papel en el pasaje; la metanoia y el perdón de los pecados, como Lucas da a entender por la vinculación terminológica entre Pentecostés y la perícopa del Bautista (Hch 2,38; Lc 3,3), constituyen la base y el fundamento que tiene en común cualquier bautismo cristiano con el rito de Juan. Este silencio pudiera deberse a que Lucas, una vez expuestas las principales características de su concepción bautismal en la perícopa de Pentecostés, evitara la repetición de particularidades. Por consiguiente, no extraña que el tema del perdón de los pecados mediante el bautismo solo se mencione en otros dos relatos de conversión posteriores, a saber, en la proclamación de Pedro a Cornelio (10,43) y en el segundo relato de la conversión de Pablo (22,16). La ausencia del perdón en la primera versión de la conversión de Pablo (9,17-19) no nos puede llevar a pensar que Lucas tuviera en mente diferentes ritos bautismales para la conversión paulina.

Por otra parte, la imagen de un bautismo no-pneumático de Felipe converge con lo que Hechos de los Apóstoles atribuye generalmente a la pneumatología de la corriente helenista de los cristianos de Jerusalén. Esto ha sido puesto de manifiesto en la monografía de A. von Dobbeler dedicada al evangelista Felipe⁵⁵. El grupo de los Siete se compone de siete personas “llenas de Espíritu y en verdad” (6,3) y Esteban estaba lleno de “fe y Espíritu Santo” (6,5), por lo que sus oponentes no pueden resistirse al “Espíritu y a la sabiduría” (6,10); en su martirio, lleno de Espíritu, tiene una visión celeste (7,55s.). Así pues, la posesión del Espíritu es el fundamento de su poderosa predicación y de la revelación profética. De forma semejante, el Espíritu dirige las actividades misioneras de Felipe, tal y como sucede en la conversión del eunuco etíope (8,29.39). Ahora bien, Hechos nunca menciona, respecto a los helenistas, la transmisión del Espíritu a otras personas. Como parece, “los helenistas relacionaban el don del Espíritu exclusivamente a su propia vocación”. Visto así, no extraña que el bautismo de Felipe en Samaría no transmita el derramamiento del Espíritu. Si esta indicación está en coherencia con la línea pneumatológica de los helenistas, entonces constituye una indicación de que la imagen lucana del bautismo de Felipe corresponde a hechos históricos.

Posiblemente Hech 8 permita reconocer una segunda peculiaridad que distingue la práctica bautismal de Felipe de los bautismos cristianos posteriores y mostrar una vinculación más cercana al bautismo de Juan: los bautismos de conversión de la misión a los gentiles, de los cuales el libro de Hechos informa (10,48; 16,15; 16,33; 18,8), todos ellos se refieren a toda la casa (familia) y tienen como objetivo más o menos la creación de nuevas comunidades cristianas. En la perícopa de Samaría no se constata nada semejante. Esto puede, por supuesto, deberse a que el versículo ofrece sólo una nota sumarial y no desea detenerse en presentar un sociograma de los bautizados que vaya más allá del general “hombres y mujeres” (v. 12). Tanto más sorprendente es que el siguiente versículo informe de una relación de conversión, bautismo y seguimiento: Simón el Mago entra en una relación de ‘discipulado’ con Felipe, pero este motivo no explica por qué los otros samaritanos bautizados también están presentes en la escena siguiente. Si lo comparamos con el movimiento de Juan Bautista, se observan similitudes: Muchos que escuchan al Bautista, se arrepienten y reciben el bautismo sin convertirse por ello en miembros de una nueva comunidad; muy pocos entran en el círculo de discípulos de

⁵⁵ DOBBELER, Axel von, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (=TANZ 30), Francke, Tübingen – Basel 2000, 23-25.104s.

Juan el Bautista. La falta de interés en la formación de una comunidad pudiera explicarse por la expectativa escatológica inminente o por la conciencia profética de envío a todo el pueblo, o muy probablemente se debería a ambos contextos. Que Felipe concibiera su tarea de predicación de manera similar, sería fácilmente imaginable.

Un punto de contacto entre Juan el Bautista y Felipe, pudiera ser la identidad de este último. Según el evangelio de Juan, un Felipe procedente de Betsaida fue uno de los primeros discípulos, que Jesús reunió en torno a sí, y esta llamada aconteció tras haber abandonado Jesús el seguimiento del Bautista e irse a Galilea (Jn 1,43s.). Si se asume que este Felipe –mencionado también en la lista de los Doce de los sinópticos– es idéntico, no sólo con el evangelista de Hch 8 y 21, sino que también perteneció al círculo de discípulos de Juan el Bautista⁵⁶, entonces sería clara la explicación para su praxis bautismal “rudimentaria”. Podría haber jugado un papel pionero, incluso en la aparición gradual de bautismo cristiano proveniente del rito del Jordán practicado por Juan.

Excepto en Hch 21,8, en ninguna parte del NT se proporcionan indicaciones adicionales, que diferencien entre sí a las dos personas con el nombre de Felipe: el “apóstol” (Mc 3,18; Hch 1,13) y el “evangelista”, uno de los Siete instituidos para atender a las viudas (Hch 6,1-16). Incluso en Hch 8,1, la identificación de Felipe resulta sólo de manera indirecta al indicar que la expulsión de los cristianos de Jerusalén excluye a los “apóstoles”⁵⁷. Por este motivo surgen voces en la investigación moderna que abogan por la identificación de ambos personajes, como es la monografía de Christopher R. Matthews dedicada a Felipe: “Tanto la visión eclesiástica antigua que distingue cuidadosamente al ‘diácono’ Felipe del apóstol del mismo nombre, como la moderna suposición de que había dos personas relevantes con el mismo nombre de Felipe en los albores de la Iglesia, se basan únicamente en la presentación lucana de Hechos. Si

⁵⁶ Varios autores consideran que Felipe era uno de los dos discípulos de Juan el Bautista, mencionados en Jn 1,35s. En contra, BROWN, Raymond E., *El evangelio según Juan. I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 266.

⁵⁷ Siempre se cuestiona por qué los apóstoles no huyeron. HILL, Craig C., *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress, Minneapolis 1992, 32-40, es escéptico respecto al valor histórico que se debe otorgar a la persecución desatada contra los helenistas (8,1b) y considera todas las posibilidades de quiénes pudieron haber sido afectados por la misma, en caso de que esta hubiera tenido realmente lugar: “Reflecting on Acts 8:1, I find it astonishing that scholars have rested so much weight on a single verse of such precariousness. The entire sequence of events it initiates is bereft of historical realism” (38s.). Según FITZMYER, *Los Hechos* 541, Lucas recoge una memoria histórica y da a su relato la imagen de la impávida reacción apostólica a la persecución mostrando a los cristianos cómo deben reaccionar ante las persecuciones.

no fuera por Hechos, no habría ninguna indicación de que existiera un problema con respecto a la identidad de Felipe”⁵⁸.

Pero esta identificación de ambos personajes ya aparece testimoniada en la antigüedad. Papías⁵⁹, una carta de Polícrates (190), obispo de Éfeso, así como al parecer el *Stromateis* de Clemente de Alejandría constituirían los testimonios más antiguos de dicha equiparación. Clasifican al padre de las hijas con dones proféticos (Hch 21,9) entre los “apóstoles”, y Polícrates habla explícitamente de los “Doce Apóstoles”⁶⁰. Estos autores debieron conocer el corpus lucano y conciliaron de forma diferente los diferentes pasajes que mencionan a Felipe (Lc 6,14; Hch 1,13; 6,5; 8,5-13; 8,26-40; 21,8). Del mismo modo, en los *Hechos apócrifos de Felipe* y en las listas de los apóstoles de la primitiva Iglesia se funden rasgos de ambas figuras homónimas.

Los estudios de onomástica confirman que el nombre de Felipe es poco frecuente en Palestina, en el NT y en la literatura cristiana primitiva⁶¹ –para un judío de lengua aramea procedente de Betsaida pudiera explicarse el nombre por el hecho de que su lugar de nacimiento pertenecía al territorio del Tetrarca Filipo– y serían de esperar añadidos explicativos en el caso de nombres homónimos entre los discípulos y los miembros de la comunidad. Los datos onomásticos sugieren, más bien, la improbabilidad de que dos de las primeras figuras cristianas prominentes de Palestina hubieran compartido el nombre de Felipe. Según Chr.R. Matthews, la convergencia de las evidencias del segundo siglo⁶², los datos onomásticos y las proyecciones recientes sobre la población cristiana a

⁵⁸ MATTHEWS, *Philip*, 15. “In the investigation that follows I will argue that all of the references to Philip in the New Testament and other early Christian literature are most properly interpreted with reference to traditions stemming from this single figure” (3). “Far from casting doubt on the supposition that the Philip of Acts may with justice be identified as an apostle, the presence of the name Philip in the lists of the Twelve in the Synoptic Gospels, securely in fifth position, is best accounted for by this figure’s early fame, owing in large part to the circulation of traditions such as those set down by Luke in Acts 8” (127).

⁵⁹ *Ibid.*, 19-34.

⁶⁰ Polícrates en EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3.31.3 / 5.24.2.

⁶¹ ILAN, Tal, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE – 200 CE* (=TSAJ 91), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 310, constata la existencia de siete personas judías con ese nombre entre los siglos III a.C. hasta el II d.C., incluyendo nuestros dos personajes del NT (en los puestos 5º y 6º). Por consiguiente concluye MATTHEWS, *Philip*, 16s., “El testimonio limitado del nombre Felipe y su vinculación con las clases sociales elevadas ofrecen apoyo externo a la tesis defendida aquí, que el personaje Felipe de los relatos lucanos de Hechos y Felipe mencionado en los Evangelios son la misma persona” (17).

⁶² Para el estudio de la figura de Felipe en el siglo II, cf. *Ibid.*, cap 1.

finales del siglo I, hacen plausible la hipótesis de que la confusión de ambos “Felipes” tuvo su origen en Lucas.

En segundo lugar, Jn 12,20-22 narra que algunos “griegos”⁶³ de entre los peregrinos a la fiesta de Pascua, tenían deseo de ver a Jesús y se dirigen a un discípulo, Felipe, quien se lo dice a Andrés y los dos juntos se lo hicieron saber a Jesús. Es significativo que los griegos se pongan en contacto con los dos únicos discípulos con nombres griegos. El concepto griego debe referirse a gentiles, aunque prosélitos, en vista de la queja de los fariseos de que el mundo (*kosmos*) va tras Jesús (12,19). El hecho de que la solicitud de los griegos se confíe a Felipe, identificado una vez más como procedente de Betsaida (12,21, cf. 1,44), cuya población gentil era significativa, plantea la posibilidad de que esta escena refleje la apropiación intertextual de tradiciones o memorias acerca de las actividades evangelizadoras de Felipe entre poblaciones gentiles⁶⁴. Dado el empleo lucano de las tradiciones sobre Felipe relacionadas con el mismo tipo de actividades misioneras, pudiéramos pensar que se trate de una tradición pospascual conocida, pero retrotraída al tiempo de Jesús. Sin embargo, la utilización de Felipe y Andrés para la llegada simbólica de los griegos puede coincidir con “recuerdos” de que eran figuras importantes para la misión de los griegos. Esto se confirma en el caso de Felipe con dos tradiciones independientes, ambas centradas en la misión a los no judíos (samaritanos y etíope), y la documentación *a posteriori* de los *Hechos de Felipe*, cuyo encargo fue dirigirse a los griegos.

Si esto es así y el evangelista Lucas lo integra dentro del grupo de los “Helenistas” (Hch 6,1-6), quien misionó fundamentalmente en ciudades predominantemente de lengua griega de la zona costera (8,40; 21,8) y también convirtió a un prominente extranjero, que había llegado a Jerusalén como peregrino a la fiesta (8,27)⁶⁵, entonces el evangelio de Juan

⁶³ CROY, N. Clayton, “Translating for Jesus: Philip and Andrew in John 12:20-22”, *Neotest* 49 (2015) 145 – 174. Sobre el concepto de “griego” cf. M. ZUGMANN, Michael, “Hellenisten” in *der Apostelgeschichte* (WUNT II/264), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 11-50; MENA SALAS, Enrique, “También a los griegos” (*Hch 11,20*). *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria* (=Plenitudo Temporis 9), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007.

⁶⁴ MATTHEWS, *Philip*, 116s. DOBELLER, *Evangelist*, 286-297, ofrece una presentación de las similitudes prosopográficas de Felipe en Jn con el evangelista de Hechos.

⁶⁵ Según KOLLMANN, Bernd, “Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission”, en *Bib* 81 (2000) 551-565, Felipe se adentró de forma sistemática en aquellas regiones de Palestina que habían sido significativamente helenizadas y donde predominaba el elemento no judío de la población. En la medida en que las fuentes permiten formular un juicio, su conclusión es que en Felipe tenemos el primer misionero significativo dedicado a los gentiles.

parece presuponer la misma identidad del discípulo de Jesús y el misionero posterior.

Como objeción a dicha identificación se podría aducir que no sería concebible que uno de los primeros discípulos de Jesús, perteneciente al grupo de los Doce, después de Pascua se cambiara a la formación de los “Siete”. En cualquier caso, la presentación de Lucas no da la impresión de que el círculo de los Doce hubiera sobrevivido mucho más tiempo tras la creación de ese segundo órgano de gobierno. Precisamente en relación con la institución de los Siete son mencionados los Doce por última vez (6,2).

La posibilidad, sin embargo, de que el evangelista de Hch 8 hubiera podido pertenecer antes de Pascua a los discípulos de Jesús, tampoco está excluida, si la distinción entre los dos Felipes lucanos es históricamente cierta.

V. CONCLUSIÓN

Supuesto el caso de que las hipótesis contempladas previamente son correctas, entonces resultaría aproximadamente el siguiente escenario⁶⁶: Felipe –quien posiblemente antes de Pascua ya pertenecería al círculo de los discípulos de Jesús y anteriormente tal vez habría estado cercano a Juan el Bautista– participó después de Pascua como miembro destacado y dirigente de la corriente helenista expulsada de Jerusalén con un papel activo en la difusión del mensaje cristiano. En esta misión exigió el bautismo a quienes se convirtieron a la fe en el Señor resucitado. A diferencia de Juan, cuya actividad se mantuvo vinculada al Jordán, Felipe, quien actuó como predicador itinerante (8,26.40), bautizó donde se le ofreció la oportunidad. Como el bautismo de Juan en el Jordán, el bautismo de Felipe era fundamentalmente un “bautismo de conversión para el perdón de los pecados”, el cual difería conceptualmente en términos explícitos respecto al de Juan, en cuanto que se realizaba de forma explícita en el nombre de Jesús. En contraste con la práctica, que más tarde se convirtió en norma, el bautismo de Felipe no estaba vinculado a la recepción del Espíritu Santo. Tampoco tenía como objetivo la constitución de nuevas comunidades locales ni la integración de nuevos miembros en las comunidades ya existentes; por consiguiente, no constituía –al menos en este sentido sociológico– un ritual de iniciación. Sin embargo, parece que

⁶⁶ Tesis propuesta por AVEMARIE, *Die Taufferzählungen*, 264ss.

se encontraba en camino de desarrollo hacia este tipo, pues el curso del relato implica que los convertidos por Felipe continuaban en contacto entre sí.

Es difícil demostrar de Hch 8, si en el bautismo de Felipe ya se empleaba una fórmula que mencionara el nombre de Jesús. No se excluye, sin embargo dado que “en el nombre del Señor Jesús” en 8,16 sigue la tradición lingüística de Lucas testimoniada también en 19,5; es difícil decidir si la expresión ya estaba anclada en la tradición preluca. En principio, es concebible un bautismo cristiano en el que la referencia a Jesucristo como Señor resultara simplemente de la predicación y la conversión y no se considerara necesaria una referencia explícita significativa del rito. Tampoco Juan el Bautista empleaba, si se puede concluir del silencio de nuestras fuentes, una fórmula ritual. Si, por otra parte, como se cree comúnmente, el rito cristiano del bautismo fue desarrollado a partir del realizado por el Bautista⁶⁷, así se podría suponer un período de transición para la introducción de una fórmula basada en el nombre.

El punto más débil de esta hipótesis es la identidad de Felipe el evangelista con el discípulo del mismo nombre perteneciente al grupo de los Doce y su pertenencia originaria al círculo de los seguidores del Bautista. En realidad no cambia gran qué, si la dejamos de lado: Incluso cuando el evangelista de Hch 8 se uniera sólo después de Pascua a los discípulos de Jesús, es fácilmente posible que su bautismo represente una etapa intermedia en el desarrollo del ritual bautismal desde Juan al ritual cristiano. Menos probable es sólo entonces que Felipe fuera uno de los primeros en adaptar el bautismo de Juan a la nueva realidad postpascual. De cualquier manera, Felipe no fue el único agente ritual del bautismo en los albores de las comunidades cristianas. El tipo de bautismo, que es evidente en la perícopa Samaría, podría haber sido el bautismo predominante en el círculo de los helenistas, al que perteneció a Felipe, e incluso en la Iglesia de este período inicial, aunque eso nunca se podrá verificar.

Aunque nos faltan muchos datos para poder corroborar lo expuesto, sin embargo ello confirmaría lo que los nuevos estudios sobre la configuración de los rituales de la iniciación cristiana constatan, que esta se caracterizó por la diversidad y variedad distintiva de prácticas iniciáticas, ya que en el cristianismo primitivo confluían diferentes tradiciones en

⁶⁷ LABAHN, Michael, “Kreative Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung. Der Ursprung der christlichen Taufe”, en: HELLHOLM, David – VEGGE, Tor - NORDERVAL, Oyvind – HELLHOLM, Christer (eds.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity* (=BZNW 176), De Gruyter, Berlin - Boston 2011, 337-376.

desarrollo y evolución, cada una de las cuales con sus propios modelos rituales, estructuras y teologías, dependiendo de las diversas localizaciones geográficas, tradiciones culturales y lingüísticas. El bautismo de Felipe pudo constituir una de esas líneas iniciales, que con el tiempo se amalgamó con otras y desapareció, aunque ha dejado su huella en el texto lucano, fruto tal vez de las fuentes previas que el primer historiador cristiano empleó para la composición de su obra.

La iniciación en los inicios del cristianismo (ss. I-II)

RAMÓN SALA

RESUMEN: Desde el principio la incorporación a las comunidades cristianas de nuevos miembros se realizaba mediante un camino iniciático. A pesar del diverso origen de los grupos y la pluralidad de contextos culturales, se mantendrán como elementos centrales un rito bautismal y la posterior agregación plena a la comunidad eclesial por la participación en el banquete eucarístico. El presente trabajo trata de aproximarse a las características rituales de ese proceso de iniciación en su desarrollo durante los dos primeros siglos. Las fuentes disponibles, no permiten una reconstrucción pormenorizada del mismo en ese período, pero su estudio descubre los factores que posibilitarán la génesis de una praxis organizada a partir del s. III. Sirvan estas páginas como memoria agradecida al prof. Senén Vidal.

PALABRAS CLAVE: Ritualidad religiosa – Iniciación cristiana – Orígenes del cristianismo – Sacramentos de Iniciación.

ABSTRACT: From the beginning, joining the Christian communities required new members to get into an initiation path. Though the various backgrounds of the groups and the plurality of cultural contexts, some central elements, like a baptismal rite or the subsequent fully aggregation to the ecclesial community by sharing the eucharistic meal, will remain. This paper tries to approach to the ritual performance of the initiation process' development along the first two centuries of Christianity. The sources available do not show a detail reconstruction of the topic in this period, but this searching finds out the factors that will drive to an organized praxis from the IIIth century onwards. May these pages be a grateful remembrance of prof. Senén Vidal.

Key Words: Religious Ritualism – Christian Initiation – Origins of Christianity – Sacraments of Initiation.

Los ritos son un elemento fundamental en la adquisición de la propia identidad y un instrumento necesario para dotar de sentido de pertenencia a los grupos humanos. “Marcan los límites entre los de dentro y los de fuera, estructuran los tiempos y espacios dentro de los cuales se vive esta identidad, sirven de renovación de las experiencias fundantes en el ámbito religioso, refuerzan las creencias compartidas y actúan como un importante medio de socialización”¹.

El cristianismo nace en el ambiente religioso judío y se desarrolla en el romano-helenista. Por eso no debería extrañar que estos dos ámbitos culturales hayan ejercido un influjo notable en la praxis de iniciación de la Iglesia primitiva. Sin embargo, tanto respecto a los ritos de iniciación judíos como a los ritos de iniciación en los misterios paganos, la iniciación cristiana va a presentar unos rasgos que le dan una especificidad propia². En relación con el judaísmo, la nota diferenciadora fundamental del proceso iniciático cristiano está representada por la progresiva desaparición de ciertas prácticas judías (circuncisión), conservadas todavía en las comunidades judaizantes, con la apertura universalista a la gentilidad. Más que de una ruptura hay que hablar de una superación y de una comprensión nueva de algunos ritos comunes (baños de purificación, comidas sagradas), reinterpretados a partir de la experiencia pascual.

En el marco de las prácticas religiosas³ cristianas, el presente estudio pretende rastrear los elementos rituales que fueron conformando la praxis iniciática durante los dos primeros siglos del cristianismo. Por consiguiente, el trabajo se centra solamente en la génesis del aspecto litúrgico-celebrativo de la iniciación, abordando sólo indirectamente los aspectos doctrinales y morales de la instrucción que también formaban parte integrante del proceso de iniciación. La exposición desarrolla la temática en tres apartados, siguiendo un método diacrónico: el movimiento de Jesús y la primera generación cristiana (hasta el 70), la generación apostólica (70-110) y los testimonios subapostólicos (s. II).

¹ RIVAS, Fernando, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, en AGUIRRE, Rafael (eds.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 435.

² Cf. ELIADE, Mircea, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975, 196-203.

³ En todas las tradiciones religiosas funciona un sistema de mediaciones de la experiencia religiosa. Esas mediaciones son de tres tipos: doctrinales (creencias), morales (preceptos) y prácticas (acciones). Entre las prácticas religiosas, a su vez, se distinguen dos grupos: los actos de servicio y los actos de culto. A este último grupo pertenecen los ritos religiosos.

I. EL MOVIMIENTO DE JESÚS Y LA PRIMERA GENERACIÓN CRISTIANA

1. La praxis iniciática en el judaísmo

Los ritos de purificación por medio del agua son comunes a muchas culturas y religiones. También la religión de Israel, en base a las leyes de pureza ritual, prescribía distintos tipos de abluciones y baños según las circunstancias y los destinatarios (cf. Lv 14,5-6.50-52; Nm 19,13.20-21). A comienzos de la era cristiana, con los fariseos como “maestros de santidad”, aumentaron considerablemente los ritos de purificación y, además de las abluciones prescritas por la ley, se pueden distinguir cuatro clases principales de baños rituales: el de los rabinos, el de los prosélitos, los de Qumrán y el de Juan. El instituido por las escuelas rabínicas era una forma de ablución, propia de los maestros al terminar la enseñanza. Nos interesa más considerar las otras tres modalidades que tienen propiamente el carácter de bautismo⁴.

La circuncisión es el rito de iniciación por excelencia del judaísmo. Según la ley tenía lugar a los ocho días del nacimiento (Gn 17,12; cf. Ex 12,48), era el signo de pertenencia al pueblo elegido y conllevaba el compromiso de cumplir la ley de Moisés. Jesús fue sometido a este rito (cf. Lc 2,21). El grupo judeocristiano de Jerusalén, liderado por Santiago, el hermano del Señor, siguió practicándolo. A menudo se les identifica precisamente como “*los de la circuncisión*” (Gal 2,12; Hch 10,45; Hch 11,2). Además de la circuncisión, la literatura rabínica menciona como rito de ingreso en el judaísmo el “baño de los prosélitos”. Formaba parte de un rito de iniciación del tardo-judaísmo –quizás practicado ya a finales del s. I p.C.– que consistía en una sola inmersión purificadora. A diferencia de la circuncisión, se sometían a él también las mujeres. Este baño de inmersión se practicaba con los adultos extranjeros que pasaban al judaísmo, después de la circuncisión en el caso de los varones. Sus efectos eran la definitiva incorporación al pueblo de Israel y la liberación de toda impureza. Para el NT, el bautismo cristiano tiene como paralelo judío explícito la circuncisión (cf. Col 2,11-12) y no aquel bautismo. Por consiguiente, incluso suponiendo que pudiera llegar a datarse algún tipo de influencia, hay una diferencia fundamental entre ambos ritos bautismales: mientras

⁴ Cf. LOHFINK, Gerhard, “Der Ursprung der christlichen Taufe”, en *Theologische Quartalschrift* 156 (1976) 35-54; LÉGASSE, Simon, “Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien”, en *Bulletin de littérature ecclésiastique* 77 (1978) 3-40; BARTH, Gerhard, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (=BEB 60), Sígueme, Salamanca 1986, 25-40 y 161-162; MEIER, John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. III: Juan y Jesús. El reino de Dios*, Verbo Divino³, Estella 2001, 55 y 84-88.

el prosélito *se* baña para purificarse, el catecúmeno *es* bautizado. Es decir, el baño de los prosélitos era un autobautismo, pues a los testigos presentes, nunca se les llama bautizantes o bautistas.

Los ritos de lavatorio de la comunidad de Qumrán hay que situarlos en el contexto del movimiento baptista (s. II a.C. - s. IV d.C.) difundido por el próximo oriente. Según la “Regla de la comunidad”, entre los grupos de esenios el proceso para la admisión de nuevos miembros a la secta comportaba la praxis de varios baños rituales (cf. 1QS 3,4-12; 5,13-14). El período iniciático constaba de una preparación previa y dos años de “noviciado”. El paso de una etapa a otra estaba regulado por actos litúrgicos acompañados de ritos de purificación por agua. Sólo el novicio admitido al segundo año podía participar del mismo tipo de ritos lustrales que los miembros de pleno derecho. La ceremonia de admisión de nuevos miembros tenía lugar anualmente con ocasión de la fiesta de renovación de la alianza (Pentecostés) y comportaba la recepción de los “votos”, la recitación de fórmulas de bendición y maldición, y una celebración bautismal. La inmersión se realizaba en piscinas o en el Jordán. En la secta de Qumrán el baño ritual se repetía periódicamente durante todo el tiempo de pertenencia a la comunidad para indicar el esfuerzo permanente de purificación de la contaminación del mundo.

Según la tradición sinóptica, en el desierto de Judea Juan Bautista predicaba “*un bautismo de conversión para la remisión de los pecados*” (Mc 1,4; Q 3,3). Pero no se limitaba a predicarlo, también lo administraba en la cuenca oriental del Jordán, de ahí que recibiera el apelativo de “Bautista” –un sobrenombre que no le aplica el Cuarto evangelio–. Mateo añade, además, la conexión radical del bautismo de Juan con la obra mesiánica de Jesús. El bautismo de agua es el rito que acompaña a la proclamación de la venida del Mesías (cf. Mt 3,11). El rey Herodes Antipas (+39 p.C) mandó arrestar a Juan y ordenó que lo decapitaran en la cárcel (cf. Mc 6,14-29 par) hacia el año 29 de la era cristiana. Entre las fuentes no cristianas sobre el Bautista la única fiable es una alusión de Flavio Josefo en *Antigüedades judías*. Se trata de un *excursus* después de narrar la derrota del ejército de Antipas por el rey nabateo Aretas IV (36 p.C) y que desembocó en su destierro en tiempos del emperador Calígula. Este testimonio confirma que el bautismo de Juan tuvo un carácter profético⁵. El simbolismo de este rito bautismal tiene que ver con la

⁵ “Pero, a algunos judíos les parecía que el ejército de Herodes [Antipas] había sido destruido por Dios... para vengar la muerte de Juan, llamado Bautista. De hecho, Herodes lo había mandado matar, a él, un hombre de bien, que exhortaba a los judíos que se ejercitaban en la virtud y practicaban la justicia entre ellos y la piedad hacia Dios, a reunirse para un baño. Y la inmersión le parecía aceptable si servía no para el perdón de ciertas

inmersión y con el elemento del agua. La inmersión indica la muerte que supone el arrepentimiento y un “nuevo nacimiento”. El “agua viva” del Jordán es el símbolo de la bendición divina (cf. Is 35,1-7; 41,18; Jer 3,18). No era un “rito de iniciación” para crear un grupo (J. Meier). Representaba el nuevo ingreso del Israel renovado en la tierra prometida. “Tenía así un carácter iniciático. Pero no en el sentido de que marcara el ingreso una comunidad especial dentro del pueblo”⁶.

Aunque desconocemos los detalles precisos, el bautismo de Juan aparece como un gesto profético con tres características principales: se trata de un baño de inmersión único, recibido del propio Bautista (heterobautismo) y de carácter moral (conversión) y escatológico (nuevo pueblo de Dios). Se distingue así de las otras prácticas judías de baños rituales a los que nos hemos referido. Aquéllas eran formas de autobautismo, mientras que el Bautista ejerce un rol activo y personal. Las fuentes no permiten asegurar que el baño de los prosélitos se practicara en tiempos de Juan. En todo caso estaba destinado solamente a los extranjeros convertidos a la fe de Israel por la circuncisión. En cambio, el bautismo de Juan se ofrece a todos, no sólo a los conversos. En cuanto a los ritos de purificación de la comunidad de Qumrán, el bautismo de Juan es un acto único no reiterable, de acuerdo con lo que significa; los lavatorios de Qumrán, en cambio, multiplicaban los baños rituales. En segundo lugar, Juan bautizaba a todo el que venía a él, con una voluntad de reforma abierta a todo el pueblo: no marcaba la entrada en un grupo restringido –aunque algunos se convirtieran en sus discípulos–; la comunidad de Qumrán reservaba el baño ritual a los miembros de la secta (candidatos o ya iniciados). Además, el bautismo de Juan es el signo del perdón de Dios consiguiente a la conversión; los de la secta, aunque exhortan al cambio interior, tienen como finalidad sobre todo la pureza ritual externa.

Jesús pertenece al grupo de los bautizados por Juan (ca. 28): se somete personalmente a ese bautismo (cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3, 21-

culpas, sino para la pureza del cuerpo, después de que el alma hubiera sido ya completamente purificada por la justicia. Pero como otros se reunían en torno a él..., Herodes temía que su extraordinaria fuerza de persuasión provocase alguna sedición, porque parecían dispuestos a todo siguiendo el consejo de Juan. Por eso prefirió capturarlo antes de que, a causa suya, ocurriese algún imprevisto, para no tener que arrepentirse después, si hubiera nacido un movimiento, de encontrarse metido en una situación difícil. Por eso, Juan, enviado prisionero a Maqueronte, la fortaleza de la que ya hemos hablado, a causa del temor de Herodes, allí lo hizo morir. En opinión de los judíos la destrucción había caído sobre el ejército para vengarlo, queriendo Dios castigar así a Herodes” (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XVIII, 116-119).

⁶ VIDAL, Senén. *Iniciación a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2014, 40.

22; Jn 1,32-34) y denuncia el rechazo del bautismo de Juan por los fariseos y los doctores de la ley (cf. Mt 21,32; Lc 7,29-30). Curiosamente durante los tres primeros siglos de la era cristiana no se celebra el nacimiento de Jesús. En cambio, se celebra ya la fiesta del bautismo de Jesús como el momento de su “nacimiento” a la vida pública. El bautismo de Juan da un carácter nuevo a la orientación que desde entonces adoptará la vida y la misión de Jesús. Los ebionitas verán en este acontecimiento el momento de la divinización de su humanidad. Sin llegar a este extremo, la fe primitiva ha descubierto ahí la manifestación de su mesianismo. Aunque el origen del bautismo cristiano no se explica satisfactoriamente sólo en referencia al bautismo de Jesús por Juan, ello no quiere decir que este hecho no contribuyera de modo decisivo al nacimiento de la praxis cristiana de bautizar. Consta que el cristianismo primitivo, tras la Pascua, comenzó a incorporar a sus nuevos miembros mediante un rito bautismal, y que en ese bautismo adoptó las características esenciales del bautismo de Juan. Pero antes de abordar ese tema, vamos a tratar de recuperar los elementos iniciáticos del discipulado de Jesús a partir de las fuentes evangélicas.

2. La entrada en el movimiento de Jesús

¿Bautizó Jesús? En este punto parece pertinente esta pregunta. Ciertos pasajes joánicos, en polémica con los discípulos de Juan, parecen sugerirlo (cf. Jn 3,22-26; Jn 4,1-3) –aunque no sin cierta ambigüedad (cf. Jn 4,2)–. Habiendo recibido él mismo el bautismo de Juan, Jesús no sólo acogió inicialmente la misión del Bautista, sino que permaneció en su compañía y posiblemente colaboró con él en la actividad bautismal⁷. Pero parece improbable que Jesús bautizara durante su propio ministerio público⁸. Al respecto, es contundente que Pablo, que se refiere ya al bautismo como una práctica de la comunidad cristiana anterior a él, nunca lo ponga en relación con un gesto de Jesús como hace expresamente para la eucaristía (cf. 1Cor 11,23-25). ¿Cómo era entonces el camino a seguir para ingresar en su grupo? Los evangelios distinguen tres círculos concéntricos de seguidores de Jesús. El más externo y amplio está formado

⁷ Esta conclusión es compartida mayoritariamente por los exegetas católicos (S. Légasse, J. Gnllka, J. Meier, S. Vidal), con la excepción de G. Lohfink. En sentido contrario los protestantes G. Barth y J. Roloff, entre otros, sostienen que Jesús no bautizó.

⁸ En su misión autónoma por los poblados de Galilea, abandonando el desierto, la comensalía abierta se convertirá en su principal signo iniciático. Cf. S. VIDAL, *Iniciación a Jesús de Nazaret*, 63-71.

por las muchedumbres que lo siguen, espontánea y esporádicamente, atraídas por sus milagros y sus enseñanzas. El círculo intermedio lo componen aquellos discípulos que lo siguen acogiéndole a él y a los Doce en sus casas y apoyándole en su misión, sin por ello abandonar su hogar y sus ocupaciones habituales. Finalmente, el círculo más interior y restringido, el de los Doce, lo forman los que habiendo sido llamados por Jesús y dejándolo todo, al menos temporalmente, le acompañan en su misión itinerante⁹.

Para comprender la relación de Jesús con ese último grupo íntimo de discípulos galileos es preciso aproximarse al contexto de los modos de relación discipular existentes en el judaísmo. En la historia de Israel el discipulado se desarrolla en dos ámbitos principales: el sapiencial (cf. Prov 2,1) y el profético (cf. Is 8,16). En los círculos de sabios la relación maestro-discípulo tenía como finalidad la transmisión de unos conocimientos adquiridos a partir de la experiencia. En cambio, en los círculos proféticos el discipulado estaba centrado en la adhesión personal al *nabi* y al mensaje divino del que era portavoz. Estas dos formas básicas de discipulado perviven en el s. I: la sapiencial, entre los fariseos y escribas; la profética, en los movimientos renovadores como el de Juan Bautista. La relación discipular en el grupo de los Doce posee rasgos de ambas, pero constituye una experiencia singular.

Hay que tener en cuenta que la ambientación actual de los evangelios es obra de la segunda generación de discípulos y que no resulta fácil reconstruir la experiencia original del discipulado de Jesús. Sin embargo, como ha mostrado S. Guijarro, en las tradiciones de que disponemos es posible constatar un proceso común en tres pasos que se inicia con la llamada del Maestro, continúa con una instrucción sobre el estilo de vida del discípulo y culmina con la incorporación a la propia misión de Jesús¹⁰.

En los evangelios encontramos tres tipos de relato vocacional: el marcano, el joánico y el de otras tradiciones. Mientras que Marcos –a quien siguen los otros Sinópticos– sitúa la vocación de los primeros discípulos junto al mar de Galilea, después del arresto del Bautista y al comienzo del ministerio público de Jesús (cf. Mc 1,14-15), el evangelio de Juan la sitúa en Judea y durante la misión de Juan Bautista (Jn 1,35-51). Por último, otras tradiciones (cf. Lc 9,57-62; Mc 10,21-22) conservan también la memoria de llamadas de Jesús no sólo al comienzo, sino también en otras ocasiones posteriores de su actividad pública. Estos datos –aun-

⁹ Cf. MEIER, John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003, 43-214.

¹⁰ Cf. GUIJARRO, Santiago, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2006, 87-101.

que aparentemente contradictorios– nos permiten reconstruir los rasgos que caracterizan la llamada de Jesús.

En primer lugar, destaca la autoridad del Maestro. Jesús es quien toma la iniciativa, ocupando el lugar de Yhwh de los relatos vocacionales veterotestamentarios (p.e. Ex 3,1-4,14; Is 6). Además, Jesús pide una adhesión incondicional a su persona. Esto significa que la vocación de los discípulos debe entenderse en el marco de la singular relación de Jesús con Dios. En segundo lugar, es Jesús mismo quien elige a los Doce (cf. Mc 3,13). A diferencia de los otros círculos de discípulos, en los que a veces la iniciativa de unirse al movimiento de Jesús parte de los mismos que han sido curados o exorcizados (cf. Mc 5,18) o de quienes se acercan a Él con el deseo de seguirle (Q 9,57-62), el grupo de los Doce fue escogido personal y directamente por voluntad de Jesús¹¹. En tercer lugar, el Maestro impuso a los discípulos unas condiciones extremadamente duras para pasar a pertenecer al grupo. La más gravosa, sin duda, la ruptura con la casa, que era la principal institución social del mundo grecorromano¹². Ese es el contexto en el que hay que valorar los cambios –vitales y de estatus social– que se producen en la vida de los llamados por Jesús (dejar las redes, la barca, abandonar al padre, levantarse del *telonio*...). Por último, en cuarto lugar, la llamada de Jesús tiene un doble objetivo concreto: “*para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar*” (Mc 3,14). Se establece una nueva relación con el Maestro que implica no sólo el aprendizaje de una doctrina, sino la iniciación en su estilo de vida y la identificación personal con su destino. Esa identidad nueva es, además, la condición para incorporarse a la misión de Jesús de anunciar y hacer presente el reinado de Dios.

Los evangelios presentan a los Doce con muchos contrastes. En Marcos –que subraya sus rasgos negativos– aparecen como personajes ambiguos, que comienzan respondiendo a la llamada de Jesús (cf. Mc 1,16-20) y terminan negándole y abandonándole (cf. Mc 14,43-47). En cambio, Mateo los presenta más positivamente como modelos de fe (cf. Mt 14,28-31). Por su parte, Lucas destaca sobre todo la radicalidad de su seguimiento (cf. Lc 9,57-62; 18,18-34). Por último, es significativo que Juan solamente se refie-

¹¹ Esta apreciación contradice el lugar común de que Jesús llamó a unos pobres pescadores incultos de Galilea. A propósito, es significativo que ninguno de los Doce fuera campesino. Es cierto que el movimiento iniciado por Jesús en Galilea, desde el punto de vista sociológico, fue un movimiento campesino de masas. Ahora bien, cuando ese movimiento entra en crisis, fueron los Doce y el grupo de simpatizantes los que continuaron el proyecto de Jesús.

¹² Es el tema de la tesis doctoral de S. Guijarro. Sin embargo, según él “en los relatos de vocación no queda claro si la ruptura con la familia fue una exigencia o una consecuencia de la llamada de Jesús” (GUIJARRO, *Jesús*, 93 nota 81).

ra una vez al grupo de los Doce (cf. Jn 6,70-71) y que el modelo del grupo no sea Pedro sino el Discípulo Amado (cf. Jn 20,3-9.20-21). Detrás de estas imágenes tan variadas se puede recuperar el conjunto de rasgos propios que caracterizan el estilo de vida del discípulo de Jesús. El discipulado significa seguimiento de Jesús (cf. Mc 1,18; Mc 10,28; Lc 9,60). Y seguir al Maestro consiste, en primer lugar, en “*ir detrás de Él*” (Mc 1,17.20) para aprender no sólo de sus palabras, sino también de su actuación. En segundo lugar, consiste en acompañarle compartiendo su forma de vida. Y por último, consiste también en estar dispuesto a asumir su destino. El discipulado de Jesús, a diferencia del de otros maestros, supone una convivencia continuada. El primer aspecto implica “ver y oír”, como recoge una de las bienaventuranzas (cf. Lc 10,23-24). El segundo aspecto supone compartir ciertos posicionamientos críticos de Jesús que resultaron provocativos y causaron rechazo: el conflicto con la propia familia (cf. Mc 3,20-21.31-35), su itinerancia sin domicilio fijo (cf. Lc 9,58 par), la comensalía con pecadores y gente de mala fama (cf. Mc 2,15-17; Lc 7,34), la denuncia del ritualismo de ciertas normas y prácticas religiosas (cf. Mc 2,18-20; Mc 2,23-28; Mc 7,1-15). Finalmente, el tercer aspecto de la vinculación del grupo de los Doce con Jesús es una consecuencia del anterior: vivir como Jesús, al final, llevó a los discípulos a correr la misma suerte de su Maestro. Esto supone, por un lado, participar desde ahora en la recompensa por permanecer fieles a Jesús (cf. Mt 19,27-30), pero implica también, por otro, compartir su mismo destino de persecución y de muerte (cf. Mc 8,34-38; Mc 9,35-37 y Mc 10,41-45).

El tiempo pasado por los Doce con Jesús, compartiendo su vida y su destino, fue una etapa de preparación iniciática para incorporarse a su misión de anunciar y hacer presente el reinado de Dios. El envío de los discípulos que aparece en los evangelios refleja ya la comprensión pascual de la tarea misionera de los evangelistas, pero conserva una antigua tradición remontable a Jesús. Está recogida en dos colecciones de dichos independientes (Mc 6,7-13 y Q 10,1-12) que, no obstante, contienen varios elementos comunes. El vocabulario que Jesús emplea para referirse a sus enviados no procede de los oficios religiosos o civiles de la época, sino de oficios comunes. Los discípulos son llamados para ser “pescadores” (Mc 1,17), “jornaleros” (Mt 9,38) o “pastores” (Mt 9,36). El hecho de que los dos primeros términos caigan en desuso en las comunidades cristianas de la primera y segunda generación, y que el tercero deje de evocar un ministerio itinerante para designar un oficio estable (cf. Hch 20,28; 1Pe 5,1-4), induce a pensar que Jesús no concibió la misión inicial de los Doce como un quehacer organizado y estable, sino más bien como un servicio temporal. Otro elemento importante para entender la concepción jesuánica de la misión es identificar a sus destinatarios. El grupo de los Doce representa la restauración de

Israel –las doce tribus–. Y dentro de Israel, los destinatarios privilegiados de dicha misión fueron los sectores sociales excluidos y marginales. Es decir, implicaba ya germinalmente la ruptura de las fronteras sociales. Dicho de otro modo, la misión de Jesús, a la que se incorporan los Doce, tuvo un “carácter inclusivo” que facilitará después a los primeros cristianos la acogida de los no judíos en sus comunidades. Las instrucciones del Maestro para la misión de los Doce hacen referencia a tres actuaciones concretas que eran símbolos de la presencia activa del reinado de Dios: expulsar demonios, curar enfermos y compartir la mesa. Por eso, los exorcismos, las curaciones y la comensalía abierta serán también prácticas rituales de los discípulos de Jesús.

En conclusión, se puede sostener que el proceso seguido para pertenecer al movimiento de Jesús tiene significativas semejanzas con los ritos de paso de transformación de estatus¹³. Estos ritos siguen el esquema común de la liminalidad en tres etapas. La primera, de separación, consiste en una ruptura con la situación y las relaciones precedentes (casa, ocupación). Es lo que observamos en el momento preliminar de la llamada. La segunda, de margen o prueba, es el estado intermedio en que los que participan en el proceso de iniciación (instrucciones, aprendizajes) forman una comunidad igualitaria con el Maestro. Esta etapa coincide con la fase liminar del seguimiento, compartiendo la vida, las enseñanzas y la actuación de Jesús. Finalmente, la última etapa es la agregación. En ella los que han afrontado y superado el tiempo de prueba, retornan al propio ambiente, pero ahora revestidos de una nueva condición. Corresponde al momento postliminar del envío misionero. Cuando Jesús los envió no eran ya “pescadores”, sino “pescadores de hombres”. A través de este proceso, se habían convertido en mensajeros del reinado de Dios.

3. Pablo y sus comunidades

El bautismo “*en el nombre de Jesús*” (Hch 2,38; 8,16; 10,18; cf. 1Cor 1,15), surgido en los círculos judeocristianos palestinos, fue el rito de iniciación característico de las primeras comunidades cristianas. L. Hartman ha estudiado esta práctica ritual, sin precedentes en el contexto de la tradición judía de la época romana, que era la forma de acceso a la iden-

¹³ La antropología social ha acuñado la expresión “*rites de passage*” (cf. GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 2008) para hacer referencia a todo cambio de un estado previo a otro posterior que puede ser ritualizado. Se suelen distinguir las transiciones cósmicas y las transiciones en la vida humana. Entre estas últimas, junto a los “ciclos vitales”, se incluyen también los cambios de estatus social.

tidad propia de los creyentes en Cristo¹⁴. La referencia lucana en Hch 11,26 del origen antioqueno del nombre griego “cristianos”, aunque es una mención proveniente de un momento posterior del desarrollo del cristianismo primitivo, da una idea de lo que acontecía en las sinagogas de Antioquía –la tercera ciudad en importancia del imperio romano en este tiempo– hacia finales de los años 30. El movimiento de Jesús ha adquirido una identidad propia tal que contrasta con los demás grupos judíos y por ello se les designa con otro nombre. Con bastante probabilidad se han incorporado ya no judíos (paganos y “temerosos de Dios”) al grupo de los seguidores de Jesús. Aquel pasaje nos da también la noticia de que esta es la comunidad judeohelenista que, a través de Bernabé, acogerá al converso Pablo, tras su iniciación y bautismo en Damasco por Ananías, según el testimonio lucano (Hch 9,18; cf. Hch 22,16). En la comunidad de Antioquia se va desarrollar un nuevo sentido del baño bautismal al constituirse en signo de incorporación a la comunidad cristiana sin necesidad de recibir la circuncisión (cf. Hch 10,47-48)¹⁵.

En efecto, la creciente presencia de paganos, junto a los judíos, en las comunidades cristianas helenistas planteó un doble problema: intrajudío e intracristiano. El primero tenía que ver con el lugar de culto. Como frecuentaban las mismas sinagogas que los judíos, para evitar que los cristianos de origen pagano les contaminaran con su impureza, pronto las comunidades tuvieron que buscar sus propios lugares de reunión, separándose de la sinagoga (ca. 80 p.C). Las comunidades paulinas surgen ya fuera de las sinagogas y se congregarán en dos tipos de asambleas: domésticas (casas) y públicas (“de toda la comunidad”)¹⁶. El problema intracristiano tenía que ver con el sentido de pertenencia. La identidad cristiana debía estar por encima del origen judío o no de sus miembros, lo que obligaba a relativizar las normas de pureza ritual¹⁷. Esta cuestión es la que se planteó en el trasfondo de la llamada asamblea de Jerusalén (cf. Gal 2,1-10; Hch 15,1-29). Allí el año 48 ó 49 parece que se llegó a un

¹⁴ Cf. HARTMAN, Lars, “*Into the Name of the Lord Jesus*”: *Baptism in the Early Church*, T & T Clark, Edinburgh 1997. “El rito característico a través del cual una persona se convertía en miembro de los primeros grupos cristianos era el “bautismo”, una inmersión ritual que incluía la invocación del nombre de Jesús (Hch 2,28; 8,16; 10,18)” (HURTADO, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el primitivo cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2008, 175).

¹⁵ Cf. DUNN, James D.G., *El cristianismo en sus comienzos. II. Comenzando desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012, 518-521; GIL, Carlos, “La primera generación fuera de Palestina”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 149.

¹⁶ Cf. VOUGA, François, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001, 131-140. Sobre la separación entre la Iglesia y la sinagoga, cf. *Ib.* 173-188.

¹⁷ Es el fenómeno bautizado por J.D.G. Dunn como “*The Parting of the ways*”.

acuerdo de mínimos: no imponer la circuncisión a los paganocristianos, con lo que indirectamente se estaba legitimando también la misión a los gentiles. El posterior intento de mediación para resolver el conflicto de Antioquía (cf. Gal 2,11-14) no fue aceptado por Pablo en coherencia con su fe en la igualdad de todos los cristianos a los ojos de Dios, con independencia de su origen étnico o religioso. En consecuencia, a partir de este momento él va a iniciar su misión autónoma. Un brillante estudio de S. Vidal ha mostrado su evolución¹⁸.

Siguiendo su estrategia misionera (cf. Rm 15,20), desde Antioquía Pablo se desplazó hacia la capital del Imperio y desde ahí hacia Occidente por las vías romanas, estableciendo pequeñas comunidades en las principales ciudades¹⁹. Al ausentarse enviaba colaboradores y mantenía una correspondencia epistolar con ellas para mantener la vinculación y resolver los problemas. Cuando llegaba a una población se ponía a trabajar en su oficio de guarnicionero (cf. Hch 18,1-3) y desde esa plataforma laboral anunciaba el evangelio “de boca en boca”²⁰ a través de dos espacios preferentes: las asambleas o “*ekklésias*” locales y las casas. Quienes aceptaban la buena nueva, recibían el bautismo y formaban una pequeña comunidad doméstica en casa de un creyente (cf. Fil 1,2; 1Cor 16,19; Rm 16,5) y esas diversas comunidades nucleares se reunían periódicamente en la asamblea de toda la ciudad (cf. 1Cor 11,20; 1Cor 14,23-24), probablemente en un local de alquiler (“*scholae*”, “*tabernaculae*”, “*cenacula*”) donde se celebraba el culto (“Cena del Señor”).

En las urbes grecorromanas en las que se implantaron las comunidades paulinas se encontraba una población multiétnica y multilingüística, desarraigada, procedente del campo y de los territorios conquistados. Tanto el culto oficial como las religiones místicas funcionaban como plataformas de resocialización generando un nuevo sentido de pertenencia y ofreciendo vínculos de identificación socioreligiosa. Para ello se servían de ritos de iniciación característicos que buscaban la incorporación del candidato a un nuevo universo simbólico²¹. También las comunidades paulinas se presentan como una nueva familia en la que el neófito adquiere una nueva

¹⁸ Cf. VIDAL, Senén. *El proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005.

¹⁹ Cf. MEEKS, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, 131-183.

²⁰ El polemista romano Celso (s. II) señala que los cristianos “hacen resonar” el evangelio de ese modo (cf. ORIGENES, *Contra Celso* 3,55: cit. GIL, Carlos, “La primera generación”, 168).

²¹ Cf. STEGEMANN, Ekkehard W. – W. STEGEMANN, Wolfgang, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios del cristianismo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

identidad social. Un ejemplo de ese proceso de iniciación lo encontramos en Gal 3,26-4,6.

Ese texto paulino, que transmite una antigua fórmula bautismal (cf. 3,26-28), es un testimonio fehaciente del carácter iniciático del bautismo. La comunidad cristiana aparece como nueva familia. Por el rito bautismal se adquiere una nueva filiación como don de Dios Padre (cf. 4,6). La poderosa imagen de “revestirse de Cristo” (cf. 3,27) anula las diferencias de condición social, étnica o sexual (cf. 3,28). Podemos suponer que en las comunidades paulinas cubrir la desnudez del bautizado con un nuevo vestido simboliza cubrir ritualmente toda diferencia de clase, raza o género, mostrándose a los ojos de Dios –y en consecuencia a la vista de todos– con la dignidad de los hijos de Dios (cf. Gn 1,27). El don del Espíritu en el bautismo otorga una nueva identidad determinada por la pertenencia a una nueva familia. Si el rito realizaba su virtualidad propia, a partir del baño bautismal el neófito pertenecía a la comunidad cristiana con todas las consecuencias. El rito se administraba una sola vez por lo que Pablo va a recordar constantemente a sus comunidades su significado (cf. 1Cor 5,6-8; Gal 6,15; 2Cor 5,17...) ²².

El epistolario paulino refleja la preocupación de Pablo por mostrar las señas de identidad del neófito y las fronteras que delimitaban la pertenencia a la *ekklesía*. Una situación privilegiada por él para potenciar la identidad del grupo y afirmar sus fronteras son las comidas. Habían sido causa de ruptura en Antioquia tras la visita de Pedro (cf. Gal 2,11-14) y representaban el espacio comunión del que debían ser excluidos los comportamientos contra la comunidad –excomunió– (cf. 1Cor 5,11). De un modo singular la identidad de la comunidad está representada en la “Cena del Señor” (cf. 1Cor 11,17-34). A diferencia del bautismo que se celebraba una única vez como rito de incorporación a la comunidad, aquélla tenía la función de mantener viva la nueva condición adquirida con el bautismo. Esta comida cultural, según la tradición recibida por Pablo sin analogías con las comidas sagradas de otros grupos judíos del período romano, expresaba la comunión religiosa de los participantes con Jesucristo y entre sí, y constituía el centro de la vida litúrgica de los primeros grupos cristianos desde sus orígenes ²³.

Para describir la transformación bautismal la teología paulina va a recurrir a imágenes de contraste: los dos Adanes, tinieblas-luz, carne-espíritu, muerte-vida. El rito bautismal señala el paso de una situación

²² Cf. PESCE, Mauro – DESTRO, Adriana, *Antropología delle origini cristiani*, Laterza, Bari-Roma 1995, 111.

²³ Cf. HURTADO, *Señor Jesucristo*, 176-179.

previa a otra nueva. El punto culminante de su exposición, en el contexto de su doctrina sobre la justificación, es Rm 6,1-11²⁴.

En ese pasaje Pablo hace una novedosa lectura del bautismo en clave pascual, asociándolo con la muerte y resurrección de Cristo. Esa participación tiene como fruto una nueva vida en plenitud. El texto retoma la antigua expresión “*en Cristo*” (Gal 3,26.28) para reformularla ahora como “*en la muerte de Cristo*” (Rm 6,3-4; cf. 1Cor 4,8; 1Cor 15,13). El rito bautismal implica la participación en la muerte de Cristo. Morir con Cristo significa morir al pecado (cf. 6,2). Esta identificación total del creyente con Cristo por medio del bautismo explica la profusión de neologismos con el prefijo *con-* que recoge el pasaje (“con-sepultado”, “con-unido”, “con-crucificado”, “con-muerto”). Esta rica analogía paulina de la inmersión –en la tierra / en el agua– debe tener como fundamento la praxis ritual del bautismo, tal y como se desarrollaba ya en sus comunidades. La conexión del bautismo con la noción de morir y resucitar con Cristo no está documentada con anterioridad a este pasaje. Representa una dramatización ritualizada en la que la inmersión en el agua bautismal simboliza la sepultura del hombre viejo y la emersión el nacimiento a una nueva vida.

Por otra parte, el texto ofrece un caso de lo que algunos autores consideran “transferencia ritual” (*Kulturbetragung*)²⁵. En este sentido hay quien propone que Rm 6 representaría para las comunidades paulinas –y para la primera generación cristiana– la etapa final de una evolución en la praxis bautismal originaria a partir de los baños judíos pasando por los ritos baptistas de conversión. Tras asumir el bautismo de Juan como precedente inmediato, el rito bautismal cristiano se va a redimensionar en el ámbito de las comunidades paulinas con referencia directa al acontecimiento pascual. No supondría ya una práctica penitencial o de conversión, sino un verdadero rito de iniciación. Según esta hipótesis, las dificultades en la comunidad de Corinto indujeron a Pablo a dotar al rito bautismal de incorporación a las comunidades de la gentilidad de una nueva configuración simbólica. La “transferencia ritual” explicaría la ausencia de referencias explícitas al modo de realizar al baño bautismal en el corpus paulino. Se trataría de un rito primordial en el mundo grecorromano comúnmente admitido –de forma semejante al *symposium* res-

²⁴ El análisis del texto es el que ofrece el trabajo de VIVES CUESTA, Alfonso, “Cristianismo versus cultos místéricos. Una lectura contextualizada del Bautismo en Rm 6”, en *Estudio Agustiniano* 49 (2014) 275-341.

²⁵ La expresión “transferencia cultural” nace en el ambiente de la Escuela de historia de las religiones y fue introducida por E. Schmidt.

pecto de la Cena del Señor²⁶-. Mientras la praxis ritual fue transferida sin modificaciones reseñables, en cambio, se hizo necesaria una nueva interpretación contextualizada.

II. LA GENERACIÓN APOSTÓLICA

1. La comunidad lucana

Lucas escribe hacia el año 90 para una comunidad misionera mayoritariamente pagano-cristiana establecida en una ciudad importante del Imperio romano, quizás la misma capital²⁷. Ante los romanos, respetuosos de lo ancestral, pretende mostrar el origen antiguo del cristianismo. Emplea ese mismo argumento frente a los judíos, pero en otro sentido: para mostrar que en la aparente novedad del cristianismo, en realidad, se cumplen las antiguas promesas del Dios de Israel. Según R. Aguirre, a esta comunidad se le plantean tres tipos de problemas principales: étnico, social y político²⁸. El primero se cuestiona cómo integrar en una misma comunidad personas de procedencias y culturas tan diversas, incluso enfrentadas en la sociedad. El segundo plantea la incorporación a la comunidad cristiana de personas con recursos económicos y prestigio social. La tercera problemática tiene que ver con las relaciones del cristianismo con la autoridad imperial. Para responder a estas cuestiones la comunidad lucana no sólo recurre a la memoria de Jesús (Lc), también atiende las mociones del Espíritu (Hch).

Al principio la convivencia entre judíos y paganos dividió mucho a las comunidades nacientes. Los judaizantes no aceptaban incurrir en impureza compartiendo comensalía con los pagano-cristianos. Lucas narra los episodios de la asamblea de Jerusalén y del conflicto de Antioquia mostrando una clara tendencia redaccional a flexibilizar e integrar las posturas extremas. Así Pedro y Pablo alcanzan un compromiso que, por un lado, respeta la libertad de los cristianos no judíos al no imponerles la circuncisión, y por otro, hace ciertas concesiones al grupo judeocristiano de Santiago (cf. Hch 15,20.28-29) para no herir susceptibilidades.

²⁶ Cf. SMITH, Dennis E., *Del Simposio a la Eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, Verbo Divino, Estella 2009.

²⁷ Ya Ireneo de Lyon (*Adv Hae* 3,1,1; 3,14,1) y Eusebio de Cesarea (*HE* II,22,6) afirman que *Hechos* fue escrito en Roma. Entre otros autores contemporáneos, G. Theissen también defiende esa localización para toda la obra lucana.

²⁸ Para lo que sigue, cf. AGUIRRE, Rafael, "La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios", en Idem, *Así empezó*, 242-248.

Lucas legitima esta postura ecléctica, en primer lugar, apelando a la actitud misericordiosa de Jesús en el evangelio (cf. Lc 15). Pero también la justifica como obra del Espíritu Santo. En efecto, es muy significativo en este sentido que, por ejemplo, según Hechos, el primer apóstol de los gentiles sea Pedro y no Pablo. Movido por el Espíritu y superando la barrera (“*limen*”) de su propia mentalidad judía (cf. Hch 10,13-16.27-29; Hch 11,1-18), en Cesarea, Pedro “da el paso” de entrar –“cruzar el umbral”– en casa del centurión romano Cornelio, les anuncia el evangelio y bautiza (obviamente sin circuncisión previa) a todos los de la casa (cf. Hch 10,47-48).

Para la primera generación cristiana Pedro y Pablo representaban dos líneas diversas (judeocristiana y paganocristiana) del cristianismo primitivo. La obra lucana reconcilia y armoniza las trayectorias petrina y paulina. Comienza a construir un cristianismo integrador que cristalizará durante la segunda mitad del s. II en la “gran Iglesia”. En la comunidad lucana, quizás por primera vez en el desarrollo inicial del cristianismo, ya no es problemática la convivencia entre cristianos provenientes del judaísmo y cristianos provenientes de la gentilidad.

Otro tema que se plantea la obra lucana es la cuestión de los bienes materiales en la vida cristiana. Lucas narra la conversión de personajes bien situados económicamente. Además de Cornelio, el centurión de Cesarea –al que ya nos hemos referido–, menciona a Lidia, una rica comerciante textil de Tiatira (cf. Hch 16), a un eunuco etíope anónimo, alto funcionario de la corte de la reina de Etiopía (cf. Hch 8) y a varias mujeres distinguidas que se convierten en Tesalónica y Berea por la predicación de Pablo (cf. Hch 17,4.12). Hay mucho material propio de L que se refiere al uso de las riquezas: las bienaventuranzas (cf. Lc 6,20.24), la exhortación a prevenirse de la codicia (cf. Lc 12,5) que precede a la parábola del rico insensato, las burlas de los fariseos “amigos de las riquezas” ante su enseñanza (cf. Lc 16,14) en el contexto de la parábola del rico y el pobre Lázaro. En la explicación de la parábola del sembrador solamente Lucas dice que las riquezas son un obstáculo para que la semilla de fruto (cf. Lc 8,14). Los sumarios de Hechos que presentan a la primitiva comunidad de Jerusalén subrayan la comunión de bienes (cf. Hch 2,44-45; 4,32.34-35). La avaricia es el pecado capital que destruye la fraternidad (cf. Hch 5,1-11) y la amenaza a sus intereses económicos es lo que amotina a los orfebres de Éfeso contra Pablo (cf. Hch 19,23-40).

Esos ejemplos ponen de relieve que la preocupación social de Lucas no reside tanto en la atención a los pobres de las comunidades, como en prevenir del peligro de las riquezas y exhortar a los cristianos acomodados a hacer un buen uso de sus bienes. En la parábola lucana del pobre

Lázaro (Lc 16,19-31) el amor al dinero no es un pecado más, sino el pecado de idolatría, que sacrifica todo a ese ídolo, usurpando el lugar de Dios. Ciertamente el Jesús lucano subraya la predilección de Dios por los pobres y el necesario desprendimiento de los bienes, como condición del seguimiento, con más radicalidad que los otros sinópticos. Ahora bien, ese posicionamiento responde a la situación social del tiempo y, aunque no deje de presentarse como instancia crítica permanente, no se propone ya como un ideal a imitar en el tiempo de la Iglesia²⁹.

La problemática política que está presente en la perspectiva lucana tiene que ver con la postura de las comunidades cristianas ante el imperio romano. Lucas mantiene el contraste de la alternativa cristiana, pero desde una posición realista que busca evitar en lo posible el conflicto. No se acomoda ni pacta con el sistema dominante, pero, al mismo tiempo, rehuye el enfrentamiento directo con el poder establecido. En este sentido no se pueden ocultar los motivos pro-romanos que aparecen en algunos textos lucanos. Por ejemplo, la insistencia con la que señala que el prefecto Poncio Pilato encuentra a Jesús inocente, a pesar de las tres graves acusaciones expresamente políticas que se vierten en su contra (cf. Lc 23,2). En Hechos Pablo exhibe con orgullo su ciudadanía romana (cf. Hch 16,35-38; Hch 22,25-29), una acreditación tradicional que hoy ha sido puesta en discusión³⁰.

Aunque en la obra lucana –como en todo el NT– hay una evidente preocupación por el modo de articular la relación entre las comunidades cristianas y la autoridad política, de modo que el cristianismo sea respetado, la tesis de que la obra de Lucas es una apología pro-romana resulta infundada. Con el lenguaje críptico típico de todo grupo marginal (arcano), junto a pasajes que muestran una inequívoca condescendencia con las autoridades, en los textos lucanos hay otros abiertamente críticos con el poder imperial. El evangelio de la infancia (Lc 1-2) es un ejemplo de ello. La paz que trae Jesús (cf. Lc 1,79; 2,14), contrasta con la “*pax romana*” conquistada a base de dominación y muerte. Para Lucas el “Hijo de Dios” y “Salvador” es Jesús y no el emperador Octavio Augusto. Lucas no sólo conserva la crítica a la teología imperial que estaba presente ya en la predicación de Jesús, sino que reivindica la “teología política” común a la tradición de la segunda generación cristiana.

²⁹ Se puede advertir si se comparan las exigencias de Jesús en Lc 9,3 con las de Lc 22,35-36, cuando está a punto de separarse de los discípulos. En este sentido es significativo que en el episodio lucano de la conversión de Zaqueo (Lc 19,1-11), prototipo de la conversión de un rico, aunque no deja de ser exigente, el neoconverso no lo deja todo, solamente la mitad de sus bienes (cf. Lc 3,11).

³⁰ Cf. ÁLVAREZ, David, *Pablo y el Imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2009.

2. Los discípulos del Bautista y la identidad de las comunidades joánicas

Las tradiciones sobre Juan Bautista tienen una gran importancia en todos los evangelios. En el Cuarto evangelio (cf. Jn 1,19-51; 3,22-30) presentan unas características propias muy definidas como son: que Juan dé testimonio de la preexistencia de Jesús, una nota propia de la cristología joánica (cf. Jn 1,15); el hecho de que, también por su testimonio, algunos de sus discípulos pasaran al movimiento de Jesús (cf. Jn 1,35-40); y el esfuerzo por justificar la superioridad de Jesús sobre Juan, prueba de que se trataba de una cuestión objeto de controversia. Según R. Brown, la comunidad joánica, a pesar del conflicto que mantiene con otros seguidores de Juan Bautista (cf. Jn 1,20; 3,28), trata de mostrar la continuidad de Jesús con el testimonio de Juan y lo cristianiza “hasta el punto de hacer hablar a éste como un cristiano joánico”³¹.

Por otra parte, el conflicto con la Sinagoga está también muy presente en los escritos de Jn. Los grupos joánicos compartieron el culto sinagoga con otros judíos por bastante tiempo. En varios pasajes los discípulos son amenazados con ser expulsados de la sinagoga por confesar a Jesús (cf. Jn 7,13; 9,22; 12,42; 16,2). Es evidente el tono polémico del evangelio de Juan que se manifiesta en las constantes diatribas entre Jesús y “los judíos”³². Ello muestra que los grupos joánicos vivieron una situación muy tensa en las sinagogas que se fue haciendo insostenible. Su expulsión de la sinagoga fue un acontecimiento traumático³³ que dejó una profunda huella en la vida de las comunidades. De todos modos, la salida de las sinagogas fue progresiva y no se produjo simultáneamente en todos los lugares. Por eso el enfrentamiento entre judíos y cristianos de Jn hay que explicarlo, sobre todo, en el contexto de la redefinición de la identidad judía a partir del año 70. La locución “los judíos”, que aparece tantas veces en Jn, es una alusión –en tono irónico y polémico– a la identidad religiosa de los antagonistas de las comunidades joánicas. Por consiguien-

³¹ BROWN, Raymond E., *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983, 31.

³² Esta expresión, tan frecuente en Jn, llevó a algunos a preconizar el carácter antijudío de este evangelio. Una acusación que se ha demostrado claramente gratuita y anacrónica: el propio Jesús, todos sus discípulos y muchos de los integrantes de los grupos joánicos eran judíos. El apelativo se usó también en el norte, e incluso fuera de Palestina para designar a aquellos grupos que mantenían una estrecha relación con Jerusalén y su Templo.

³³ “Pero tuvo el sentido del trauma del *nacimiento* a una nueva existencia, ya que fue entonces cuando tuvieron que configurarse como nuevas comunidades separadas ya de las prácticas del judaísmo” (VIDAL, Senén, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan*, Sígueme, Salamanca 1997, 23).

te, “no es tanto un apelativo étnico cuanto una identidad religiosa”³⁴. Este debate sobre la condición judía se planteó con virulencia en las sinagogas que frecuentaban los grupos joánicos. Resulta llamativo que esos grupos se apropien de las tradiciones judías patriarcales (Abraham, Jacob), del Éxodo (Moisés) e incluso de la creación, pero que nunca recurran a la tradición davídica. Frente a una memoria restauracionista del pasado, las comunidades joánicas proponen una relectura de la historia de Israel y de la esperanza mesiánica iluminadas desde Jesús. Al apropiarse del pasado de esa forma concreta y en confrontación con la memoria de otros grupos judíos, los grupos joánicos fueron definiendo su propia identidad. Por los rastros que quedan en el evangelio se puede suponer que ese conflicto dejó cicatrices muy profundas, pero posibilitó, a la vez, una identidad propia muy contrastada, con la cristología como elemento clave.

Además del culto sinagoga, los grupos joánicos celebraban otras reuniones, pero no en las casas como otras comunidades cristianas. A diferencia de Pablo y los Sinópticos, Juan no parece tener la casa como lugar de reunión de la comunidad, lo que no quiere decir que no tuvieran sus propios espacios separados. Algunos datos confirman esa tesis. Siempre que aparece el contexto de una comida, el evangelio de Juan nunca menciona que tuviera lugar en una casa³⁵. El vocabulario doméstico característico está prácticamente ausente. Como han mostrado algunos yacimientos arqueológicos, junto al lugar del culto, en el recinto de las sinagogas había también otros espacios. Es probable que los grupos joánicos emplearan esos locales adyacentes de las sinagogas para las comidas rituales (¿eucaristías?).

El rito de iniciación básico de las comunidades joánicas es el bautismo, derivado de la actuación de Juan Bautista y de las prácticas de sus discípulos, pero que la comunidad cristiana realiza ahora en nombre de Jesús. Por el agua bautismal se ingresaba en la comunidad que se congregaba en su nombre y era el “sello” que garantizaba la salvación definitiva, que los grupos joánicos también creían muy cercana³⁶. Llama la atención que la expresión “*Reino de Dios*” (Jn 3,3b.5) aparezca únicamente en el diálogo de Jesús con Nicodemo, precisamente para presentar el sentido iniciático del bautismo como un “renacimiento”.

³⁴ BERNABÉ, Carmen, “Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 320.

³⁵ La única casa que aparece en Jn es la de Betania. Ni en las bodas de Caná ni en la última cena se dice que las comidas se desarrollen en una “casa”, aunque los textos de las traducciones bíblicas sí lo hagan.

³⁶ Cf. VIDAL, *Los escritos originales*, 43.

Muy importante era también la reunión periódica de la comunidad –probablemente semanal–. Un rasgo característico de las comunidades joánicas es la modificación de la tradición de la última cena. Siempre en el contexto social del banquete comunitario (*symposium*), mientras que muchas comunidades cristianas tomaron el gesto de Jesús sobre el pan y el vino como elemento central de su memorial de la Pascua, las comunidades joánicas conservaron el gesto del lavatorio de los pies, gesto de amor y de servicio, en recuerdo de la última cena. En la relectura final del evangelio, la introducción del mandato de repetir el gesto (cf. Jn 13,14-15) hace todavía más evidente que el gesto del lavatorio sustituye al del pan y la copa de vino de las otras tradiciones. La elección del nuevo gesto supone una revisión de la tradición anterior por parte de la comunidad que pone de relieve el servicio y la fraternidad. También en ese pasaje la figura del discípulo amado se manifiesta en contraste con la de Pedro: el primero de los apóstoles tiene que recurrir a aquél para llegar a Jesús (cf. Jn 13,24).

Parece claro que los grupos joánicos –como las comunidades paulinas– se acercaron a los “temerosos de Dios”, sobre todo a partir del momento en que las relaciones con otros judíos de la sinagoga comenzaron a empeorar. El malentendido a propósito de la huída de Jesús a un destino secreto (cf. Jn 7,35) está reflejando seguramente, con la típica “ironía joánica”, la apertura del grupo a la gentilidad de la diáspora. En una situación crítica también con el imperio romano, el evangelio da orientaciones a los cristianos de cómo vivir en tales circunstancias, sin claudicar ante la ideología imperial, a pesar de las consecuencias que esa actitud pudiera acarrear.

3. La tradición postpaulina

El contexto social de las llamadas cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios) es de abierta hostilidad hacia las comunidades cristianas por parte del poder imperial (finales s. I - comienzos s. II). Un factor importante de esa hostilidad fue, sin duda, la postura de los cristianos frente al culto al emperador³⁷. La oposición fue creciendo hasta dar lugar a las persecuciones de los primeros siglos del cristianismo. Los escritos deuteropaulinos (Col, Ef y 2Tes) transmiten en sus textos esa oposición cristiana al culto imperial, poniendo la figura salvadora del Mesías cruci-

³⁷ Cf. ÁLVAREZ, David, “El cristianismo en el imperio romano (ss. I-II)”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 397-399.

ficado en contraste con el emperador romano. Por otra parte, las comunidades paulinas en este período tenían una viva conciencia de su misión universal y en consecuencia una actitud de apertura al entorno sociocultural. Esto se acentuaba con el incremento del número de cristianos provenientes de la gentilidad. A finales del s. I los grupos paulinos están compuestos mayoritariamente por miembros de origen pagano. En esas circunstancias era normal que las prácticas sociales y religiosas de ese entorno influyeran en las de los grupos cristianos. En el “proceso de institucionalización” de las comunidades paulinas, junto a los campos organizativo y ético, esa influencia tuvo su repercusión también en el campo de la ritualidad religiosa³⁸.

Aunque es muy difícil identificar a los “opponentes” contra los cuales se dirigen las cartas deuteropaulinas (especialmente Col) parece que se trataba de algunos que pretendían introducir ciertas “*tradiciones de hombres*” frente a la “*tradición según Cristo*” (Col 2,8). Por los datos que ofrece el autor de esta carta (cf. Col 2,16-23) podemos suponer que se trataba de ciertos “hombres sagrados” que se presentaban como intermediarios de la divinidad y pretendían introducir elementos iniciáticos ascéticos y sapienciales consistentes en una serie de prácticas o cultos esotéricos: banquetes, ritos de luna nueva, el sábado, cultos angélicos, visiones, rituales ascéticos... Para contrarrestar esas “amenazas”, las comunidades paulinas se ven forzadas a ampliar su universo simbólico. Pablo había afirmado ya que la circuncisión real no es la hecha en el cuerpo y había presentado a los cristianos como verdaderos circuncisos (cf. Rm 2,28-29; Flp 3,3). Ahora en Col 2,9-13 el bautismo se pone por encima de los “*elementos del mundo*” y se presenta expresamente como una circuncisión no humana, “*circuncisión de Cristo*”. Es el rito de incorporación al pueblo de la nueva alianza establecida con la muerte y resurrección de Cristo. Sustituye definitivamente a la circuncisión externa, corporal, quirúrgica.

Seguramente la reelaboración de la imagen del cuerpo (Ef 1,20-23 cf. 1Cor 12,22-24.27) sea uno de los ejemplos más elocuentes de la evolución doctrinal del paulinismo. Tanto Pablo como los autores de Colosenses y Efesios en la segunda generación emplean la misma imagen para presentar a la *ekklesía*. Sin embargo, mientras para el primero todos los creyentes forman la totalidad del cuerpo de Cristo, para los segundos Cristo es ahora la cabeza (cf. Col 2,18-19; Ef 4,4.15) y los demás son los miembros (cf. Ef 3,6; Ef 4,24; Ef 5,30). Es patente la evolución de un modelo eclesiológico más horizontal a otro más vertical³⁹.

³⁸ Cf. VIDAL, Senén, *Colosenses y Efesios*, Verbo Divino, Estella 2013, 18-20.

³⁹ Cf. GIL, Carlos, “El desarrollo de la tradición paulina”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 279-285.

En conclusión, hay que considerar el desarrollo de la tradición paulina como un eslabón determinante del proceso de consolidación de las creencias y las prácticas rituales fundamentales del cristianismo naciente en camino hacia la confluencia en la “gran Iglesia” en la segunda mitad del s. II.

III. TESTIMONIOS EXTRACANÓNICOS

1. Los ritos de iniciación cristiana en la *Didajé*

Durante la segunda generación cristiana, además de la mayoría de los escritos del NT, surgieron también otros textos relevantes que figuran, incluso, en algunas listas de los libros canónicos, y que recogen lo que posteriormente se considerarán tradiciones ortodoxas. El más antiguo de ellos es el escrito de un autor anónimo denominado *Didajé* o “Doctrina de los apóstoles”⁴⁰. Está dirigido a una comunidad judeocristiana de lengua griega, por lo que hoy se piensa que, probablemente, fue compuesto en Antioquia para resolver los conflictos de la comunidad tras la partida de Pablo.

La *Didajé* aborda detalladamente diversas temáticas, morales, litúrgicas y disciplinares, de la vida de la comunidad agrupadas en cuatro secciones. Aparentemente las dos primeras secciones, catequética (cc. 1-6) y litúrgica (cc.7-10), contienen una amalgama de instrucciones inconexas sobre la catequesis, el bautismo, el ayuno y la eucaristía. Sin embargo, están proponiendo un modelo articulado de iniciación cristiana para los gentiles convertidos dentro de una comunidad judeocristiana⁴¹. El análisis de los textos permite reconstruir un proceso iniciático en las tres fases características de los ritos de paso (ruptura, margen y agregación). En efecto, la enseñanza de “los dos caminos” de la primera sección propone los elementos típicos de las fases pre-liminar y liminar; mientras que la sección siguiente sobre el bautismo y la comida eucarística contiene el material propio de los ritos post-liminares de incorporación al grupo.

En continuidad con el judaísmo, la doctrina de la *Didajé* exige a los gentiles optar por “el camino de la vida” (cf. 1,2-4,14) como requisito pre-

⁴⁰ Se considera que la *Didajé* es el escrito cristiano no canónico más antiguo, anterior incluso a algunos libros del NT. Algunos estudios recientes lo datan en la segunda mitad del s. I, incluso antes que Mt. Para una breve presentación en contexto, cf. ALVAREZ, David, “La *Didajé* en el proceso formativo del cristianismo”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 343-357.

⁴¹ Cf. DRAPER, John William, “Ritual Process and Ritual Symbol in *Didache* 7-10”, en *Vigiliae Christianae* 54 (1999) 1-38.

vio para ser admitido al bautismo y para compartir, después, la mesa eucarística (cf. 7,1; 9,5). Es claro que esta parénesis inicial tiene como finalidad la ruptura con la anterior condición social pagana del converso. La sección litúrgica de la *Didajé* propone la última fase del proceso de iniciación cristiana. El ritual de agregación comienza con la exigencia del ayuno y la oración, prácticas comunes de cualquier judío piadoso. El ayuno ritual de los catecúmenos, de quien los va a bautizar y de otros que quieran unirse libremente dura uno o dos días (cf. 7,4). Después tiene lugar el baño ritual en “agua viva”, por inmersión o infusión, y el pronunciamiento solemne del nombre de las personas de la Trinidad sobre cada bautizado⁴². Es la primera descripción documentada del rito del bautismo cristiano⁴³. Tras el bautismo se recita la oración dominical (padre-nuestro), que deberá repetirse tres veces al día (cf. 8,3), como signo de pertenencia a la comunidad. Además se rescata el *agrapha*: “No deis lo santo a los perros” (9,5) para recordar que solamente los bautizados pueden acceder a la eucaristía.

Fuertemente influida por las prácticas de comensalía judía, la *Didajé* concluye el ritual de iniciación con una comida sagrada (cf. 9,1-4)⁴⁴ y una larga oración de acción de gracias. Antes de la comida encontramos una acción de gracias sobre el cáliz (cf. 9,2) y otra sobre el pan partido (cf. 9,3), a la que sigue una súplica por la Iglesia (cf. 9,4); y, después de la comida, la plegaria (cf. 10,2-6). Seguramente refleja una fase intermedia entre la tradición judía de las bendiciones de mesa y la eucaristía cristiana⁴⁵. Esta secuencia de instrucción, ayuno, bautismo, oración y eucaristía, aunque ensombrecida por la inserción de otros elementos redaccionales, constituye el itinerario básico del proceso de iniciación cristiana.

⁴² Sobre el discutido origen de la fórmula trinitaria que transmite, cf. AGUIRRE, Rafael, “El bautismo en las primeras comunidades cristianas”, en *La santísima Trinidad y el bautismo cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 64.

⁴³ *Didajé* 7,1-3: “En cuanto al bautismo, bautizad de esta manera: una vez expuestas todas estas cosas bautizad [sumergiendo] en agua viva en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo [1]. Si no tienes agua viva bautiza con otra agua; si no puedes con agua fría, con agua caliente [2]. Si ambas te faltan, derrama agua tres veces en la cabeza, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo [3]”.

⁴⁴ Llama la atención el contraste de esta versión con las tradiciones evangélicas de la Cena. En todo caso, sobre el trasfondo de las comidas rituales judías (*haburáh*), la precedencia de la acción de gracias sobre el cáliz parece sugerir mayor proximidad a la tradición antioquena (cf. 1Cor 11,23-25; Lc 22, 15-20) que a la palestinese. Cf. SCHWIEBERT, Jonathan, *Knowledge and the coming of the Kingdom. The Didache's Meal Ritual and his Place in Early Christianity*, T & T Clark, London-New York 2008, 148-182.

⁴⁵ Hay una gran semejanza entre la oración final y las bendiciones judías que precedían a la comida (*qiddush*) o la acción de gracias conclusiva (*birkat ha-mazon*). Cf. RIVAS, Fernando, “El nacimiento de la gran Iglesia”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 438-439.

La finalidad de la obra del “didajista” es doble. En primer lugar, la socialización de los gentiles y dotarles de una identidad nueva dentro de la comunidad cristiana. Y por otra parte, definir la identidad propia de su comunidad frente a los judíos de la sinagoga mediante ritos propios (bautismo, eucaristía) y cambios en las prácticas comunes (distintos días de ayuno, contenido de la oración). Pero la comunidad de la *Didajé* aparece profundamente enraizada en el judaísmo. Todavía no hay rastro de la separación de la sinagoga que dará lugar posteriormente, en la segunda mitad del s. II, al nacimiento de dos religiones diversas.

2. Otros textos cristianos de la segunda y tercera generación

La *carta a los Corintios* (1Clem), atribuida tradicionalmente a Clemente de Roma, es otro de los libros incluido en el canon del NT por algunos manuscritos antiguos (hasta el s. XI). Se trata de un texto de origen judeocristiano (casi la cuarta parte de la obra son citas del AT), compuesto entre finales del s. I y la primera década del II, que pretende devolver la concordia interna a la comunidad cristiana de Corinto. Además de su influjo en la cuestión de la sucesión apostólica, fue una obra muy utilizada en el culto cristiano hasta comienzos del s. IV. Precisamente refiriéndose a la labor de los apóstoles como continuadores de la obra de Cristo, se recuerda que fueron estableciendo ministerios (*episkopos* y *diáconos*) mientras “pregonaban por ciudades y lugares la buena nueva y bautizaban a los que obedecían el designio de Dios” (1Clem 42,1). Tenemos aquí un testimonio implícito de los ministerios originarios de la praxis bautismal en las comunidades de la segunda generación cristiana.

Para Ignacio de Antioquia –obispo martirizado hacia el 110–, siguiendo la tradición paulina, el bautismo se funda en la pasión de Cristo: “Él fue bautizado para que pudiera purificar el agua del bautismo mediante su pasión” (*IgnEf* 18,2). La conversión previa que requería implicaba la renuncia a muchas prácticas paganas socialmente admitidas. El baño bautismal era el rito de ingreso en una comunidad escatológica guiada por el Espíritu. El impresionante testimonio de su disposición al martirio es un ejemplo elocuente de lo que más tarde la tradición llamará “bautismo de sangre”: la comprensión de la muerte como paso (“parto”) a un nuevo nacimiento⁴⁶. Desde el punto de vista de la identidad cristiana

⁴⁶ “Escribo a todas las Iglesias y les dejo bien claro que voy de buen grado a morir por Dios, si es que vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis conmigo una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las bestias, por las que podré alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios y he de ser molido por los dientes de las bestias para que resulte puro

resulta destacable que el sustantivo “cristianismo”, para distinguirlo del judaísmo, se emplea por primera vez con Ignacio de Antioquia⁴⁷. Con él se va a imponer también el nombre de “eucaristía” sobre otros términos (cena, partición del pan) para designar a la comida ritual cristiana.

Hacia la mitad del s. II, Justino, también mártir y el principal apolo-gista cristiano del s. II, en la I *Apología* (ca. 153-155) ofrece el testimonio de una sencilla ritualización bautismal en un momento en que el cristia-nismo está en la fase de incipiente institucionalización. En la comunidad de Roma la preparación al bautismo constaba de dos etapas. La primera, de preparación penitencial, estaba dedicada a la instrucción de los con-versos y tenía como elementos básicos el alejamiento del pecado y el aprendizaje del bien. Las prácticas tradicionales del ayuno y la oración aparecen conectadas con la preparación bautismal⁴⁸. En la segunda, de asimilación doctrinal y moral, se le pedía al candidato no sólo el conoci-miento de las verdades de la fe (credo), sino también un comportamiento acorde con la enseñanza recibida. Según refiere detalladamente Justino, el “catecúmeno” era sometido a prueba tanto por el catequista que lo acompañaba –que ejercía de maestro de iniciación–, como por la propia comunidad que lo encaminaba hasta la fuente bautismal para recibir el baño de regeneración o “iluminación”⁴⁹. También este autor atestigua la invocación trinitaria: el agua se recibía en el nombre de Dios Padre, de Jesucristo y del Espíritu Santo. El rito concluía con la eucaristía, culmen del proceso de iniciación cristiana⁵⁰, a la que podían participar solamente

pan de Cristo... para mí, mejor es morir en Jesucristo que ser rey de los términos de la tierra. A Aquél quiero que murió por nosotros. A Aquél quiero que por nosotros resucitó. Y mi parto es ya inminente... No me impidáis vivir; no os empeñéis en que yo muera... Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre” (*Carta a los Romanos* 4,1; 6,1-2).

⁴⁷ Cf. *A los Magnesios* 10,1-3; *A los Filadelfios* 6,1; *A los Romanos* 3,3 (cit. F. RIVAS, “El nacimiento de la “gran Iglesia” en *Así empezó el cristianismo*, 427). Corresponde al nombre “cristianos” que ya aparecía por vez primera también en Antioquia según Hch 11,26.

⁴⁸ “A cuantos se convencen y creen que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos, y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos” (*I Apología* 61,2).

⁴⁹ “Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo... A este baño se le llama iluminación, para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas” (*I Apología* 61,3.10,12-13).

⁵⁰ “Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con

los bautizados⁵¹. Muy verosímilmente en este tiempo el escenario de la acogida de los neófitos (“iluminados”) era la reunión dominical. La celebración de los ritos del bautismo y la eucaristía durante la vigilia pascual presuponen la organización del catecumenado antiguo, que funcionará sólo a partir del s. III⁵².

3. Reacciones paganas frente a los ritos cristianos

Los ritos de iniciación del cristianismo provocaron en el s. II una fuerte reacción de oposición por parte de las autoridades romanas, pero, sobre todo, de hostilidad de las masas populares. Porque en realidad fue esta última la que precedió y, en muchos casos, originó aquella oposición gubernamental. Ambas derivaban de las graves acusaciones estereotipadas dirigidas contra los cristianos. A menudo los rituales del culto cristiano fueron considerados impíos e inmorales, interpretados como ritos mágicos y prácticas supersticiosas. Así, se explican las acusaciones de ateísmo (negativa a dar culto a los dioses, ausencia de los ritos oficiales), magia (canto de himnos, glosolalia, signo de la cruz, exorcismos...), de antropofagia o canibalismo (eucaristía), de relaciones incestuosas (uso del lenguaje familiar: “amor” “hermano/a”, ósculo de la paz...), de clandestinidad o pertenencia a sociedades secretas (reuniones nocturnas, disciplina del arcano en el proceso de iniciación), etc. En fin, como resume D. Álvarez, a finales del s. II el nombre de “cristiano” se había convertido

el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestra obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de la paz. Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: ‘Amén’. ‘Amén’ que en hebreo quiere decir ‘así sea’. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman ‘ministros’ o diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre la que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes” (*I Apología* 65,1-5). Sobre la eucaristía, cf. 66,3; 67,1-7.

⁵¹ “Y este alimento se llama entre nosotros ‘eucaristía’, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó” (*I Apología* 66,1).

⁵² HAMMAN, Adalbert G., *La vida cotidiana de los primeros cristianos. Un apasionante viaje por nuestras raíces* (=Arcaduz 37), Palabra, Madrid⁷ 2002, 220-221.

en el calificativo para identificar toda forma de conducta o actividad anti-social⁵³. Esa animosidad y hasta violencia de la plebe contra los cristianos se explica tanto por el conocimiento superficial y erróneo de las creencias y prácticas cristianas, como por la búsqueda de un “chivo expiatorio” (R. Girard) en un grupo extraño que se percibía como una amenaza para los valores tradicionales y las estructuras identitarias de la sociedad. En una sociedad sacral como la romana la persecución contra los cristianos supuso una especie de catarsis colectiva. La reacción anticristiana, tanto popular como “ilustrada”, adoptó formas diferentes, desde las burlas despectivas, hasta las más abiertas agresiones.

La correspondencia de Plinio el Joven, legado imperial en Bitinia-Ponto (111-113), con el emperador Trajano constituye una importante fuente de información sobre las denuncias vertidas contra los cristianos. A pesar de no mostrar ningún interés por conocer el cristianismo y en contra de sus sospechas, lo cierto es que encuentra los ritos cristianos totalmente inocuos. En particular destaca la legalidad de sus comidas (cf. *Carta X*, 96,7), lo que prueba que tenía noticia de la usual acusación de canibalismo que circulaba contra los cristianos. Informa de dos tipos de reuniones: una por la mañana, con himnos a Cristo como Dios (¿eucaristía?) y otra para una cena “ordinaria e inofensiva” (¿ágape?). Esta misma fuente, al hacer referencia a dos esclavas diaconisas⁵⁴, confirma indirectamente el carácter inclusivo de la incorporación a las comunidades cristianas, sin diferencias de clase social, estatus, etnia o sexo.

Dentro del ambiente hostil descrito, a diferencia de la oposición popular, la obra de los apologistas anticristianos tuvo como objetivo aportar argumentos razonados contra las doctrinas y prácticas cristianas, buscando demostrar que el cristianismo era una perversa *superstitio* irracional e insensata. Es el caso de los filósofos estoicos Epicteto (50-130) y el emperador romano Marco Aurelio. Éste último en su obra *Meditaciones* (ca.156) considera a los cristianos unos fanáticos insensatos y contrasta la “teatralidad” del mártir cristiano a la compostura serena del filósofo ante la muerte. En la misma línea, el pagano Luciano de Samosata, en su opúsculo satírico *Sobre la muerte de Peregrino* (167), considera a

⁵³ Cf. Justino, *I Apología* 1,26; *Diálogo con Trifón* 10,1; Minucio Félix, *Octavio* 8,4-5; 9,2-5; Tertuliano, *Apologeticum* 7,1; Atenágoras, *Legatio pro cristianos*, 3,1; *Actas de Pablo y Tecla*, 15.20; Plinio el Joven, *Cartas* 10,96 (cit. ALVAREZ, David, “El cristianismo”, 407). En este apartado seguimos el completo estudio de ese autor (*Ib.* 379-426).

⁵⁴ “Esto me convenció de que era necesario encontrar la verdad por todos los medios, incluso con la tortura de dos esclavas [*ancillae*] que llamaban diaconisas [*ministrae*]. Pero no llegué a descubrir más que una superstición irracional y desmesurada [*superstitio prava et immodica*]” (Plinio, *Cartas X*, 96-97, cit. ESTÉVEZ, Elisa, “Las mujeres en los orígenes cristianos”, en AGUIRRE, *Así empezó*, 547).

los cristianos unos “pobres estúpidos” que adoran a un “filósofo crucificado” y viven según sus preceptos. Respecto a los ritos cristianos, para Luciano el cristianismo es un “nuevo culto místico”.

El pensador romano Marco Cornelio Frontón (ca. 100-166) es uno de los más despiadados contra los cristianos. Destaca por su crítica –transmitida por una obra de Minucio Félix– de las prácticas de la nueva doctrina: “por medio de reuniones nocturnas, de ayunos frecuentes y de alimentos indignos del ser humano, sellan una alianza no mediante una ceremonia sagrada, sino sacrílega; gente que busca el secreto y huye de la luz, muda en público y charlatana en los rincones...” (*Octavio* 8,4)⁵⁵. Según Frontón, los cristianos eran un grupo depravado, de gente corrupta, que en sus “ceremonias secretas y nocturnas” daban rienda suelta a todo tipo de perversiones. Este autor asume, sin contraste alguno, los rumores aireados por la plebe y atribuidos a los cristianos –también contra los judíos– sobre bacanales y banquetes tiesteos (infanticidios seguidos de comensalía caníbal) propios de los cultos de las religiones orientales. La lista de acusaciones es larga: nunca se encuentran en público ni participan en los espectáculos de la ciudad, en sus reuniones nocturnas celebran una comida ritual inhumana, usan distintivos secretos, mantienen relaciones incestuosas, realizan prácticas libidinosas y orgiásticas.

También el filósofo pagano Celso, en su *Discurso verdadero* (177-180) –del que tenemos noticia a través de Orígenes–, refuta el cristianismo, pero dejando al margen los rumores difundidos entre las masas⁵⁶. Llama la atención que no mencione ya los tópicos clásicos de la crítica popular contra los cristianos (canibalismo, incesto, infanticidio, orgías...). En su crítica, Celso considera el cristianismo una secta nueva, indigente y aberrante, que ha apostatado del judaísmo (*Contra Celso* V,33). Sus miembros proceden de los estratos sociales más bajos y sus líderes seducen a la gente inculta (cf. *Ib.* III,44; 55). Desde el punto de vista político, es una peligrosa sociedad secreta que favorece la sedición. Religiosamente, defienden que hay un solo Dios, sin embargo dan culto a un Crucificado. Propugnan la intolerancia con los demás cultos y aspiran a convertirse en la única religión verdadera.

Probablemente el célebre médico Galeno de Pérgamo representa una excepción en el tono general de las reacciones paganas ante el cristianismo. Su toma de posición resulta doblemente original. Por un lado sorprende el respeto, incluso cierta simpatía, que muestra hacia los cris-

⁵⁵ MINUCIO FÉLIX, *Octavio* (Biblioteca Patrística 52), Madrid 2000, 66-67.

⁵⁶ Cf. FERNÁNDEZ, Samuel, “El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo”, en *Teología y vida* 45 (2004) 238-257.

tianos por su coraje y sentido de la justicia. Entre los autores paganos sobresale en su esfuerzo por liberarse de prejuicios para tratar de comprender el cristianismo. Le atrae la fuerza moral que sostiene el valor de los cristianos. Por otro lado, considera el cristianismo una “filosofía” elemental, adaptada a un grupo de carácter popular. Lo destacable de esta apreciación es que, situando a los incultos cristianos como una filosofía moral o práctica, a mediados del s. II, Galeno introduce un cambio radical en la visión tradicional del cristianismo. Los cristianos dejan de ser unos abominables conspiradores contra el imperio romano para convertirse en seguidores de una “escuela”.

En síntesis, los ritos cristianos de iniciación aparecen a los ojos de la población y de la literatura pagana de la época como un culto de origen oriental que incluía prácticas secretas –impías e inmorales– de tipo místico. Hacia finales del s. II, la visión pagana del cristianismo se fue desplazando progresivamente de la antipatía inicial contra los cristianos, basada en infundadas acusaciones populares, hacia la crítica propia de los sistemas filosóficos que cuestionaban la irracionalidad de sus doctrinas (encarnación, resurrección) y de sus prácticas religiosas. En esta situación, junto al testimonio apocalíptico de los mártires (Ap, *Pastor de Hermas*) y a la respuesta apologética de la “corriente profética” (Justino, *Carta a Diogneto*), van a aparecer las corrientes gnósticas. Éstas evitarán todo comportamiento social anómalo, los conflictos con las autoridades y tenderán a recluir el culto cristiano en la esfera privada.

CONCLUSIÓN

Debido a la escasez de las fuentes no podemos conocer al detalle los ritos que se desarrollaban para agregar nuevos miembros a las comunidades cristianas durante los dos primeros siglos. Sin embargo, desde sus inicios el baño de agua (rito de ingreso) y la comida sagrada (rito de pertenencia) adquieren en ellas un valor central, combinando equilibradamente elementos tradicionales (provenientes de la tradición judía) y otros nuevos (a partir de los contextos locales). A diferencia de las sinagogas, que podían disponer de varios lugares de culto y reunión en la misma ciudad, los primeros grupos cristianos solían reunirse en un único escenario comunitario, al que los nuevos miembros accedían tras la conversión y el bautismo, y al que quedaban vinculados por una serie de ritos, especialmente por la celebración eucarística dominical.

Teniendo como referente la praxis iniciada con el movimiento de Jesús, un momento decisivo en la configuración ritual del cristianismo

primitivo está representado por la adopción del baño bautismal practicado por Juan. La primera generación cristiana va a conectar ahora su valor escatológico con la Pascua (“paso”) de Jesús, dotándolo así de un sentido propiamente iniciático. De este modo, el bautismo y la efusión del Espíritu harán innecesario el antiguo rito judío de la circuncisión, todavía presente en las comunidades judaizantes palestinas.

El proceso de iniciación cristiana mantendrá como elementos fijos el baño bautismal y la oración y el ayuno que lo preparaban. Pero se va a desarrollar con una gran variedad de expresiones dependientes tanto del diverso origen de los grupos cristianos, como de la pluralidad de contextos culturales. Al no existir todavía una instancia legitimada para regular litúrgicamente ese proceso, serán ciertas comunidades con una especial influencia, debida a su origen apostólico, a su historia, a su vitalidad o su importancia numérica (Jerusalén, Antioquía, Roma) las que ejercerán esa función. Ya al final del período apostólico pero, sobre todo, desde mediados del s. II, está documentado un proceso ritual que comenzaba con la conversión, continuaba con un período de maduración en la fe y en la vida cristiana y culminaba con el rito del bautismo, antes de la agregación del neófito a la comunidad eclesial mediante la participación plena en la eucaristía. Es importante destacar la presencia constante de toda la comunidad a lo largo del proceso. Participa activamente no sólo con la oración y el ayuno, sino también en la selección e instrucción de los candidatos y acompañándolos al recibir el bautismo.

El creciente distanciamiento del judaísmo, la mayor apertura al influjo cultural y religioso del mundo grecorromano y, sobre todo, la consolidación de la identidad cristiana a lo largo de la cuarta generación cristiana son los factores que posibilitarán la organización de la praxis de la iniciación cristiana que desembocará en la institución del catecumenado antiguo en los albores del s. III.

Los Tratados 26–27 sobre el evangelio de San Juan

Un texto difícil de la teología eucarística de san Agustín

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

RESUMEN: Los tratados 26-27 de san Agustín sobre el evangelio de san Juan son textos significativos para entender su teología eucarística. Es lo lógico si se tiene en cuenta que en ellos expone buena parte del discurso juánico sobre el pan de vida. Pero mientras según unos autores el teólogo de Hipona sostiene en ellos la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, según otros no sostiene más que una presencia simbólica. Mediante un análisis detenido del texto, el presente estudio muestra que solo cabe hablar de una presencia real que, sin embargo, integra en sí los elementos de la presencia simbólica.

PALABRAS CLAVE: *sacramentum, signum, res, virtus, Christus totus, umbra, veritas, uiuificare.*

ABSTRACT: The treatises 26-27 of St. Augustine on the Gospel of St. John are significant texts to understand his Eucharistic theology. This is so because in them he exposes much of the Johannine discourse on the bread of life. But while for some authors the theologian of Hippo holds in them the real presence of Jesus Christ in the Eucharist, for others he maintains only a symbolic presence. Through a careful analysis of the text, the present study shows that it is only possible to speak of a real presence which, nevertheless, integrates in it the elements of the symbolic presence.

KEYWORDS: *sacramentum, signum, res, virtus, Christus totus, umbra, veritas, uiuificare.*

I. LOS «TRATADOS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN»

Los evangelios sinópticos nos dejaron cada uno su relato de la institución de la eucaristía (Mt 22,26-28; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20); san Pablo también nos dejó el suyo (1 Co 11,23-27; cf. también 1 Co 10,16-17; 11,17-33). San Juan, en cambio, nos dejó el discurso del pan de vida (Jn 6,34-71). De todos estos textos san Agustín solo comentó el último. Su comentario lo conservamos en la obra que lleva por título *Tratados sobre el evangelio de san Juan*. El número de esos *Tratados* asciende a 124; una parte de ellos ciertamente predicados (1-35), y el resto con toda probabilidad dictados (36-124). Concluir el proyecto le llevó bastantes años: habiéndolos comenzado en el año 406, no los concluyó antes del 420. Dado el modo de actuar del pastor de Hipona, esta circunstancia hace que la perspectiva teológica que orienta el comentario se vaya modificando en línea con los errores doctrinales a que tenía que hacer frente: en los primeros tratados su primera preocupación es refutar con los textos del evangelio al donatismo; luego su preocupación fundamental gira hacia el arrianismo y, en menor medida, también hacia el pelagianismo. Los que nos van a ocupar, los mencionados *Tratados 26 y 27*, se asume que fueron predicados en el año 414, un momento especial en la vida de Agustín como teólogo: ya se encuentra plenamente inmerso en la controversia pelagiana, pero su reflexión todavía recibe un notable influjo del conflicto con los donatistas.

II. LOS TRATADOS 26 Y 27

Comentar todo el discurso de un tirón, aun limitándose a la parte específicamente eucarística, habría excedido las fuerzas tanto del comentarista como de sus oyentes. Por eso el predicador optó por exponerlo en tres *Tratados*, el 25, 26 y 27, aunque a nosotros nos interesan únicamente los *Tratados 26 y 27*, y el primero solo a partir del párrafo 10. En efecto, en el *Tratado 26* el predicador expone Jn 6,41-59, texto que cabe dividir en dos partes, cada una de las cuales contiene una objeción de los judíos y la réplica de Jesús. La primera abarca los versículos 41-51, de los que dos (vv. 41-42) refieren lo dicho por los judíos, y los restantes (vv. 43-51), la respuesta de Jesús. En el comentario agustiniano ocupa los párrafos del 1 al 13. La segunda parte se extiende del versillo 52 al 59¹, de

¹ Al versículo 53 hace referencia de paso ya en el párrafo 13, pero su explicación es objeto del párrafo 14.

los que uno (v. 52) refiere la dificultad expresada por los judíos, y los restantes (vv. 53-59), la respuesta de Jesús. En el comentario agustiniano se ocupan de ella los párrafos 13-20. El *Tratado 27* continúa la exposición de lo que resta del capítulo, desde las dificultades que las palabras de Jesús suscitaron específicamente a muchos de sus discípulos hasta el final (Jn 6,60-71).

Ambos *Tratados* son bien conocidos de quienes estudian la teología eucarística agustiniana, sobre todo por la dificultad de interpretación de algunos de sus textos. Estos no han sido ajenos a las discusiones entre teólogos que, desde el s. IX hasta nuestros días, ha provocado el pensamiento del santo. La más relevante ha sido sin duda la que versaba sobre el tipo de presencia de Cristo que el santo admite en la eucaristía: si solo real –su cuerpo y sangre–, o solo simbólica –su cuerpo eclesial–, o la una y la otra², o en un aspecto uno y en otro otra³. Una discusión que no procede relegar al pasado, puesto que aún se mantiene viva en la actualidad⁴. Baste lo dicho como ambientación.

² “From the nineteenth century beginnings of critical history of dogmatic theology, scholarly opinion, for the most part, has held that Augustine never fully affirmed that the humanity assumed by the Word is communicated in, and by, the consecrated elements of the Eucharist”, (KILMARTIN, Edward J., SJ, “The Eucharistic Gift: Augustine of Hippo’s Tractate 27 on John 6,60-72”, en HUNTER, David G. (ed.), *Preaching in the Patristic age: Studies in honor of W.J. Burghardt*, Paulist Press, New York 1989, 162-182: 162. Para una síntesis de los argumentos a favor de una u otra tesis, cf. JACKSON, Pamela, “Eucaristía”, en FITZGERALD, Allan (ed.), *Diccionario de san Agustín*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos 2001, 542-548: 546-548.

³ C. Rochetta, por ejemplo, sostiene que Agustín se mueve entre realismo y simbolismo. En cuanto obispo, es fiel a la concepción de la Iglesia sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero en cuanto teólogo se esfuerza por interpretar el misterio, introduciendo aportaciones personales que conllevan elementos de debilitamiento de la doctrina eucarística (FLORIO, Mario – ROCHETTA, Carlo, *Sacramentaria Speciale I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, Edizioni Dehoniana, Bologna 2004, 246.

⁴ Al respecto, cf. KILMARTIN, Edward J., SJ, “The Eucharistic Gift”, y también su obra *The Eucharistic in the West. History and Theology*, The liturgical Press, College Ville, Minnesota 1998. Asimismo BURNS, James Patout, “The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology”, en *Augustinian Studies* 32 (2001) 1-23, 5-13. Ambos autores piensan que en estos *Tratados* san Agustín sostiene una presencia simbólica, es decir, referida al cuerpo eclesial de Cristo, en oposición a M.- Fr. Berrouard. Este sabio dominico es quien más se ha ocupado de ello. A las abundantes y eruditas notas que acompañan su traducción en el vol 72 de la Bibliothèque Augustinienne, hay que añadir estos otros estudios: “Pour une réflexion sur le «Sacramentum» augustinien. La manne et l’Eucharistie, dans le «Tractatus XXVI, 11-12 in Iohannis Evangelium»”, en *Forma futuri*. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino, Bottega d’Erasmus, Torino 1975, 830-844; “L’être sacramentel de l’eucharistie selon saint Augustin. Commentaire de Jean VI, 60-63 dans le Tractatus XXVII, 1-6 et 11-12 in Iohannis Evangelium”, en *Nouvelle revue théologique* 99 (1977) 702-721.

En las páginas que siguen presentamos primero el criterio conforme al cual juzgamos que se han de interpretar ambos textos agustinianos y a continuación lo interpretamos en conformidad con él. Su aplicación permitirá advertir el error de quienes, apoyándose en determinados pasajes, concluyen que san Agustín admite únicamente una presencia simbólica de Cristo en el sacramento de la eucaristía. El estudio se centra exclusivamente en los textos señalados y son interpretados desde ellos mismos, prescindiendo de otros textos del santo que se colocan en la misma línea y utilizan el mismo lenguaje.

1. Jesucristo es la Vida eterna

Según san Juan, los judíos murmuraban de Jesús porque había dicho que él era el pan bajado del cielo, extrañados de que osara afirmar tal cosa, pues conocían a su padre –José– y a su madre (vv. 41-42). De la respuesta de Jesús cabe resaltar este versículo: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (v. 44a). Así han aparecido los dos protagonistas, Jesucristo y el Padre, que van a determinar la estructura del comentario que sigue. El Padre está en el centro de los primeros versículos (vv. 44-47); el Hijo (Jesucristo), en el centro de los siguientes (vv. 47-51).

Lo primero que Jesucristo afirma de sí es esto: «En verdad os digo: el que cree en mí tiene vida eterna» (v. 47). Según san Agustín, Jesús pretende revelar qué es él; que él, en cuanto Dios verdadero, es la Vida eterna, por lo que tenerle a él equivale a tener la vida eterna. Solo que la Vida eterna quiso morir y, para poder hacerlo, asumió la carne humana, aunque siguiendo una vía distinta a la de los demás hombres. El hecho es que la Vida asumió la muerte para que la Vida diera muerte a la muerte. En efecto, la Vida eterna es la Palabra que en el principio existía en Dios, que era Dios, y la vida era la luz de los hombres (cf. Jn 1,1). Jesucristo mismo, en cuanto vida eterna, otorgó la vida eterna también a la carne que había asumido. Vino a morir, pero resucitó al tercer día. El predicador ha contemplado la doble realidad, divina y humana, de Jesucristo. Propiamente, en origen, la Vida es lo oculto de él, su condición de Palabra de Dios, no lo que saltaba a la vista, la carne; no obstante, su carne posee también la vida eterna por don de la Palabra que la asumió. La prueba es que resucitó, señal de que la muerte fue destruida (26,10). La idea de que él es la Vida y el modo cómo va a hacer partícipe de ella a los

hombres marca el discurso de Jesús y, consiguientemente, el comentario de Agustín.

2. El maná y el altar del Señor, sacramentos por los que se participa de la Vida

A continuación, Jesús se autopresenta como el pan de vida (Jn 6,48). Después de recordar a los judíos que sus padres comieron el maná en el desierto, pero murieron (Jn 6,49), vuelve sobre sí mismo aclarando la afirmación anterior: él es pan que ha descendido del cielo para que quien lo coma no muera (Jn 6,49-50). Dado que el maná había descendido del cielo (Éx 16,4), de forma implícita Jesús se ha equiparado a un nuevo maná.

Como el predicador cristiano lee el Antiguo Testamento con la mirada puesta en el Nuevo, el alimento del maná le evoca el alimento del altar. Dada la íntima relación entre una y otra realidad, ve en ambas un sacramento y desde esta categoría las interpreta. De hecho, después de indicar por qué murieron los padres de los judíos, a pesar de haber comido el maná, el predicador añade: «En efecto, también nosotros (los cristianos) recibimos un alimento visible, pero el sacramento es cosa distinta de él y lo mismo la virtud (*virtus*) del sacramento» (26,11). La observación de que el signo visible –en el texto, el alimento visible– no se identifica con el sacramento es un reconocimiento implícito de que en el sacramento se da siempre un signo; asimismo, en la indicación de que el sacramento es algo distinto del signo sensible es fácil advertir una referencia a la realidad (*res*) que él oculta, sin la que tampoco hay sacramento. Se trata de conceptos básicos de la concepción sacramentaria agustiniana que él refiere al maná y al sacramento del altar: un signo (visible) (26,12), una realidad invisible significada por él (*res*) (26,12) y una virtud o efecto (*virtus*) (26,11.12). Peculiaridad de ambos sacramentos es que son diversos en cuanto signos, iguales en cuanto a la realidad significada (*res*) y también en la virtud (*virtus*), aunque la igualdad no sea plena.

Distintos son, pues, los signos sacramentales (*signa*): el maná (y el agua sacada de la roca⁵) en el primer caso, el pan y el vino en el segundo. En ambos casos, un alimento visible, pero uno el de los judíos y otro el de los cristianos.

⁵ Para mantener el paralelismo con el sacramento del altar cuyos signos visibles son el pan y el vino –comida y bebida–, aunque el texto evangélico solo contempla el maná –comida–, el predicador recurre a 1 Cor 10, para introducir también el agua –bebida–.

La realidad (*res*), en cambio, es igual: la misma comida en cuanto a su naturaleza espiritual y la misma bebida en cuanto a su naturaleza espiritual de que habla San Pablo (1 Cor 10,1-4), las mismas para los judíos entonces y para los cristianos ahora, es decir, Jesucristo, que se ofrece como comida y como bebida. Con referencia al pan y vino eucarísticos, el predicador no lo argumenta o porque no lo cree necesario, o porque sirve el argumento *a fortiori*. En cambio, sí siente la necesidad de hacerlo con referencia al maná y al agua. Como prueba le sirven las palabras del Apóstol según las cuales (nuestros padres) bebían de la roca espiritual que los seguía, roca identificada por él con Cristo (1 Cor 10,4). Aunque el texto habla solo del agua, el santo lo refiere también al maná⁶: de Cristo llega tanto el pan (es decir, el maná) como la bebida (*Inde panis, inde potus*). La realidad (*res*) de ambos sacramentos es, pues, Jesucristo, en su condición de comida y de bebida. Pero aquí acaba la igualdad, pues una diferencia ulterior hace distintos los sacramentos: los judíos encontraban a Cristo en la piedra que lo significaba; los cristianos lo encuentran en el pan celeste (Jn 6,50) (26,11)⁷. Si bien la realidad (*res*) de ambos sacramentos es Cristo, pan vivo bajado del cielo, en el maná está en cuanto sombra (*umbra*), en el altar ya en su verdad (*veritas*) (26,13). Importante es señalar que la realidad (*res*), no está solo «significada» por los diferentes signos sacramentales, sino efectivamente presente, aunque de diferente modo en uno y otro sacramento. La prueba viene de la *virtus* del sacramento: si el santo entendiese bajo «sacramento» solo el signo visible, no habría podido atribuirle la *virtus* que le atribuye, pues ni el maná ni el agua, ni el pan ni el vino por sí mismos pueden otorgar la vida eterna. Por tanto, el sacramento de que aquí habla Agustín incluye el *signum* y la *res* de la tradición teológica posterior.

La virtud (*virtus*) de los dos sacramentos es igual también: la vida, pues la realidad (*res*) es Jesucristo, pan descendido del cielo para que quien lo coma no muera (Jn 6,50). Se trata de una virtud (*virtus*) espiritual, que, por eso mismo, permite entender la realidad (*res*) «significada» por los signos visibles⁸. Es decir, hasta tal punto depende de la realidad

⁶ En realidad, no necesitaba prueba alguna, dado que Jesús mismo se había presentado a sí mismo como el pan descendido del cielo (Jn 6,51).

⁷ Esto es, el Cristo verdadero, en su condición de Palabra y en su condición de carne (26,12). Según M.-Fr. Berrouard en estas palabras no hay alusión alguna a la eucaristía, pues el santo no hace sino oponer el signo y la realidad (“Pour une réflexion”, 438). Pero lo uno no tiene por qué excluir lo otro.

⁸ El maná por una parte, y el pan y el vino por otra significan lo mismo por su virtud (*virtus*) espiritual (*Aliud illi, aliud nos, sed specie visibili, quod tamen hoc idem* (la bebida espiritual) *significaret virtute spiritali*) (26,12).

(*res*) la virtud (*virtus*) que esta manifiesta aquella. Sin afirmación explícita, esto parece decir el predicador: si la virtud (*virtus*) es la vida eterna –no morir a nivel espiritual, no físico– la realidad (*res*) solo puede ser la Vida eterna, Cristo. Pero esa virtud (*virtus*), ese efecto, no se produce de forma automática, ni en el sacramento del maná, ni en el sacramento del altar de Dios, sino que requiere determinadas condiciones (26,12).

A san Agustín, en otro tiempo gramático de profesión, no se le escapa el modo diferente de expresarse de Jesús y de san Pablo. Refiriéndose uno y otro a los judíos durante la travesía del desierto, Jesús habla de «vuestros padres» (Jn 6,49.58) y san Pablo, de «nuestros Padres»; mientras Jesús afirma que (todos) murieron, san Pablo afirma que la mayoría no fueron del agrado de Dios y quedaron postrados en el desierto (1 Cor 10,5). A partir de aquí, san Agustín distingue entre los padres de los judíos –los judíos que murieron en el desierto que no agradaron al Señor– y los padres de los cristianos –los judíos que no murieron y que le agradaron, entre los que cuenta a Moisés, a Aarón, a Fineés, etc–. El predicador puntualiza que no se trata de una muerte física, porque ésta la padecieron todos, sino de la muerte espiritual con que atemoriza el Señor. A la pregunta de por qué murieron unos y no murieron otros, responde: los primeros murieron «porque creían lo que veían, pero no entendían lo que no veían»; es decir, porque para ellos no existía más que lo que percibían los ojos, el alimento material, sin entender lo que ocultaba. Creyeron que todo se reducía a satisfacer el hambre del cuerpo. Porque no creyeron que aquel alimento era signo de Cristo, no entendieron que otorgaba otro tipo de vida distinta de la física y por ello no la alcanzaron. Más adelante añadirá también una razón moral: el haber murmurado contra Dios (26,11). Los segundos no murieron porque trascendieron lo que veían y entendieron la condición espiritual (*spiritaliter*) de aquel alimento, como tal (*spiritaliter*) sintieron hambre de él, como tal (*spiritaliter*) lo gustaron para que, como tal (*spiritaliter*), los saciase⁹. En

⁹ El sentido del adverbio en este pasaje cabe deducirlo del mismo texto juánico leído en su totalidad. Jesús comienza presentándose como el pan de vida (Jn 6,49) y acaba diciendo que es el Espíritu quien da vida (Jn 6,63). Aunque el exégeta solo se ocupa de este versículo cuando el desarrollo del comentario llega a él, es probable que esté en su mente desde el principio. De ahí que interprete la comida del maná y del sacramento del altar desde la perspectiva del Espíritu: fuera de él no hay vida, con él sí la hay. Por tanto, comer el pan celeste «espiritualmente» significa comerlo de forma que posibilite recibir el Espíritu (*Io. eu. tr.* 27,11). «Espiritualmente» haría referencia directa más al Espíritu divino, que al espíritu humano. El *Sermón* 131, manifiesta de forma clara esta realidad al vincular el comer y beber «espiritualmente» con Jn 6,63: «... el cuerpo y la sangre de Cristo será vida para cada uno, si lo que se toma visiblemente en este sacramento, se come y se

la terminología sacramental agustiniana: porque descubrieron la realidad espiritual (*res*) oculta, pero presente, en aquellos signos sacramentales y de ella tuvieron hambre, y de ella gustaron para ser saciados¹⁰. En un segundo momento, el predicador se fija en los cristianos. Después de indicar que también ellos tienen hoy un alimento visible –el pan y el vino–, lo distingue, como ya indicamos, del sacramento mismo y de su virtud (*virtus*), para pasar a hablar de esta. Que identifica esa virtud (*virtus*) con la vida se deduce de la afirmación siguiente: «¡Cuántos toman ese alimento del altar y mueren, y mueren precisamente por recibirlo!», aduciendo la advertencia de san Pablo (1 Cor 11,29) y el caso de Judas en quien, nada más recibirlo, entró el enemigo (22,3). Al afirmar que el bocado del Señor no fue para él veneno, el predicador indica directamente que la muerte no se la produjo lo que comió en la mesa del Señor e, indirectamente, sostiene que la vida la aporta lo que en tal mesa se come. Por supuesto, esa comida reclama unas condiciones de fe y morales para que pueda otorgar vida. La fe está presupuesta en la exhortación a comer el pan celeste (Jn 6,50.51) *spiritaliter*, es decir, reconociendo lo que se toma en la mesa como ese pan celeste, no como simple pan y vino; las condiciones morales, en la exhortación a acceder al altar sin haber dañado a nadie (*innocentia*) y habiendo perdonado, conforme a la petición del Padrenuestro (Mt 6,12) (26,11). En el trasfondo de estas exigencias morales hay exigencias eclesiales.

3. Participación en la Vida eterna participando del sacramento del altar

Concluida la exposición de Jn 6,49 que le ha dado la oportunidad de presentar al maná (y el agua salida de la roca), y el pan y el vino como sacramentos –cada uno con su diferente signo sensible (*signum*), su igual (*res*) y virtud (*virtus*)–, el predicador continúa con la exposición del texto de san Juan. En el versículo siguiente lee: *Este es el pan que ha descendido del cielo, para que si alguien come de él no muera* (Jn 6,50). En su comentario, explica que en esas palabras de Jesús hay que entender la

bebe en su misma verdad (de cuerpo y sangre del Señor) pensando en recibir el Espíritu (*spiritaliter*). De hecho hemos oído al Señor mismo decir: *El Espíritu es el que da vida, la carne no sirve de nada* (Jn 6,63)» (s. 131,1).

¹⁰ Advértase que, con referencia al sacramento que era el maná, la virtud (*virtus*) no la hace depender del sacramento mismo sino de algo humano como es el hecho de haber entendido, deseado, gustado y saciado de lo que se ocultaba bajo aquel signo.

virtud (*virtus*) del sacramento en sí, no del elemento visible del sacramento¹¹; que se trata de algo que recibe quien lo come en su interior, no en su exterior; quien lo come entendiendo lo que significa (*corde*), no quien lo mastica con los dientes (26,12; cf. 27,3). En ambos casos la primera opción se refiere al sacramento sin más –relacionado con la vida eterna–, y la segunda al «sacramento visible» –relacionado con la vida temporal–. Con otras palabras, el efecto (*virtus*) señalado no es fruto de la manducación física, no obstante que deba tener lugar, sino de recibirlo sabiendo lo que se recibe (*corde*)¹². Lo que nos importa aquí es que con el texto citado ha vuelto a señalar cuál es la virtud (*virtus*) del sacramento: evitar la muerte eterna, no la temporal, o, en positivo, otorgar la vida, también la eterna.

Jn 6,50 consta de dos partes. En la primera (Jn 6,50a), la autopresentación de Jesús introduce, respecto a las anteriores, un elemento nuevo de gran valor para la exposición que va a hacer el obispo de Hipona: él es el pan *vivo* bajado del cielo, y vivo precisamente por descender del cielo. Aunque del cielo descendió también el maná, este representaba solo la sombra; en cambio, el que ahora se autopresenta, Cristo, representa la verdad (26,13). A partir de este momento, el comentario del santo deja de lado «la sombra», el maná, para ocuparse únicamente de «la verdad», Cristo encarnado. La segunda parte del versillo –*Si alguien come de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo le daré es mi carne por la vida del mundo* (Jn 6,50b)– y el siguiente –*y el pan que yo le voy a dar es mi carne por la vida del mundo* (Jn 6,51)– recuperan la idea de la vida, presentada antes como virtud (*virtus*) del sacramento, pero ahora –y aquí está la novedad y el problema– vinculada a comer su carne. El pan vivo pasa a ser la carne de Cristo.

La continuación del discurso de Jesús se centra en la idea de que comer su carne y beber su sangre aporta vida, vida que, pocos versículos después, se especificará como vida eterna (Jn 6,54). En la terminología sacramental del santo, equivale a decir que esa parte del discurso contiene la virtud (*virtus*) del sacramento –no del signo sacramental–. Y esa es la clave desde la que hay que interpretar la exposición que el predicador

¹¹ Parece claro que en la frase el predicador usa el término «sacramento» en dos sentidos: en el primero, en cuanto signo visible portador de un significado espiritual; en el segundo, solo en cuanto signo visible. El que haya añadido el adjetivo “visible” es revelador.

¹² Estamos habituados a relacionar el corazón con la parte afectiva del hombre, pero en Agustín como ya en la tradición bíblica, al corazón se le relaciona igualmente con la inteligencia.

va a hacer de Jn 6, 51-71. En consecuencia, si hay que interpretarla en clave de virtud (*virtus*) del sacramento, es inútil tratar de identificar desde ella la realidad (*res*) del mismo, aunque pueda aparecer de soslayo. Del comentario agustiniano a esos versículos no cabe extraer, pues, conclusiones sobre el problema secular de si el teólogo de Hipona es defensor del simbolismo o del realismo eucarístico. Tal cuestión pertenece propiamente al ámbito de la realidad (*res*) del sacramento.

a) Aspectos contemplados en relación con la virtud (virtus) del sacramento del altar

A punto de poner término a su comentario al discurso del pan de vida, el predicador presenta en síntesis los aspectos que ha considerado al interpretar las palabras de Jesús sobre su carne y su sangre¹³. Señalamos tres que interesan a nuestro objetivo: a) explicación del rechazo que suscitaron en los judíos y discípulos; b) la promesa de la vida eterna, vinculada a la acción de comer la carne y beber la sangre de Jesús efectivamente; c) la prueba de que efectivamente tiene lugar esa doble acción: participar del Espíritu Santo (27,11). Ni el orden en que los acabamos de presentar es el que aparece en la síntesis agustiniana, ni la exposición que de ellos hace el predicador tiene carácter sistemático. Su comentario no es lineal porque, al acercarse al texto como exegeta o, si se quiere, como gramático, estaba sometido al orden de ideas que le sugería el texto de san Juan, que seguía paso a paso. Tanto el orden como el modo como son presentados son nuestros.

a) Explicación del rechazo que las palabras de Jesús suscitaron en los judíos y en muchos de sus discípulos (Jn 6,52; 6,60)

Según el relato evangélico, nada más afirmar Jesús que iba a dar su carne para la vida del mundo (Jn 6,51), comenzaron los judíos a discutir entre sí. Incredulos, se preguntaban cómo (*quomodo*) podía ser eso posible (Jn 6,52). Más adelante, refiriéndose ya específicamente a los discípulos de Jesús, el evangelista afirma que muchos de ellos reaccionaron considerando duras tales palabras y hasta escandalizándose (Jn 6,60). Tal reacción se explica, dice el predicador, si se tiene en cuenta que, de forma caprichosa y al modo humano, entendían que Jesús podía o se disponía a

¹³ Kilmartin supone una equivalencia entre la carne y sangre de Cristo y el cuerpo (eclesial) de Cristo difícil de aceptar ("The eucharistic Gift", 178).

distribuir como troceada a quienes creyeran en él la carne de que estaba revestida la Palabra (27,2.3). De forma ya más concreta, expone que entendieron que les iba a dar su carne como la de un cadáver desgarrado o como se vende en el mercado, es decir, descuartizada, no como animada mediante el espíritu (27,5).

Para sostener la veracidad de las palabras de Jesús, esto es, que su carne y su sangre aportan la vida eterna a quienes la comen y la beben, el predicador siente la necesidad de rebatir la concepción de los escépticos. Para hacerlo sigue diversas vías. La primera consiste en indicar que ese modo de entender tiene su origen en la condición carnal tanto de los judíos como de los discípulos que se escandalizaron: siendo ellos carne (=personas carnales) no podían entender que Jesús llamase carne al pan¹⁴. La verdad, en cambio, es que él llama carne a algo distinto de lo que sus oyentes entendían bajo esa palabra; mientras ellos pensaban en algo muerto, Jesús contemplaba algo vivo (26,13; 27,1), desde el momento que la ha identificado con el «pan *vivo* descendido del cielo» (Jn 6,51). El problema de judíos y discípulos era que no creyeron que Jesús estaba afirmando algo fuera de lo común y que con aquellas palabras encubría alguna gracia (27,2)¹⁵; o, con expresión más genérica, siempre del predicador, que entendieron carnalmente lo espiritual (27,11). Y ya lo afirma san Pablo: pensar con criterios carnales lleva a la muerte (Rom 8,6) (27,1), incluso si se trata de la carne de Cristo. Es lo que les había pasado a sus antepasados en el desierto (cf. 26,11).

Luego el predicador mostrará que la comprensión de judíos y discípulos antes referida es errónea. Lo hace poniendo de relieve la unidad del cuerpo y de la sangre de Cristo que resulta de las mismas palabras de Jesús: *Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna* (Jn 6,54), unidad que presenta como realidad (*res*) del sacramento que se prepara en la mesa del Señor (26,15)¹⁶ y que hace posible que el que come su

¹⁴ Jesucristo había hablado repetidamente de pan: “pan de la vida” (v. 48), “pan que desciende del cielo” (v. 50) y “pan vivo descendido del cielo” (v. 51a) y, de buenas a primeras, lo identifica con su carne: “el pan que yo voy a dar es mi carne” (v. 51c).

¹⁵ A Kilmartin le parece que esta gracia remite al don de que ha hablado en el párrafo anterior (“The eucharistic Gift”, 165). Pero allí el don es claramente la carne del Señor, en principio algo visible, mientras que aquí habla de una gracia oculta. En cuanto al texto paralelo de 27,11, la gracia no se identifica con la carne y sangre de Cristo, sino con el efecto de su distribución por parte del Señor.

¹⁶ En línea con la interpretación que ha dado del texto que precede inmediatamente (cf. nota 13), Kilmartin afirma: “De la participación en este don eucarístico, esto es, la ‘unidad del cuerpo y sangre de Cristo’ resulta una profundización de la vida en el cuerpo” (“The eucharistic Gift”, 168). Luego concluye: “En consecuencia, vive del Espíritu de

carne y bebe su sangre participe del Hijo (26,19). Esa unidad, por otra parte, está implícita en la primera parte de la respuesta de Jesús mismo a la objeción de sus discípulos, consistente en remitirles a su ascensión: si llegaran a verle subir a donde estaba antes (Jn 6,62)¹⁷ y si lograban entender lo que eso significaba, verían desaparecer la causa de su escándalo: advertirían que subía al cielo íntegro¹⁸, no descuartizado, de donde podían sacar la conclusión de que el cuerpo de Cristo no se distribuye del modo que ellos piensan y su gracia –entendemos aquí su carne y su sangre– no es algo que se consume a bocados (27,3)¹⁹.

Pero la segunda parte de la respuesta de Jesús parece dar la razón a quienes no le creían: si la carne no sirve para nada, ¿cómo va a poder la carne de Cristo otorgarles la vida eterna? El predicador siente la necesidad de matizar las palabras de Jesús, señalando que la carne que no sirve es la carne sola, privada del espíritu. Animada por el espíritu la carne tiene valor, afirmación que prueba con varios ejemplos, uno consistente en una comparación (la ciencia acompañada de la caridad [1 Cor 8,1])²⁰, y dos que van al grano: la carne de Cristo y la de los apóstoles (27,5). ¿Cómo puede sostenerse que la carne de Cristo no sirve para nada? Si así fuera, la Palabra no se habría encarnado; además, Cristo nos fue de

Cristo quien obra (works) en el cuerpo de Cristo” (ibid.). Pero el autor no ha explicado a qué se refiere el santo con “la unidad de la carne y de la sangre de Cristo”, la realidad (*res*) del sacramento. Él parece suponer que es el cuerpo eclesial de Cristo, pero eso necesita ser probado. Aquí damos otra interpretación.

¹⁷ La referencia aquí a la ascensión puede tener relación con la afirmación de Jesús de que él era el pan vivo bajado del cielo (Jn 6,51).

¹⁸ Cf. BERROUARD, Marie-François, “L’intégrité de la nature humaine du Christ après sa résurrection”, en *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin* 72, Paris 1977, 827-828, nota complementaria 67.

¹⁹ En virtud del paralelismo del texto, Kilmartin equipara “su cuerpo” con “su gracia”. Poniendo el texto en relación con 27,1, que habla de la distribución de su don (su carne), y con 27,11 donde se habla de la gracia de la distribución (de su carne y sangre), concluye que san Agustín no parece haber ido más allá de la idea de que el don de la eucaristía es una más profunda inserción en el cuerpo de Cristo, la Iglesia santa: el único punto mencionado explícitamente en 26,14-15 (“The eucharistic Gift”, 165). Pero, a poco que se consideren los tres pasajes no son equiparables. De una parte, no es lo mismo la distribución de un don que la gracia asociada a esa distribución; de otra, el que dos términos fundamenten un paralelismo no implica que se identifiquen; en tercer lugar, no hay razón para pensar que con “cuerpo” aquí el santo se refiera al cuerpo eclesial. Por otra parte, no vemos la lógica de la conclusión del autor, aunque admitimos que don de la eucaristía es una más profunda inmersión en el cuerpo de Cristo, la santa Iglesia, bien expresada en 26,14-15. Solo que esto es consecuencia de algo previo, la relación personal con Cristo. Una exposición más amplia de la interpretación dada por los discípulos a las palabras de Jesús puede leerse en BERROUARD, “L’être sacramental”, 703-707.

²⁰ Téngase en cuenta que san Agustín considera la caridad como don del Espíritu (Rom 5,5), por lo que sirve adecuadamente de comparación: el Espíritu vuelve útil la ciencia.

gran provecho gracias a su carne. Por medio de ella el espíritu actuó a favor de nuestra salvación²¹. ¿Y cómo no nos sirvió la carne de los apóstoles, si por medio de ella nos han llegado el anuncio evangélico y la Escritura? Se trata siempre de obras de la carne, aunque impulsada por el espíritu (27,5). En efecto, afirmar de forma absoluta que la carne no sirve para nada atentaba contra un fundamento de la fe, como es la encarnación del Hijo de Dios. Jesús no hablaba, pues, de su carne tal como la imaginaban los escépticos. Porque no creyeron quién era Jesús, no entendieron su don. Lo contrario de los Doce, en representación de los cuales habló Pedro, que creyeron que Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios, y por eso creyeron que tenía palabras de vida eterna (Jn 6,69). Esta confesión la interpreta así el predicador: creyeron que Jesús era la Vida eterna en persona y que, por ello, entendieron que en su carne y en su sangre les daba lo que él era, la Vida (27,9). No hay objeto para la inteligencia, si antes no hay objeto para la fe. La fe les unió a Jesús, y luego pudieron entender que la vida les llegaba de él (27,7). Traspasado a nomenclatura sacramentaria, quien cree que en la eucaristía se ofrece Cristo, el pan de vida (*res* del sacramento), entiende que la eucaristía otorga la vida eterna (*virtus* del sacramento).

- b) La promesa de la vida eterna, vinculada a la acción de comer la carne y de beber efectivamente la sangre de Cristo, esto es, a permanecer en él (Jn 6, 53-54.56)

La ignorancia de los escépticos, judíos solo o también discípulos, no se limitaba al cómo referido al pan, sino también al cómo referido a quien lo come (26,15)²². Antes de indicarlo, Jesús no hace sino reafirmarse en lo dicho: si no comen su carne y beben su sangre, no tendrán vida en ellos (Jn 6,54). De igual manera, antes de referirse al modo cómo se ha de comer la carne y beber la sangre de Cristo se detiene en mostrar en qué coinciden y en qué difieren el alimento con que se sustenta la vida temporal y el alimento que es la carne y la sangre de Jesucristo: ambos son necesarios para sustentar respectivamente las dos vidas del hombre,

²¹ Kilmartin interpreta que el santo habla del Espíritu divino puesto que se trata de la vida divina. Pero no lo vemos tan seguro, pues está hablando simplemente de la actividad de seres humanos mediante los cuales ha llegado a los hombres la vida divina. Por otra parte opina justamente que la carne movida por el Espíritu no hay que identificarla solo con la carne de la Palabra de Dios ("The eucharistic Gift", 168).

²² San Agustín distingue entre el *quomodo* y el *quisnam modus* (26,15); el *quomodo* y el *quid* (26,18).

la del cuerpo y la del espíritu²³, pero mientras el primer alimento no la garantiza para siempre, el segundo sí: quien lo come tiene la vida eterna (26,15), provisionalmente solo para el espíritu y, a la postre, también para el cuerpo (26,16.20).

Cuestión trascendente es saber cómo se come efectivamente la carne y se bebe la sangre de Jesucristo, es decir, cuándo se da ese comer y ese beber. La cuestión es esencial porque lo que está en juego es el obtener la vida eterna, vinculada a esa doble acción. Como cabía esperar, el predicador no arriesga una opinión personal, partiendo de que la respuesta tiene que hallarse en las mismas palabras de Jesús. Y efectivamente la encuentra en estas palabras: *Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él* (Jn 6,56). El haber asociado la respuesta a la cuestión a las palabras de Jesús tiene como consecuencia una forma peculiar de entender el modo: no es referido a la manera, sino al efecto. Se come la carne y se bebe la sangre del Señor cuando produce determinado efecto; en concreto, cuando el resultado es la permanencia recíproca de Jesucristo y de quien come su carne y bebe su sangre²⁴. Por otra parte, el haber interpretado Jn 6,56 como la respuesta a la cuestión del cómo, implica que propiamente no es el fiel quien recibe a Cristo, sino Cristo quien acoge al fiel y le otorga una integración más plena en su cuerpo. Esa permanencia en él de que habla Jesús es la que garantiza la obtención de la vida, puesto que él mismo es la Vida (Jn 1,1; 6,48) y no da sino lo que él es (27,9). Como condición para ello el predicador requiere aquí solo la limpieza moral²⁵.

²³ Cf. BERROUARD, Marie-François, "Necessite de l'eucharistie pour la vie éternelle", en *Homélies*, Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin 72, Paris 1977, 815-817, note complémentaire 60.

²⁴ BURNS, James Patout, "The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology", en *Augustinian Studies* 32 (2001) 1-23, comenta: "comer la carne y beber la sangre de Cristo significa habitar en Cristo, un acto espiritual, más que carnal" (12), excluyendo por ello el realismo eucarístico y aceptando el simbolismo. Pero el estudioso no tiene en cuenta que san Agustín está hablando del efecto que produce, de la *virtus* del sacramento, no de la realidad (*res*). Tampoco tiene en cuenta el *in crescendo* que señalamos en la interpretación del texto de Jn 6,56. En esta primera interpretación el santo no alude para nada al cuerpo eclesial de Cristo, bien presente en las otras tres apariciones del pasaje evangélico, como indicando que el primer fruto de la eucaristía es la relación personal con Cristo, que luego es avalada con la permanencia en su cuerpo. Por otra parte, es cierto que san Agustín, siguiendo a san Pablo, presenta a la Iglesia como cuerpo de Cristo, pero no como su "cuerpo y sangre". Por último, no ha de privarse de su valor al posesivo "de Cristo" referido a la carne y a la sangre.

²⁵ En otros textos, como se verá, incluirá una condición eclesial.

Comer la carne y beber la sangre de Cristo efectivamente implica, pues, una *permanencia*. El término es importante aquí. Igual que el alimento ordinario no otorga la vida temporal, sino que solo la mantiene (26,15), así tampoco la carne y la sangre de Cristo otorgan la vida al espíritu, sino que se limitan a mantenerla, aunque en este último caso para siempre, al menos en principio. La vida se recibe por el bautismo y se mantiene por el sacramento del altar de Dios. Pero, aunque otorgada por el bautismo, tiene su origen en Cristo y la conserva quien se alimenta de él –pan vivo (Jn 6,51)– comiendo su carne y bebiendo su sangre. El santo no entra en disquisiciones teológicas; se queda con el significado inmediato de las palabras de Jesús. Quien efectivamente come su carne y bebe su sangre permanece en él que, siendo la Vida, le mantiene en vida (26,18)²⁶.

Al hilo del texto de san Juan (Jn 6,56), el paso siguiente de san Agustín es mostrar la cadena trinitaria de la vida. Como el Hijo encarnado participa²⁷ de la vida del Padre, así el fiel participa del Hijo, participación significada en el comer y beber la carne y la sangre de Jesucristo, gracias a la unidad de su cuerpo y de su sangre. Aquí vuelve a aparecer la idea de la unidad del cuerpo y de la sangre de Cristo²⁸, modo de expresar que Jesucristo está vivo en cuanto partícipe de la vida del Padre, no desuartizado, y que de su vida participa el que come su carne y bebe su sangre. La consecuencia (*ergo*) es que quien come la una y bebe la otra sigue en vida²⁹ por él (*propter ipsum*) al comerlo, esto es, al recibirlo a él, Vida eterna (26,19).

Ya al término del discurso Jesucristo preguntó a los Doce, que se mantuvieron fieles a él, si también ellos querían irse. Las palabras con que Pedro respondió en nombre de todos *Tú tienes palabras de vida eterna* (Jn 6,68) dan pie al predicador para recalcar, una vez más, que en el sacramento del altar los fieles no reciben otra cosa, sino lo que Cristo es, la Vida eterna: «tú eres la vida eterna misma y en tu carne y sangre no das sino lo que eres» (27,9)³⁰. Como Pablo hablaba de alimento y bebida

²⁶ Hasta podía pensarse en una cadena de transmisión de la vida: La Palabra que era Vida (Jn 1,4) dio la vida eterna a la carne asumida por él (en concreto) (26,10), y la carne asumida por la Palabra la trasmite a quien se alimenta de ella.

²⁷ La participación es un concepto fundamental en la metafísica platónica, de la que Agustín hizo uso a lo largo de su vida, siempre que ello no implicaba oponerse a los contenidos de la fe.

²⁸ Antes apareció en *Tratado 26,15*.

²⁹ Damos al presente el sentido de duración que tiene en la lengua latina, recogiendo la idea del verbo permanecer.

³⁰ Kilmartin comenta: “En efecto, Pedro, en cuanto representante de la iglesia creyente, dice esto: Cristo no otorga en su cuerpo del que él es cabeza, es decir, ‘en su carne y sangre’, sino lo que vosotros sois” (“The eucharistic Gift, 177”). Pero esta identificación

espiritual, refiriéndose a Cristo (1 Cor 10,1-4) (26,12), así también Jesús habla de su carne y de su sangre, en vez de hablar directamente de sí. Como Pablo pensaba en lo que llegaba a los judíos en el desierto, así Jesús piensa en lo que da a los fieles.

En lo que precede hemos expuesto el lado positivo de la realidad, pero el santo es consciente de que hay otro negativo con que amenaza el Apóstol: el peligro de comer y beber la propia condena (1 Cor 11,27.29). Eso implica que la obtención de la vida eterna no está asegurada por el solo hecho de recibir el sacramento del altar. A esta realidad hace referencia el predicador en dos textos, sirviéndose de la terminología habitual en él –sacramento y realidad (*res*)–. En el primero sostiene que unos toman el sacramento –por tanto, no solo el signo visible sino también la (*res*)³¹– para la vida, y otros para su perdición, mientras que la realidad (*res*) del mismo sirve de vida a todo hombre que participa de él y a ninguno para su perdición (26,15). Aquí el predicador actúa como exegeta, manteniéndose fiel al texto. No habla, por ejemplo, de condenación, sino de vida. Al respecto ha de tenerse en cuenta que la realidad (*res*) aquí contemplada es «la unidad del cuerpo y de la sangre de Cristo» que, como ya indicamos antes, cabe interpretar como una inferencia, con la mente puesta en los escépticos judíos, del comer la carne y beber la sangre –las dos cosas unidas– que otorga la vida eterna (Jn 6,54). En otros términos, como referencia al Cristo vivo, no descuartizado, como pensaban ellos. La diferencia que, en cuanto al resultado de la acción de comer su carne y beber su sangre, establece entre el sacramento y la realidad (*res*), se puede entender desde lo afirmado sobre el maná: que para unos significó la muerte y para otros la vida, estando la diferencia en que unos entendieron debidamente el sacramento y otros no –bajo el signo sacramental unos percibieron la realidad (*res*) oculta, otros no– (26,11). En el caso presente, la realidad (*res*), es decir, la carne y sangre de Cristo vivo, aporta siempre vida; en cambio, el sacramento –el signo sacramental con la realidad (*res*)– aporta vida a quien lo recibe entendiendo lo que recibe; en caso contrario, lo que aporta es destrucción.

En otro texto san Agustín habla de comer y beber para propia condena³² la realidad (*res*) tan grande del sacramento del altar³³. Dos indica-

entre el cuerpo del que Cristo es cabeza y la carne y sangre de Cristo no aparece en el texto agustiniano. Como tampoco aparece “sino lo que vosotros sois”, pues el predicador se dirige a Jesucristo: la vida eterna que es él (ibid.).

³¹ De lo contrario no se entendería que el simple comer pan y beber vino produzca en unos la vida (eterna) y en otros su destrucción.

³² Ya en *Tratado* 26,11 el predicador había advertido sobre los muchos que mueren por recibir de forma indebida el sacramento del altar.

dores revelan esa situación: uno que precede la acción de comer la carne y de beber la sangre de Cristo –la recepción del sacramento sin las condiciones morales adecuadas–, y otro que la sigue –el que no se produzca esa permanencia recíproca entre quien las recibe y Jesucristo– (26,18)³⁴. Pero, ¿cuál es el criterio para saber si efectivamente se ha comido la carne y bebido la sangre de Jesucristo? La respuesta la daremos de inmediato; antes concluimos lo referente a la vida eterna.

Al hilo de la segunda parte de Jn 6,54, san Agustín entiende que esa vida eterna, fruto de comer la carne y beber la sangre de Jesucristo, en el hombre ahora la posee solo su espíritu, aunque al final la poseerá también su cuerpo (26,16). La continuación de las palabras de Jesús (Jn 6,55) dan pie al predicador para abundar en la idea de la vida eterna: solo la carne y sangre de Cristo eliminan toda hambre y toda sed, al hacer inmortales e incorruptibles a quienes las toman, como inmortal e incorruptible es la sociedad de los santos, que conoce la paz y unidad plenas y perfectas³⁵ (26,17).

c) La prueba de que se permanece en Cristo: la participación en el Espíritu Santo (Jn 6,63)

Anteriormente dejamos abierta la pregunta sobre cómo se puede saber si se da o no se da esa permanencia recíproca entre quien participa del altar y Cristo, que certifica que se ha comido su carne y bebido su sangre cuyo efecto es la obtención de la vida eterna.

Responderla nos lleva de nuevo a la interpretación que ofrece el predicador de Jn 6,56, pero ahora con más detenimiento. En el texto –repetimos– encontraba el predicador de Hipona el criterio para saber si realmente se ha comido la carne y se ha bebido la sangre de Cristo, condición para obtener la vida eterna. Un primer dato llamativo es que se ocupa del mismo hasta cuatro veces: una en el *Tratado 26* y tres en el *Tratado 27*. Un segundo

³³ Con “sacramento” aquí no puede referirse solo a los signos sacramentales, el pan y el vino, porque del solo recibirlos a ellos no puede producirse un efecto negativo tan grande como es la propia condena. Lo lógico es pensar que entiende por “sacramento” el signo, perceptible por los ojos, en cuanto inseparable de su realidad (*res*) que le constituye en cuanto tal. Esa realidad (*res*) tan grande esa la carne y sangre de Cristo, es decir, Cristo mismo.

³⁴ Todo lo dicho en este apartado presupone la presencia real de Cristo en el sacramento del altar. Si en él se recibe la vida y la vida es Cristo, en ella se recibe a Cristo. Por otra parte, si recibéndola debidamente se *permanece* en Cristo y Cristo en quien la recibe, solo puede ser porque ya existía esa presencia recíproca.

³⁵ A diferencia de lo que pasaba entre los judíos que litigaban entre sí.

dato, no menos significativo, es la evolución que se percibe en el paso de un comentario a otro, de modo que se puede hablar de una interpretación *in crescendo*. La primera vez se limita a afirmar que se come la carne y se bebe la sangre de Cristo efectivamente si el resultado es la permanencia de quien la come y la bebe en Cristo y de Cristo en él, y la exigencia de unas condiciones morales (26,18). Queda la impresión de que el santo aquí quiere poner de relieve únicamente la relación personal con Cristo, en sí mismo Vida (Jn 1,4) y para los hombres pan de vida (Jn 6,48)³⁶. La segunda vez se ocupa del texto al comienzo mismo del *Tratado 27*. Después de señalar la oportunidad de un sermón sobre el cuerpo del Señor³⁷, debido a que lo predicaba en la fiesta del mártir san Lorenzo, insiste en la idea del texto anterior pero ahora saca de ella una conclusión (*ergo*): con esas palabras cargadas de significado (*mysticis*) el Señor nos enseñó y exhortó a que sigamos³⁸ en su cuerpo bajo él como cabeza, comiendo su carne y no abandonando la unidad del mismo (27,1)³⁹. En otros términos, el santo sostiene que permanecer en Cristo exige permanecer en su cuerpo; que no basta la relación puramente personal con él, si no incluye también la relación con sus otros miembros. De una realidad concluye a otra: de la permanencia en Cristo pasa a la permanencia en su cuerpo eclesial, todo ello en virtud de la realidad teológica del *Christus totus*, aludida en las mismas palabras del santo. Por tercera vez se ocupa del texto a propósito de las palabras de Jesús: *Las palabras que os he dicho son Espíritu y son Vida* (Jn 6,63b). En su comentario, el predicador retoma las dos ideas ya señaladas: que, en el comer su carne y beber su sangre el Señor nos encarece que permanezcamos en él y él en nosotros, y que nuestra permanencia en él va asociada a la condición de ser miembros suyos, pero aquí añade todavía una más: lo uno y lo otro es obra del Espíritu Santo. No solo lo afirma, sino que lo argumenta: el Espíritu Santo derrama la caridad (cf. Rom 5,5) que produce la unidad, trabando entre sí los miembros del Cuerpo de Cristo. Estar en Cristo im-

³⁶ Salvo que esa brevedad obedezca a que el obispo consideraba que llevaba demasiado tiempo hablando ya y no quería alargarse aún más, algo que nos parece poco probable porque siempre podía haber anticipado la idea, que luego desarrollaría más detenidamente en el *Tratado* siguiente.

³⁷ Kilmartin considera que el significado del “cuerpo del Señor” aquí es ambiguo, argumentando que en *Tratado 27,11* aparece por dos veces significado su cuerpo eclesial (“The eucharistic Gift”, 163, n.6). Aunque este último dato es cierto, no admite comparación con la mención aquí del cuerpo del Señor, puesto que de él se afirma que lo iba a dar a comer con vistas a la vida eterna.

³⁸ Al presente *simus* hay que darle un significado de presente continuo de “seguir estando”, que refleje el “permanecer” de Jn 6,56.

³⁹ Kilmartin no señala ninguna diferencia entre la interpretación dada aquí y la dada en *Tratado 26,18* (“The eucharistic Gift”, 164), pasando por alto este añadido.

plica poseer su Espíritu que, a su vez, mantiene en Cristo porque, mediante el don de la caridad, le mantiene dentro de su cuerpo, inseparable de él. Señal de haber recibido a Cristo es haber recibido el Espíritu de Cristo y, al revés, haber recibido el Espíritu de Cristo es prueba de haber recibido a Cristo, porque el Espíritu de que se trata es el Espíritu de Cristo ya glorificado. La conclusión (*ergo*) del predicador es que es el Espíritu el que vivifica (Jn 6,63a), dado que es el espíritu el que hace que tengan vida los miembros que forman parte del cuerpo que vivifica. Desde la realidad antropológica que le sirve de comparación se entiende perfectamente que separarse del cuerpo de Cristo implica no ser miembro suyo y no ser animado mediante su Espíritu⁴⁰. Dicho a la inversa: no poseer el Espíritu de Cristo implica no pertenecer a Cristo (Rom 8,9). El Espíritu y la vida van inseparablemente unidos (Jn 6,63b). Cuanto ha dicho Jesús sobre su carne y su sangre como fuente de vida presupone esa referencia al Espíritu y a la Vida. El texto aparece por cuarta vez en la síntesis que ofrece ya a punto de terminar el *Tratado 27* donde, en coherencia con esa voluntad sintética, recoge también el conjunto de aspectos previamente considerados, uno de ellos que se come la carne y se bebe la sangre de Cristo si se produce la permanencia repetidamente señalada. Según el predicador, todo lo dicho por el Señor, incluido lo referente a tal permanencia, debe conducir a que nadie coma la carne y beba la sangre de Jesucristo solo en sacramento, como muchos malos, sino a que se coma y se beba en modo de llegar a participar en el Espíritu, cuya consecuencia será la de permanecer como miembro en el cuerpo del Señor, siendo animado mediante su Espíritu (27,11)⁴¹. Las ideas que ha expuesto el predicador son, pues, las siguientes: quien recibe la carne y la sangre de Cristo ha de permanecer en él, en la condición de miembro suyo, participando de su Espíritu, mediante el cual anima a su cuerpo. Al predicador no le basta recibir solo el sacramento –la realidad (*res*) oculta bajo el signo sacramental–, si esa recepción no conlleva también participar del Espíritu. Este planteamiento nos ubica en la polémica con los cismáticos que, compartiendo la fe en el sacramento, no se beneficiaban de su virtud (*virtus*), de su efecto: al hallarse fuera del cuerpo de Cristo manifestaban que la recepción de su carne y de su sangre no les aportaba la vida porque carecían del Espíritu que les unía a la fuente de la vida, Cristo.

⁴⁰ *Vegetari Spiritu*: significativo el cambio de verbo (*vegetare* en vez de *vivificare*) y de función sintáctica del Espíritu (de sujeto de verbo a complemento circunstancial). Más adelante volveremos sobre este particular.

⁴¹ Cf. BERROUARD, Marie-François, “L’Euchariste sacrement de communion par la participation à l’Esprit du Christ”, en *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin* 72, Paris 1977, 830-832, nota complementaria 71.

Las ideas que el obispo de Hipona ha ido desgranando en relación con Jn 6,56, habían aparecido previamente en *Tratado* 26,13⁴². El texto desarrolla con más extensión que en *Tratado* 27,6 el dato antropológico que le sirve de comparación y pone mayor énfasis en que el Espíritu de Cristo solo se puede poseer en el Cuerpo (eclesial) de Cristo. Es este cuerpo eclesial de Cristo, no su cuerpo sacramental, el presentado como sacramento de piedad, como signo de unidad y como vínculo de caridad⁴³. Él es sacramento del amor de los fieles íntimamente unidos a Cristo; él es signo, es decir, expresión de la unidad de los fieles; él es vínculo de caridad porque en él se encuentran todos unidos. La reflexión arranca de las palabras de Jesús en las que habla de su carne dada por la vida del mundo (Jn 6,51). Quien desea esa vida, sabe que solo la puede encontrar en el cuerpo (eclesial) de Cristo en donde la recibe del Espíritu de Cristo⁴⁴.

¿Por qué esta amplia reflexión sobre el cuerpo eclesial del Señor en *Tratado* 26,13, en que comienza la exposición de la virtud (*virtus*) del sacramento del altar? Una respuesta se deduce del texto evangélico: Nada más oír que Jesús iba a dar su carne por la vida del mundo, los judíos comenzaron a discutir entre sí (Jn 6,51). Mal comienzo –parece pensar san Agustín– para entender las palabras de Jesús que prometen la vida (26,14)⁴⁵.

⁴² Es cierto que no utiliza el verbo permanecer, porque aún no ha llegado a las palabras de Jesús (Jn 6,56) que justifican el empleo del verbo. La idea está presupuesta en el “no descuidar ser cuerpo de Cristo”. M.-Fr. Berrouard interpreta que en la frase: “Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no descuidan ser cuerpo de Cristo” el primer cuerpo se refiere al cuerpo eucarístico de Cristo y el segundo a su cuerpo eclesial (Homélie sur l'évangile de Saint Jean. XVII-XXXIII, Oeuvres de Saint Augustin, BA 72, París 1977, 516, n.125. En nuestra opinión en los dos casos se refiere al cuerpo eclesial. Lo que el predicador quiere decir es que el conocimiento del cuerpo eclesial solo tiene lugar desde dentro del mismo, en línea con la afirmación posterior de que solo comen y beben realmente el cuerpo y sangre de Cristo quienes permanecen en Cristo y en su cuerpo.

⁴³ Contra lo habitual que es referir las palabras a la eucaristía. Cf. BERROUARD, Marie-François, “O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis”, en *Homélie*, note complémentaire 60, BA 72, 814-815.

⁴⁴ También este texto es interpretado como aval del simbolismo eucarístico de san Agustín (BURNS, “The Eucharist”, 12-13). Pero aquí el santo está indicando dónde se puede encontrar la vida que Jesucristo vincula al hecho de comer su carne. Por tanto, no está hablando de la realidad (*res*) del sacramento, sino de su *virtus* (cf. 26,11.12). Cosa distinta es el papel que asigna al Espíritu en la otorgación de esa vida, vida que es Cristo (27,9). Estamos de acuerdo con la afirmación del autor: “To share the reality and not just the sacrament of the eucharist one must be joined into that invisible unity and thus become the body of Christ” (p. 13). El problema es que aquí el autor está jugando solo con dos categorías de la teología sacramentaria agustiniana, el *sacramentum* y la *res*, mientras que san Agustín funciona con tres, es decir, añadiendo la *virtus*. Es la *virtus*, no la *res* la que el santo parece tener en mente en el texto de *Tratado* 26,13.

⁴⁵ Ese litigar, dice el santo, era fruto de que ni entendían ni querían comer el pan de la concordia. Kilmartin opina que el pan de la concordia es el cuerpo eclesial del Señor

Otra respuesta guarda relación con lo anterior: la vida que otorga la carne y la sangre de Cristo no puede recibirse fuera de su cuerpo eclesial. Permanecer en el cuerpo eclesial es la prueba de permanecer en Cristo mismo, fuente de la vida, dada la unidad inseparable entre él y su cuerpo.

Todavía queda un texto agustiniano por considerar a propósito de Jn 6,54 (*Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna*). Tras repetir lo dicho por Jesús, es decir, que quien come el alimento que es el cuerpo y la sangre del Señor tiene la vida eterna, saca una conclusión que ha sido interpretada como expresión clara de que Agustín defiende una presencia simbólica, no real, de Cristo en la Eucaristía. En su literalidad es esta: «Así, pues, quiere que este alimento y esta bebida se entienda como la sociedad del cuerpo y de sus miembros, cosa que es la santa Iglesia en sus predestinados, llamados, justificados, santos glorificados y fieles» (26,15). Si no se tiene en cuenta que se trata de una conclusión (*itaque*) de lo dicho inmediatamente antes y no se presta atención a que el santo no habla del cuerpo y sangre de Cristo, sino solo de su condición de alimento y bebida, es fácil concluir que para el Santo el cuerpo y sangre de Cristo son solo un símbolo de la Iglesia. A nuestro parecer, lo que Agustín quiere decir es que lo afirmado anteriormente, esto es, que el alimento que da Cristo otorga la vida eterna, lo entenderá quien ponga sus ojos en la Iglesia santa, en su dimensión escatológica. A ella conduce la participación en el altar del Señor. Por otra parte, si la carne y la sangre de Cristo producen como efecto la vida eterna, es que se hallan unidas, sin el despedazamiento que presuponían los judíos. Esta unidad del cuerpo y sangre de Cristo, Cristo mismo, Vida eterna, que por eso mismo puede otorgarla a quienes la reciben (27,9), es la realidad (*res*) propia del sacramento del altar (26,15).

b) El exégeta, el teólogo y el pastor

Es evidente que el aspecto del cuerpo eclesial de Cristo es el más desarrollado en la exposición agustiniana del discurso de Jesús sobre el

(“The Eucharistic Gift”, 180, n. 8), pero no hay que confundir la realidad (*res*) con la virtud (*virtus*). Pensar que el predicador reproche a los judíos en aquel momento en Cafarnaún rehusar pertenecer al cuerpo eclesial de Cristo, parece anacrónico. Según el texto, cuerpo eclesial de Cristo no lo constituye el pan de la concordia mismo, sino quienes comen de él. Por otra parte, en la mente del predicador parecen estar los donatistas. Si ellos mantenían su litigio con los católicos era porque ni entendían que la eucaristía era el pan de la concordia y, por ello, aunque la recibían, no lo recibían como pan de concordia. De ahí que persistieran en la división.

pan de vida. Pero no hay que ver en él la realidad (*res*) del sacramento del altar, sino su virtud (*virtus*). La afirmación, no obstante, requiere ser matizada. Desde el punto de vista exegético, es decir, de lo que cabe deducir del tenor literal de los textos comentados, la virtud (*virtus*) de la eucaristía no puede ser otra que la vida (eterna). Y así lo ha puesto de relieve san Agustín como se ha señalado. Ahora bien, la virtud (*virtus*) es inseparable de la realidad (*res*). Por tanto, si, como hemos señalado poco ha, esa vida (eterna) es fruto de recibir la carne y la sangre de Cristo unidas, es decir, sin ningún previo descuartizamiento, la realidad (*res*) no puede ser sino la carne y sangre de Cristo, es decir, Cristo mismo. Recibir la vida que es Cristo significa recibir a Cristo. Recibir la vida eterna es inseparable de recibir la Vida eterna. Sin realismo eucarístico –ya explicitado en *Tratado* 26,11-12–, no se explica esa virtud (*virtus*).

Pero hasta en función de exegeta san Agustín se manifiesta como teólogo. Una vez admitido que la vida se recibe de Cristo, y que para recibirla hay que permanecer en él, la cuestión es cómo saber que se da esa permanencia. La respuesta del obispo de Hipona pasa por el concepto teológico, tan suyo, del *Christus totus*: permanece en Cristo quien es miembro de Cristo, y es miembro de Cristo quien forma parte de su cuerpo, la Iglesia, en virtud de la inseparabilidad de la cabeza y del cuerpo en todo organismo vivo. La realidad personal la manifiesta la realidad social: no hay permanencia en Cristo si no se da también la permanencia en el cuerpo de Cristo. Se requiere, pues, ser miembro de su cuerpo, pero –advierte el predicador– no un miembro cualquiera: no un miembro que merezca ser amputado –referencia a la condición eclesial–, no un miembro deforme del que se deba avergonzar –referencia a la condición moral–, sino un miembro bello, proporcionado, sano (26,13); un miembro vivo porque la caridad que recibe del Espíritu Santo (Rom 5,5) le mantiene unido al resto de los miembros que reciben la vida de la Cabeza (27,6). El Espíritu de Cristo da vida al fiel al mantenerle unido a Cristo para que reciba la vida de él, Vida en persona. Aunque algunos textos agustinianos puedan dejar la impresión contraria, propiamente hablando, el fiel no recibe la vida del Espíritu sino de Cristo. No obstante, el Espíritu posibilita que la reciba de Cristo al mantenerlo unido al cuerpo de Cristo mediante el don de la caridad.

Afirmar que san Agustín atribuye directamente al Espíritu el don de la vida sería ponerle contra el texto que comenta y contra la interpretación que hace de él. En el texto que comentaba él leía: *Yo* (Jesucristo) *soy el pan de vida* (Jn 6,48); *este* (Jesucristo) *es el pan que ha descendido del cielo* (Jn

6,50), y *Yo* (Jesucristo) *soy el pan vivo bajado del cielo* (6,51). Por otra parte, él recalca la relación entre tener la vida eterna y el mismo Jesucristo: «Él mismo, la Vida eterna, dio también a la carne asumida la vida eterna» (26,10)⁴⁶. Si él, la Vida eterna, otorgó la vida eterna a la carne que asumió, quien recibe esa carne en el sacramento, recibe la vida también. Por último, un detalle filológico tomado de *Tratado 27,6*. Para explicar la permanencia en Cristo, el predicador ha enlazado estas ideas: el Espíritu difunde en los corazones la caridad, que produce la unidad, manifestada en la trabazón de los miembros del cuerpo de Cristo. Y concluye (*ergo*): *El Espíritu es quien vivifica* (Jn 6,63), pues (*enim*) es el espíritu el que hace que estén vivos (*facit viva*) los miembros. Pero esta explicación parece pertenecer ya al ejemplo que le sirve de comparación, la realidad humana. El ejemplo muestra que el espíritu hace, sí, que los miembros estén vivos (*facit viva*), pero solo a los que anima él mismo (*vegetat ipse spiritus*). El espíritu del hombre solo vivifica (*vivificat*) a los miembros que radican en su carne; uno amputado ya no recibe la vida de su alma (*vivificatur ex anima tua*). El empleo aquí del verbo en pasiva (*vivificatur*) con su complemento de origen (*ex anima tua*)⁴⁷ ilumina el sentido del verbo en activa (*vivificat*): aunque se hable de que vivifica el espíritu, quien en realidad vivifica es Dios que lo hace a partir del alma. Cuando pasa del ejemplo antropológico a la realidad teológica, el santo renuncia a emplear el verbo «vivificar», que sustituye por «animar» (*uegetare*), y renuncia a contemplar al Espíritu como sujeto, prefiriendo asignarle la función de complemento circunstancial (*non vegetatur Spiritu eius*) (27,6). De idéntica construcción gramatical se sirve en la síntesis del *Tratado 27,11*, en que exhorta a no comer la carne y la sangre de Cristo solo en sacramento, sino en modo de llegar a participar del Espíritu para así permanecer en su cuerpo como miembros y ser animados mediante su Espíritu (*eius Spiritu vegetemur*). Como el santo utiliza habitualmente la preposición *a* con ablativo cuando el Espíritu santo cumple la función de complemento agente⁴⁸, el renunciar a ella en estos casos permite suponer que le asigna una función instrumental⁴⁹. Advirtiendo que, en fidelidad al texto que está comentando, no puede desvincular de Cristo el don de la vida, el santo asume

⁴⁶ Aunque en este caso no hablaba de comer su carne y beber su sangre, sino de creer en él: *En verdad os digo: quien cree en mí tiene vida eterna* (Jn 6,48).

⁴⁷ En el mismo pasaje el santo identifica alma y espíritu.

⁴⁸ Solo algunos ejemplos: “et cum adoras illum, ne cogitatione remaneas in carne, et a Spiritu non uiuificeris” (*en. Ps.* 98,8); “arguitur a Spiritu Sancto mundus” (*Io. eu. tr.* 95,4); “caritas, quae inspirata est intus a Spiritu Sancto” (*ep. Io. tr.* 8,1).

⁴⁹ Más detalladamente en LUIS VIZCAÍNO, Pío de, “El ‘alma’ de la Iglesia y el ‘alma de la Iglesia’ según san Agustín”, en *Revista Agustiniiana* 57 (2016) 61-99, sobre todo 74-79.

que a él le corresponde la función de sujeto, asignando al Espíritu la de medio. Es Cristo quien otorga la vida, pero lo hace por medio del Espíritu. Es la concepción que parece subyacer a este texto de un sermón: “seamos todos miembros en un único cuerpo; recibamos la vida de nuestra cabeza”⁵⁰. La vida se recibe de Cristo, pero condición para recibirla de él es pertenecer a su cuerpo, siendo función del Espíritu *mantener* al que come la carne y la sangre de Cristo dentro del cuerpo de Cristo, mediante el don de la caridad.

En realidad este sería solo un segundo momento, siendo el primero el correspondiente a la integración inicial en el cuerpo de Cristo. Así ha de entenderse, si no se olvida que, según las palabras de Jesús, come la carne y bebe la sangre de Cristo quien *permanece* en él (Jn 6,56). Si *permanece*, es que ya está en él. En el plano sacramental eso quiere decir que el sacramento del bautismo precede al de la eucaristía. Si en el segundo momento el Espíritu mantiene al fiel en el cuerpo de Cristo –hace que permanezca en Cristo–, en el primero produce la inicial integración en el cuerpo de Cristo, al unirlo, mediante la caridad, don suyo, a Cristo y a los demás miembros de Cristo. Desde ambas perspectivas, la vida pasa al fiel por el Espíritu pero tiene su origen en Cristo. Lo dicho se puede resumir de esta manera: No cabe recibir la vida, virtud (*virtus*) del sacramento del altar, fuera de Cristo, pan de vida (Jn 6,48). Como no cabe permanecer en Cristo, si no es por obra del Espíritu Santo –Espíritu de Cristo–, es legítimo afirmar que el Espíritu otorga la vida. Pero tal legitimidad se sostiene sobre la aceptación de todos estos presupuestos: solo quien está en Cristo puede recibir el Espíritu de Cristo; solo quien está ya en Cristo –por el bautismo– puede permanecer en Cristo –por la Eucaristía–; solo cabe permanecer en Cristo en condición de miembro de Cristo; solo cabe ser miembro de Cristo en unión con los demás miembros de Cristo –en virtud de la unidad del cuerpo–; solo es posible mantener la unidad con los demás miembros de Cristo si se posee la caridad, don del Espíritu de Cristo.

Al exponer el discurso de Jesús sobre el pan de vida, san Agustín actúa no solo como exegeta y teólogo, sino también como pastor. Él no hablaba para eruditos del futuro, sino para los fieles de la comunidad a la que servía, en su contexto concreto. En el año 414, fecha en que fueron predicados los *Tratados* 26 y 27, san Agustín tenía ante sí dos tormentas con ciclo génesis opuestas: el pelagianismo, de reciente formación, y el donatismo, en vías de desaparición. El predicador nunca los menciona

⁵⁰ *En. Ps.* 32,2,2,28.

por su nombre en ninguno de los dos *Tratados* pero sin duda los tenía presentes en su mente. La afirmación es más clara referida a los donatistas⁵¹ que a los pelagianos. A estos esperaba aún reconducirlos al buen camino; aquellos habían lacerado a la Iglesia durante todo un siglo y a él hasta le habían tendido trampas, mortales en la intención, y durante años se habían constituido en objetivo particular de su actividad pastoral. El predicador tenía que desactivar a la una y a la otra con recursos tomados de la Escritura, luego adaptados por su propia reflexión teológica. A la autosuficiencia de los pelagianos el exegeta respondía dejando clara la necesidad de la eucaristía (26,15) y afirmando que la vida se recibe de Cristo, él mismo Vida (27,9). Frente a la autoexclusión de los donatistas, el teólogo puso de relieve que la vida (eterna) que otorga Cristo no se puede recibir fuera del cuerpo eclesial de Cristo, lugar donde actúa el Espíritu de Cristo, por medio del cual la otorga. Que no cabe esperar recibir la vida que otorga la acción de comer la carne y de beber la sangre de Cristo fuera del cuerpo eclesial de Cristo lo dejó entender Cristo al elegir como elementos eucarísticos el pan y el vino: «Por eso ciertamente, como algunos hombres de Dios lo han entendido antes que nosotros, nuestro Señor Jesucristo confió su cuerpo y su sangre mediante cosas que, de muchas, se reducen a cierta unidad. En efecto, uno se constituye en unidad a partir de muchos granos; el otro confluye a la unidad a partir de muchas uvas» (26,17).

III. CONCLUSIÓN

A punto de concluir estas páginas, reiteramos lo ya repetidamente afirmado. En su comentario de Jn 6,51-71 en los *Tratados* 26 y 27, el obispo de Hipona expone cuál es la virtud (*virtus*) del sacramento del altar: la vida eterna, ajustándose así al contenido de las palabras de Jesús. Él ha interpretado que tales palabras había que leerlas en clave sacramental y para ello ha creado el marco adecuado en el comentario a los versículos previos (Jn 6,48-49). Presentó el maná como un sacramento, recurriendo a 1 Cor 10,1-4 para descubrir la realidad (*res*), puesto que en Jn 6,49 solo encontraba el signo visible –el maná– y la virtud (*virtus*) –la vida⁵²–. Simultáneamente establece la comparación con el sacramento del altar, mostrando divergencias y coincidencias. Entre estas cuenta la identidad

⁵¹ Cf. BURNS, “The Eucharist”, 14-17.

⁵² Aunque en formulación negativa –*murieron*– la referencia es la vida.

de virtud (*virtus*). De ahí parte la interpretación del santo de las siguientes palabras de Jesús, comenzando en Jn 6,51. Y, si ello es así, no cabe interpretar en clave de simbolismo sino de realismo eucarístico el comentario agustiniano⁵³.

Fueron muchos los cursos en que D. Senén Vidal expuso a los alumnos de nuestro Estudio Teológico el evangelio según san Juan. Aunque la perspectiva desde la que me he acercado aquí al cuarto evangelio sea muy diferente de la suya, valgan estas páginas para expresar mi recuerdo agradecido.

⁵³ Por tanto no compartimos la conclusión de J. P. Burns: “Así, pues, la comprensión de Agustín de la presencia de Cristo en la eucaristía es totalmente clara. El pan y el vino son signos visibles de una realidad invisible, *el sacramento del cuerpo eclesial de Cristo*. Participar de la realidad invisible mediante el comer y el beber visibles significa pertenecer al cuerpo de Cristo participando en la unidad de amor. El cuerpo cuya alma es el Espíritu Santo no es el cuerpo celeste, sino el cuerpo eclesial de Cristo. Mediante el don de la caridad, el Espíritu une los miembros de Cristo en el cuerpo de amor y realiza en ellos todas las buenas obras” (BURNS, James Patout, “The Eucharist”, 14). El problema del autor, a nuestro juicio, es que buscó en el texto agustiniano estudiado lo que el santo no pretendía ofrecer en él. El subrayado es nuestro.

“Cristo, el hombre nuevo”. **Análisis de *Gaudium et spes* 22**

FERNANDO BOGÓNEZ HERRERAS

RESUMEN: Uno de los documentos más importantes del concilio Vaticano II es la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno *Gaudium et spes*. A lo largo de sus páginas podemos ver cómo se articula una visión cristiana del hombre. Una antropología cristocéntrica que tiene como referencia el párrafo 22 que en este trabajo se analizará cuidadosamente. Una forma de hacer teología en la que se incluye junto a Cristo al hombre.

PALABRAS CLAVE: Concilio Vaticano II; *Gaudium et spes*; Antropología cristocéntrica; Antropología cristiana.

ABSTRACT: One of the most important documents in the Second Vatican Council is the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*. Through its pages we can see how a man's Christian vision is articulated. It is a Christocentric Anthropology that has the paragraph 22 as reference, and this will be analyzed in detail in this essay. It is a way of carrying out Theology in which the man is included next to Christ.

KEYWORDS: Second Vatican Council; *Gaudium et spes*; Christocentric Anthropology; Christian Anthropology.

Uno de los documentos más novedosos del concilio Vaticano II fue el de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Un documento cuyo objetivo es el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Un escuchar y responder en el que se ofrece una y otra vez lo que le es propio y específico a la Iglesia, que no es otra cosa que el Dios revelado por Jesucristo. Una propuesta en cuyo contenido se encuentra una visión cristiana del hombre articulada

crisocéntricamente¹ que se encontrará expresamente en la primera parte de la *Gaudium et Spes*². Una respuesta desde la fe en Cristo a las cuestiones: “¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?” (GS 10).

En este número 10, con el que finaliza la *Exposición preliminar* de la constitución pastoral, al que algunos llamaron “credo cristológico” conciliar³ es el que enmarcaría la posterior propuesta de una antropología crisocéntrica. Algo que verá expresamente especificado en los párrafos con los que finaliza cada uno de los cuatro capítulos de la primera parte de la Constitución Pastoral⁴. Unos párrafos que iluminan y dan sentido a la síntesis antropológica expuesta en la *Gaudium et Spes*⁵. Entre ellos destacaremos por su importancia GS 22 y nos dedicaremos a realizar un análisis de sus contenidos.

¹ “Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte. La presencia misma de la Iglesia le recuerda al hombre tales problemas; pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la Revelación en su Hijo, que se hizo hombre. El que sigue a Cristo, *Hombre perfecto*, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre” (GS 41).

² “El Concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir” (GS 3).

³ “Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse” (GS 10). Este texto, en el que colaboró J. Ratzinger, es calificado por algunos autores como “Credo cristológico”. Cf. Wicks, Jared, “Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II”, en *Gregorianum* 89 (2008) 247ss.

⁴ Véase GS 22; 32; 38; 45.

⁵ LADARIA, Luis F., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993, 29: “El concilio, como es sabido, no ha dedicado expresamente ningún documento al hombre. Pero es igualmente claro que la constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo nos ofrece, sobre todo en su comienzo, un valioso compendio de antropología”.

I. APROXIMACIÓN A GAUDIUM ET SPES 22

En palabras de Joseph Ratzinger en GS 22 “se puede decir ciertamente que aquí aparece por primera vez en un texto magisterial un nuevo tipo de teología totalmente cristocéntrica, la cual desde Cristo emprende una teología como antropología, y por eso se convierte precisamente en radicalmente teológica, ya que incluye junto a Cristo también al hombre en el discurso sobre Dios”⁶. Nos encontramos así con una forma integral de hacer teología que nos plantea un reto a tener en cuenta en los quehaceres teológicos. GS 22 es uno de los párrafos conciliares de más altura teológica⁷ cuyo marco hermenéutico general es una exposición de la visión cristiana del hombre cristocéntricamente constituida. No sólo es respuesta a los números de la constitución pastoral 19 al 21 dedicados al ateísmo⁸ sino también la continuidad cristológica de GS 12 en dónde se afirma al hombre como imagen de Dios⁹.

La redacción final de GS 22¹⁰ surgirá tras una larga discusión en 1965 en el conocido como texto *Recognitus*. Frente al título «*De Christo novo homine* que aparecía en el anterior *Esquema de Ariccia*¹¹ «*De Christo,*

⁶ RATZINGER, Joseph, “Comentario al capítulo primero de la primera parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Obras Completas VII/2*, Madrid 2016, 804.

⁷Cf. RATZINGER, Joseph, “Ertes Kapitel des Ersten Teils”, en AA.VV., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, III, Herder, Freiburg – Basel - Wien 1968, 350. De esta misma opinión es LADARIA, Luis F., “El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, en LATOURELLE, René (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989, 707.

⁸ Véase TURBANTI, Giovanni, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II*, Il mulino, Bologna 2000, 633.

⁹ Véase en este sentido ALSZEGHY, Zoltan, “L’immagine di Dio nella storia della salvezza”, en AA.VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, ElleDiCi, Torino³ 1968, 425-452.

¹⁰ Entre los diversos cometarios a GS 22 destacamos: La tesis doctoral de HAYUMA-MARTÍN, Joannes, «*De Christo novo homine*». *A hermeneutical study on the christological doctrine of “Gaudium et spes” 22 within the context of Vatican II and its implication in the receptional phase*, Salesian Pontifical University, Rome 1994. El denso estudio elaborado por GERTLER, Thomas, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, Benno, Leipzig 1986. El artículo: CAPORALE, Vincenzo, “Antropología e cristología nella ‘Gaudium et spes’”, en *Rassegna di Teologia* 29 (1988) 142-165.

¹¹ Citamos el Esquema de Ariccia (también conocido como Esquema XIII), redactado en enero y febrero de 1965 por el equipo coordinado por Hauptmann, ya que fue el primero que se debatió en el aula conciliar en la CXXXV Congregación General el 24 de septiembre de 1965. La historia de la redacción de la *Gaudium et spes* es larga. Para la génesis de GS 22 véase la obra citada de HAYUMA-MARTÍN, Joannes o CASTRO PÉREZ, Francisco A., *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian Biblical Press, Roma 2011, 25-136.

homine perfecto» debido al deseo del aula conciliar de no situarse junto a ninguna filosofía o escuela teológica¹² y a su origen bíblico¹³, especialmente paulino. Otro motivo del cambio fue ofrecer la novedad de Cristo para los hombres en su encarnación. Por otro lado, el mismo título de GS 22 «*Cristo, hombre nuevo*» parece señalar la necesidad de una renovación en Cristo, es decir, renovar la historia de la humanidad donde la relación entre Dios y los hombres no ha sido pacífica sino conflictiva a causa del pecado¹⁴ mediante la novedad de la filiación divina.

Tal y como aludíamos en GS 22 se manifiesta una «*Teología cristocéntrica*»¹⁵ que expresará el deseo de muchos Padres conciliares¹⁶ de que Cristo apareciera como fundamentación de la antropología expresada en este primer capítulo. Para los Padres conciliares era necesario no sólo explicar “cómo el hombre ha sido creado a imagen de Dios y esta dignidad ha sido restaurada en Cristo”¹⁷, sino también unificar la creación y la salvación por medio de Cristo. Un deseo que no sólo se hace realidad en GS 22 sino que será cogido posteriormente por Juan Pablo II como elemento central en su magisterio dedicado a la antropología¹⁸.

A la hora de comprender el lugar de GS 22 dentro la constitución pastoral y especialmente en el primer capítulo de la primera parte donde se encuadra como culmen del mismo se puede constatar un cierto desarrollo temático dividido en dos polos. Así en el número 12, se aprecia la preocupación por exponer la creación del hombre a imagen de Dios fundamentándose solamente en citas del A.T. y ninguna del N.T., las razones de esta

¹² Se recoge así la intervención conciliar de Renard en la Cuarta Sesión Conciliar “*Iesu est Deus et homo et Redemptor: numquam ex argumento philosophiae neque desiderio mere humano Christus invenitur*” (AS IV/2, 385). Esta aportación recogida por la Comisión mixta fue expuesta en la *Relatio* del Esquema de Zurich en la tercera sesión conciliar con las siguientes palabras “*Commissio non intendit proponere doctrinam particularem alicuius scholae theologicae*” (AS III/5, 208).

¹³ Según Hengsbach “...incipiendo a quaestionibus maioribus concretis alicuius campi, easque illustrando sub luce Evangelii et doctrinae Ecclesiae” (AS IV/6, 574).

¹⁴ Cf. LADARIA, Luis F., *El hombre como tema teológico. Cuestiones actuales de antropología teológica*, Roma 1994, 21-22.

¹⁵ «*Christozentrischen Theologie*», término tomado de RATZINGER, “*Ertes Kapitel*”, 350.

¹⁶ La serie de intervenciones a este respecto aparecen reseñadas en la nota a pie de página número 6 de LADARIA, “*El hombre a la luz*”, 707.

¹⁷ LADARIA, *El hombre como tema*, 21.

¹⁸ Nos vale recordar como comienza su primera encíclica: “*El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia*” (RH 1), y más adelante afirmará “...*la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo*”(RH 7). De hecho tal y como afirma MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, F.J., “*El pensamiento trinitario de Juan Pablo II*”, en *Estudios trinitarios* 22 (1988) 284: “*Toda la encíclica Redemptor Hominis es un gran comentario a este pasaje del Concilio...*”.

opción parecen ser de tipo pastoral y con el deseo de ofrecer un talante dialogante¹⁹. Se crea así la impresión de exponer unas afirmaciones que, debido a su amplitud, pudieran ser aceptadas por el mayor número de personas, cristianas o no. Mientras que el número 22 por su parte aportaría en esta propuesta lo específico cristiano, ya que no es “nada extraño, por consiguiente, que las verdades que anteceden encuentren en Él su fuente y alcancen su coronación.” (GS 22 a).

Se afirma así la sintonía existente entre la creación del hombre a imagen de Dios y la restauración de esa imagen en Cristo. Una unidad, entre creación y salvación, que es expuesta en GS 22 con todas sus consecuencias. Dentro de este contexto nos detendremos en un análisis pormenorizado de los seis párrafos de los que consta este número 22²⁰, debido a su influencia en la teología posterior²¹, siguiendo el esquema temático que a continuación se plantea aunque luego en los títulos destaquemos alguna frase del texto.

GS 22a: Antropología cristocéntrica.

GS 22b: La encarnación como unión de Cristo óptica y existencial con la humanidad. Soteriología descendente.

GS 22c: El Misterio Pascual. Soteriología ascendente.

GS 22d: Repercusión histórica sobre el cristiano. La Iglesia que peregrina.

GS 22e: Repercusión histórica sobre todo hombre. La catolicidad.

GS 22f: Conclusión. La filiación en Cristo.

¹⁹ Según KASPER, Walter, “La antropología teológica de la *Gaudium et Spes*”, en *Lai-cos hoy* 39 (1996) 49, con la perspectiva pastoral “... se aspiraba, en el fondo, con todos esos procesos y reflexiones, a una argumentación teológica, basada en la historia de la salvación, que no dejara de explicar la situación actual; a un lenguaje que formulara lo específicamente católico y que pudiera ser adoptado también por los no católicos y no cristianos”.

²⁰ En esta estructuración de GS 22 hemos tenido en cuenta las aportaciones de LADARIA, Luis F., “El hombre a la luz”, 707-710; y BEGASSE DE DHAEM, Amaury, “Christologie et sotériologie de *Gaudium et spes* 22. Un modèle de théologie unifiée”, en *Gregorianum* 95 (2014) 5-21.

²¹ L.F. Ladaria, después de analizar este número 22, llega a la conclusión de que el concilio ha marcado un camino para la construcción de una antropología teológica completa y unitaria, este camino no es otro que la relación con Cristo, que es el primogénito de entre los muertos, pero también de la creación, uniendo escatología y protología. Esta vía abierta por el Concilio la rastrea en autores como M. Flick y Z. Alszeghy, L.F. Ladaria, J. I. González Faus, L. Serenthá, G. Colzani, J.L. Ruiz de la Peña. Véase LADARIA, *Introducción*, 32-42.

II. GS 22A: “EL MISTERIO DEL HOMBRE SÓLO SE ESCLARECE EN EL MISTERIO DEL VERBO ENCARNADO”

“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona”.

La última frase del texto nos presenta la clave de interpretación de todo el primer capítulo de la primera parte de la constitución pastoral, “...cuanto se ha dicho del hombre se ha dicho eminentemente de Cristo. Está clara por tanto la intención del concilio”²². La afirmación del hombre como imagen de Dios, su constitución y cualidades encuentran en Cristo su explicación, su origen y su fin. Mientras que lo expuesto sobre la miseria del hombre, es decir, el pecado y sus consecuencias, encontrará en Cristo su superación.

Este párrafo comienza con una afirmación muy conocida: “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”²³. El verbo «*clarescit*» une las dos expresiones “misterio del hombre” y “misterio del Verbo encarnado” sitúa al hombre referido a Cristo, que con su Encarnación ha iluminado al hombre en su interior su propio misterio²⁴ y nos remite a la constitución dogmática *Lumen Gentium* que sitúa desde el comienzo a Cristo como “luz” que ilumina al hombre. GS 22a supondrá así un avance frente a las anteriores redacciones. Si en éstas últimas la encarnación del Verbo iluminaba o clarificaba la realidad que rodea al ser humano, en GS 22a se afirma que lo que clarifica es el “misterio del hombre”.

Por otro lado, la introducción de la palabra “misterio” referida al hombre y a Cristo respectivamente no sitúa ante la necesidad de aclarar su sentido. En cuanto al ser humano el texto se remitiría a esas “cuestiones fundamentales” que aparecían aludidas en GS10: “¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos pro-

²² LADARIA, “El hombre a la luz”, 708.

²³ En el pensamiento de JUAN PABLO II esta frase del concilio tiene una gran importancia. Desde su primera encíclica *Redemptor hominis* (nº 8, 13, 18) hasta la *Fides et ratio* (nº 59), es un punto de referencia constante en su magisterio. Sobre este tema se puede acudir a LORDA, Juan Luis, *Antropología. Del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, 133-137.

²⁴ Cf. LADARIA, “El hombre a la luz”, 708.

gresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?” Una respuesta que la Iglesia expone paulatinamente a lo largo de la primera parte de la constitución pastoral y que en este número 22 adquirirá un sentido plenamente cristocéntrico.

Por otro lado, la palabra “Misterio” aplicada al “Verbo encarnado” nos recuerda, por el contexto, a la acepción paulina del término. El “Misterio de Cristo” por tanto es “la decisión tomada por Dios para salvar definitivamente al hombre”²⁵ y cuyo momento culminante en la historia de la salvación se iniciará en la encarnación del Verbo.

Esta unidad del plan de salvación de Dios se muestra en la siguiente frase de GS 22: “Porque Adán, el primer hombre era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”. Aquí encontramos cómo la encarnación no sólo es una etapa más, aunque sea esencial, en el plan de salvación divino sino que este acontecimiento supone que “...el misterio de Cristo y el del hombre forman, en definitiva, un sólo misterio. Y por eso el concilio, de acuerdo con S. Pablo, pone directamente en relación el misterio del primer hombre y el del Verbo encarnado”²⁶.

La unidad existente entre antropología y cristología se expresa utilizando para ello la terminología paulina “Adán-Cristo”. Por un lado se describe cómo existe una relación íntima entre ambos, y por otro que esta relación se concreta en el dinamismo soteriológico en virtud del cual Cristo es el Salvador del hombre. La cita que aparece a pie de página tras las palabras “*erat figura futuri*” se refiere a Rom. 5, 14²⁷ y a Tertuliano en su obra *De carnis resurrectione*²⁸. Ambos textos nos ofrecen elementos importantes

²⁵ ARNAU GARCÍA, Ramón, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 40. En otras palabras: “el designio de Dios manifiesto en el tiempo a los ojos de la fe de un modo velado”, SCHILLEBEECKX, Edward, “La Iglesia, sacramento del mundo”, en SCHÖN-METZER, Adolf (ed.), *Actas del congreso internacional de teología del concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, 51.

²⁶ MOURoux, Jean, “Sobre la dignidad de la persona humana”, en CONGAR Y. M.-J. – PEUCHMAURD, M. (dirs.), *Vaticano II. La Iglesia en el mundo*, II, Taurus, Madrid 1970, 306.

²⁷ “...con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir...” (Rom 5, 14).

²⁸ TERTULIANO, *De carnis resurrectione* 6, en *PL* 2, 282: “Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus”.

para la comprensión de todo este párrafo, por lo que nos detendremos en su interpretación.

El contexto de Rom 5, 14 es el de los versículos 12 al 21²⁹ cuya importancia a lo largo de la historia de la concepción de pecado original no cabe duda³⁰. La tipología Adán-Cristo³¹ es usada como elemento que estructura el texto de Rom 5,12-21 en su integridad. Lo que San Pablo persigue frente a las tendencias judaizantes es atribuir a Cristo la función mediadora y salvadora que los judíos atribuían a la ley³². Pablo usa, para conseguir su objetivo, un argumento propio de la teología judía: “por Adán entró el pecado en el mundo”.

Este argumento es ampliado en la Carta a los Romanos de tal modo que si Dios ha permitido que por uno entrase el pecado en el mundo, con mayor razón lo permitirá para que se salve³³. En concreto los versículos 13-14 subrayan la universalidad del pecado de tal modo que el pecado afecta a todos, hayan conocido la ley o no, tal como se afirma al final del versículo 12: “...por cuanto todos pecaron”. El versículo 14 subrayará que el pecado es anterior a la ley porque la muerte, como expresión del pecado y de su fuerza, estaba también presente desde Adán hasta Moisés³⁴. En todo caso esta afirmación de la universalidad del pecado tiene como objetivo plantear la universalidad de la salvación en Cristo. En este sentido Adán y Cristo serían dos inicios de la humanidad pero de signo diverso. Por Adán entró el pecado³⁵, mientras que por Cristo entró la gracia.

En este sentido la tipología Adán-Cristo explicitada en GS 22^a nos sitúa a Adán, como el primer hombre, “figura del que había de venir, Cristo” y reclama la atención protológica del tema pecado-gracia, y su dimen-

²⁹ Para un análisis más detallado de estos versículos me remito al elaborado por FLICK, Maurizio - ALSZEGHY, Zoltan, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca 1972, 56-71; y el de RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991, 86-108.

³⁰ Cf. FLICK, Maurizio - ALSZEGHY, Zoltan, *El hombre*, 56. Recordemos que este párrafo no sólo es el culmen del capítulo, sino que se enclava dentro del mismo tras la exposición de una breve hamartología en los números 13 y 18 y del ateísmo en los números 19 al 21.

³¹ “El primer Adán, por su parte, sólo es percibido en su verdadera y plena humanidad a condición de que se abra a Cristo, que nos salva y nos diviniza por su vida, su muerte y su resurrección”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Cuestiones selectas de Cristología (1979)”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 229.

³² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El don*, 96.

³³ Cf. *Ibid.*, 96-97.

³⁴ Cf. LADARIA, Luis F., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 74.

³⁵ El pecado que entra es “...la fuerza del pecado, el pecado en cierto modo personificado que, arrastrará a los otros hombres a pecar” (*Ibid.*, 72).

sión dinámica³⁶. El texto conciliar recalca esta dimensión protológica Adán-Cristo al citar también un texto de Tertuliano³⁷: “...en lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo que debía hacerse hombre”³⁸. La Comisión Teológica Internacional y L.F. Ladaria nos hacen caer en la cuenta de que lo que escribió Tertuliano, compartido también por S. Ireneo³⁹, tiene importancia en tanto en cuanto nos ayuda a remitir la antropología a la cristología. “No se explica a Cristo por Adán, sino Adán por Cristo. Por ello sólo por medio de Cristo podemos saber qué es el hombre (...) [Cristo] revela también con su vida la vocación del hombre: estamos desde siempre llamados a la comunión con Dios, a ser hijos suyos en el Hijo”⁴⁰.

Por otro lado, la expresión posterior “Cristo el nuevo Adán” de GS 22a remite al texto paulino de 1 Cor 15, 45 en donde se indica como idea principal la “de semejanza y solidaridad de Cristo con los hombres”⁴¹. También confirma la relación íntima, y en clave soteriológica, existente entre Cristo y la humanidad. La identidad de Cristo como “nuevo Adán” nos sitúa otra vez dentro de la clave soteriológica paulina, desarrollada en Rom. 5, 12-21.

Cristo “novissimus Adam”, en la Revelación “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” y por otro, “le descubre la sublimidad de su vocación”. Quizás la traducción “novissimus Adam” por “el nuevo Adán” en castellano puede inducir a error ya que en latín “novissimus” significa “último”. Así la expresión “novissimus Adan”, “último Adán”

³⁶ PANNENBERG, Wolfhart, “Fundamento cristológico de una antropología cristiana”, en *Concilium* 9 (1973) 401-402: “La concepción cristiana del hombre como historia desde el primer Adán al segundo elimina el concepto filosófico de una naturaleza esencial invariante del hombre, transformándolo en historicidad o, más bien, en la dinámica de esa historia concreta”.

³⁷ Cf. LADARIA, Luis F., *El hombre como tema*, 23.

³⁸ Sobre la poca fortuna que tuvo esta línea de pensamiento en siglos posteriores podemos ver: ID., *Introducción a la antropología teológica*, ed. cit., 66-67.

³⁹ “Entre otros fundamentos de esta afirmación se señala un pasaje de Tertuliano según el cual en la plasmación de Adán del barro de la tierra Dios pensaba ya en Cristo que se debía encarnar. Ya Ireneo había señalado que el Verbo, artífice de todo, había prefigurado en Adán la futura economía de la humanidad de la que él mismo se habría revestido”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El cristianismo y las religiones (1996)”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, 575; Cf. LADARIA, “El hombre a la luz”, 708. Ladaria se remite para un mayor estudio del tema en San Ireneo a la obra de ORBE, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969, 99-105.

⁴⁰ LADARIA, “El hombre a la luz”, 708.

⁴¹ PASTOR RAMOS, Federico, “Cristo imagen del Padre, El hombre imagen de Dios”, en *XXIII Semanas de Estudios Trinitarios*, Salamanca 1989, 38. También es interesante el artículo LADARIA, Luis F., “La concepción del hombre como imagen de Dios y su reinterpretación en Cristo”, en *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 383-399.

referida a Cristo, de origen paulino se puede encontrar en 1Cor 15, 45 y nos sitúa dentro de lo que podemos calificar como tendencia escatológica. De este modo, se unifica el plan salvífico de Dios: creación-consumación⁴².

En cuanto a la “Revelación” de Cristo, no podemos olvidar que Cristo es quien revela al Padre y su amor al hombre⁴³. En sintonía con la constitución dogmática *Dei Verbum* Cristo “completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna” (DV 4). El objeto primero de la Revelación es Dios y sólo Dios, Cristo es la Revelación del Padre en el que se manifiesta su amor por los hombres. El hombre es objeto así de la Revelación en un sentido indirecto, es decir en cuanto es el destinatario de la salvación. Pero una salvación inédita ya que transforma al hombre. La Verdad revelada es salvífica para el hombre en un sentido pleno ya que le otorga una identidad nueva por la filiación adoptiva, hijo en el Hijo. De este modo, el hombre desenmascara por un lado el amor de Dios que lo ha creado y mantiene su existencia, y por otro descubre en Cristo su vocación, su llamada a ser hijo en el Hijo. De este modo, es contenido de la Revelación una comprensión del ser del hombre y su sentido último⁴⁴.

III. GS 22b: CRISTO IMAGEN DE DIOS INVISIBLE Y HOMBRE PERFECTO

“El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo,

⁴² LADARIA, Luis F., “Il nuovo umanesimo a partire da Cristo. La prospettiva teologica di Gaudium et spes 22”, en *Rassegna di Teologia* 56 (2015) 540: “Si allude a 1Cor 15,45. Quest’ a allusione è un nuovo indizio che le due prospettive del paralelismo Adamo-Cristo [creazione-consumazione] si trovano presenti nella costituzione pastorale gaudium et spes”.

⁴³ *Dei Verbum* 2: “Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”.

⁴⁴ Recordamos las palabras del papa Juan XXIII en la inauguración del Concilio: “El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz. Doctrina, que comprende al hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; y que, a nosotros, peregrinos sobre esta tierra, nos manda dirigirnos hacia la patria celestial”, AAS 54 (1962) 790.

con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado”.

Este párrafo comienza con dos afirmaciones complementarias que se refieren a Cristo como “*imagen de Dios invisible*” y “*hombre perfecto*”. La primera de ellas en referencia a lo dicho en GS 12 sobre el hombre “creado a imagen de Dios” y la segunda que de manera indirecta se refiere a lo que es el hombre expresado en GS 14⁴⁵ cuyo pleno sentido se adquiere en Cristo. Esta apelación a Cristo como “*hombre perfecto*” se encuentra planteada también en GS 38, 41 y 45.

La afirmación de Cristo como “*imagen de Dios invisible*” nos sitúa ante el paralelismo *hombre imagen de Dios – Cristo imagen de Dios invisible*. Será al inicio del capítulo primero de la constitución pastoral, en el número 12, donde el hombre es definido como “imagen de Dios. Así a la pregunta de GS 10a “¿qué es el hombre?” el número 12 responderá que el hombre ha sido “creado” a imagen de Dios⁴⁶. En cuanto a Cristo caracterizado como “*imagen de Dios invisible*” aparece también en GS 10 con añadido importante “...y *primogénito de toda creación*”. Para la comprensión de esta última afirmación cristológica tenemos que tener muy en cuenta la cita explícita del texto paulino Col 1,15.

En este texto de Col 1, 15 ese Dios que no puede ser visto por el hombre, según la tradición veterotestamentaria, se puede ver en su Hijo⁴⁷, porque “...en el rostro de Jesucristo resplandece el esplendor de Dios Padre invisible”⁴⁸. Según Ruiz de la Peña en este texto paulino, “se nos revela en una exacta reproducción que participa de todo el poder de deslumbramiento propio del original”⁴⁹. Además si nos remitimos al significado del término “imagen” en el mundo judío no podemos olvidar que la imagen no es el

⁴⁵ GS 14: “En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador”.

⁴⁶ GS 12: “La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios”.

⁴⁷ PASTOR RAMOS, “Cristo” 397: “En los textos de Cristo como imagen de Dios interpretamos la expresión como el momento de comunicación/revelación del Padre hacia el hombre. Cristo es imagen del Padre porque lo hace accesible a quien no es Dios mismo”.

⁴⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Documentos papales sobre la Comisión Teológica Internacional. Apéndice I”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, 631.

⁴⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 79.

simple reflejo del original. La imagen hace presente lo representado, presencionaliza en cierto modo el objeto del que es imagen. Así el hombre, calificado como imagen de Dios, no es sólo un reflejo de Dios sino que Dios se hace presente en el hombre. Esto último acontece en plenitud en el Hijo que mediante su encarnación revela en plenitud a Dios y la historia de la salvación⁵⁰.

Por otro lado en el texto de 2 Cor 4, 4, que se cita a pie de página en GS 22 b, encontramos este mismo sentido. Se subraya que Cristo como “*imagen de Dios*” no se limita a ser una simple copia, es “una especie de reproducción que irradia esplendor (...) es la manifestación fidedigna e inequívoca de la divinidad”⁵¹. Hay que reiterar que para Pablo, la imagen de Dios es sobre todo Cristo, y la imagen de Dios en el hombre es aquella semejanza con Dios que Cristo restaura en el hombre⁵². Llegados a este punto, conviene recordar este texto del evangelio de Juan: “*El que me ha visto ha visto al Padre*” (Jn 14, 9), en el que Jesús tal y como dice W. Kasper “es la autodefinition escatológica de Dios en persona”⁵³; o como afirma J. Mouroux : “...cuando el Verbo se encarna, entra en el mundo a la vez como imagen particular en medio de la inmensidad de las otras, y como el tipo, eterno e increado, de todas las imágenes creadas”⁵⁴. De este modo si la perfecta “imagen de Dios invisible” es Cristo y el hombre es “imagen de Dios” su repercusión antropológica es obvia.

Por otro lado, el Hijo debido a su encarnación es “*el hombre perfecto*”. El concilio usa cuatro veces este concepto, nos referimos a GS 22, 38, 41 y 45, pero con una diferencia: en GS 22 y 41 en latín aparece la expresión “*homo perfectus*”, y otras dos veces como “*perfectus homo*” en GS 38 y 45. Situar el adjetivo delante del nombre puede indicar que Jesús es “*perfectamente hombre*”⁵⁵, en definitiva afirmar su doble naturaleza divino y humana. Mientras que decir que Cristo es el “hombre perfecto”, añade algo más⁵⁶. Jesús es Aquel en el que la humanidad alcanza el grado más alto,

⁵⁰ Cf. PASTOR RAMOS, “Cristo”, 35.

⁵¹ *Ibid.*, 78-79.

⁵² Cf. FLICK, Maurizio - ALSZEGHY, Zoltan, *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1977, 100.

⁵³ KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 148.

⁵⁴ MOURoux, “Sobre la dignidad”, 307.

⁵⁵ Esto aparece en la enseñanza tradicional de la Iglesia de los primeros concilios de la Iglesia, como por ejemplo el Concilio de Calcedonia que afirma que Jesucristo es “...el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad” Denzinger-Hünemann, 301.

⁵⁶ “El concilio Vaticano II ha añadido, creo, un nuevo matiz: esta humanidad completa es perfecta, es decir, es ejemplar, paradigmática.”. LADARIA, *Introducción a la antropología*, 31.

Aquel que realiza la esencia humana en su plenitud, y por eso el misterio del hombre se ilumina por medio de Cristo⁵⁷. De este modo, en este párrafo se provoca un deslizamiento desde la protología a la escatología.

Más adelante se desarrolla en GS 22b el sentido en el que hay que interpretar que Cristo es el hombre perfecto en el doble plano soteriológico: redención y filiación. Por un lado se indica que “ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina que había sido deformada por el primer pecado”. Esta afirmación, según J. Mouroux, indica que Cristo es “... capaz de restaurar en el hombre, no la imagen, que es indestructible (...), sino la semejanza, que es la transfiguración sobrenatural de la imagen, originalmente concedida al hombre, alterada a partir del primer pecado, restaurada en Jesucristo, mediante el cual puede volver a hacerse conforme con la imagen que es Cristo”⁵⁸.

Pero además de restaurar la “semejanza divina”, nos encontramos con algo esencial. Debido a la encarnación del Verbo por la que asumió la naturaleza humana que no fue absorbida por la divinidad⁵⁹, “...nuestra naturaleza humana no desaparece ni se diluye en el contacto con él”⁶⁰, sino que queda elevada, enaltecida a “dignidad sin igual”, es decir a la dignidad de hijos como se verá posteriormente en GS 22 f.

GS 22b recuerda el dogma cristológico por el que el Verbo encarnado posee dos naturalezas y una sola persona, citándose los concilios de Constantinopla II y III y el de Calcedonia. Este punto se introduce aquí para poder explicar con claridad la forma de relacionarse la naturaleza divina con la humana, la asume no la destruye, y es el punto de partida para afirmar la novedad de la filiación de los hombres en Cristo. En este último sentido el texto prosigue afirmando que Cristo no sólo se ha unido a la naturaleza humana⁶¹, sino que se ha unido, “en cierto modo, con todo hombre”⁶².

⁵⁷ Cf. LADARIA, *El hombre como tema*, 27.

⁵⁸ MOURoux, “Sobre la dignidad”, 307. De este modo existe una separación, utilizando para ello el término “semejanza”, respecto a lo que se afirmaba tanto en el Esquema XVII y como en el de Malinas en el que Cristo lo que hacía era restaurar la imagen deformada por el pecado.

⁵⁹ En nota a pie el texto conciliar al citar expresamente los concilios de Constantinopla II y III; y el de Calcedonia vuelve los ojos a la Tradición más antigua de la Iglesia para afirmar expresamente la naturaleza humana asumida por Cristo, y no absorbida.

⁶⁰ LADARIA, “El hombre a la luz”, 708.

⁶¹ MOURoux, “Sobre la dignidad”, 308: “...en la línea esencialista de los Padres y los antiguos teólogos”.

⁶² Para ver como esta idea se repite con frecuencia en los Santos Padres se puede consultar la relación de Padres que tocan este tema que ha realizado la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El cristianismo y las religiones (1996)”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, 573.

Así, el texto conciliar no sólo se plantea el plano ontológico, “... sino que ha pasado al existencial de la vida humana, de la concreta vida humana”⁶³ y afirma la condición previa a la universalización de salvación de Cristo, su unión con todo hombre. Una unión que le hace en todo semejante a nosotros “*excepto en el pecado*”, citando, en este caso, a pie de página Hb 4, 15. Una unión ontológica pero también existencial con todos los hombres. Esto último se destaca en el texto conciliar cronológicamente (desde su nacimiento, de la virgen María) y diacrónicamente (en el uso humano que a lo largo de su vida hizo de todas las capacidades humanas, de modo que trabajó, reflexionó, actuó y amó como un hombre).

La modalidad de esta unión de Cristo con el hombre aparece con imprecisión en el texto conciliar debido a la expresión “*en cierto modo*”. La unión hipostática de Jesús con su humanidad concreta es diferente a la de su unión con los hombres. Tal y como dice Ladaria: “El hecho de que hoy no tengamos la palabra, no tengamos la fórmula, no debe decir nada contra la cosa. Durante cuatrocientos años, quizá un poco más, hasta el 431, la Iglesia no ha tenido la fórmula «unión hipostática». No obstante la fe en la Encarnación existía. (...) El hecho de que nosotros después de dos mil años no tengamos una fórmula, no tengamos una palabra, para definir en un modo claro, lo que quiere decir esta unión de Jesús con la humanidad, no quiere decir que esta unión no sea un hecho”⁶⁴.

IV. GS 22c: EL HIJO SE ENTREGÓ POR NOSOTROS Y POR NUESTRA SALVACIÓN

“Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En Él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2, 20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”.

La salvación del Hijo se identifica con la liberación del pecado que esclaviza al hombre, tal y como se indicaba en GS 13. De este modo este párrafo de GS 22c se refiere de manera explícita al misterio de la Redención del hombre por la muerte y resurrección de Jesús, narra, en definitiva, la entrega de Jesús a la muerte por nuestros pecados. El Misterio Pascual es

⁶³ LADARIA, “El hombre a la luz”, 709.

⁶⁴ LADARIA, *El hombre como tema*, 30.

la respuesta de amor de Dios al hombre ante la realidad de pecado y sus consecuencias (recordemos lo indicado en GS 13, 18 y 19-22). Una situación que ha roto la relación entre Dios y el hombre y que se ve restaurada por Dios al entregar a su Hijo que se ofrece a sí mismo libremente⁶⁵.

GS 22 c es un párrafo repleto de términos “escriturísticos”⁶⁶, con la preeminencia de la imagen pascual del “cordero inocente degollado”, y la cita de los textos de 2 Cor 5, 18-19 y Col 1, 20-22, en los que se presenta a Cristo como el que reconcilia a los hombres con Dios. La imagen del “cordero inocente” (*agnus innocens*) señala la nueva alianza hecha por Dios con su pueblo. Si en la pascua mosaica se sacrificaba un cordero como signo de la alianza de Dios con su pueblo, la pascua definitiva de la nueva alianza se funda sobre la sangre de un cordero inocente de una vez para siempre, el Hijo de Dios, “el cordero de Dios”.

Recordemos que el carácter sacrificial de la cruz de Jesús es utilizado por Pablo en 1 Cor 5, 7 para expresar la nueva relación existente entre Dios y el hombre posibilitada por Cristo. Esta Nueva Alianza es viable porque Cristo mediante su muerte y resurrección ha vencido al pecado y a la muerte.

En GS 22c se ofrece la respuesta a la pregunta que se hacía GS 10: “¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tan grandes progresos, subsisten todavía?”. También ofrece una respuesta a la descripción del pecado en GS 13, la muerte en GS 18 y el ateísmo como negación de Dios estructurada en GS 19-21. El “cordero inocente degollado”, el Cristo sufriente colgado en la Cruz, comparte con nosotros la insensatez del sufrimiento y de la muerte⁶⁷, venciendo así de modo definitivo al mal.

Cristo, el “cordero inocente”, ofrece la vida reconciliándonos con Dios y a los hombres entre sí. Esta vida que nos ofrece el Hijo nos sitúa en una realidad nueva de la existencia, el campo de la gracia. Libertad y vida son las coordenadas en las que se encuentra esta nueva situación generada por Cristo. En su sacrificio junto con su vida ofrece la libertad a los hombres. Recordemos que para Pablo la vida es Cristo (Fp 1, 21) que se da por el Espíritu (Cor 3, 6) y la libertad de los hijos de Dios, en definitiva la vida

⁶⁵ Hay que destacar que el término latino “*libere*” traducido en castellano por “*libérrima*” se introduce como novedad en el texto *Recognitus* para subrayar así la absoluta libertad del amor de Dios y de Cristo hacia los hombres.

⁶⁶ Cf. MOURoux, “Sobre la dignidad”, 308. Este autor nos hace caer en la cuenta que el único término no escriturístico es el de “*mereció*”.

⁶⁷ Cf. GALOT, J., “Cristo revelador, fundador de la Iglesia y principio de vida”, en LATOURELLE, *Vaticano II*, 272.

según el Espíritu, es posible gracias a la liberación de la servidumbre de la corrupción del pecado (Rom 8,21). Pecado y muerte son vencidos por el Misterio Pascual y florece una nueva creación.

Desde esta doble clave de vida y libertad nuestro párrafo continuará explicando cómo es la relación personal de Cristo con cada uno de los hombres, sin dejar de lado la totalidad de la humanidad. El texto que se cita es el de Gal 2, 20 (“me amó y se entregó a sí mismo por mí”) indica la vida nueva que viven los que han conseguido la misericordia divina⁶⁸ y nos sitúa ante la dimensión universal de la salvación de Cristo. Todo hombre puede decir que es amado personalmente por Cristo porque se ha entregado a la muerte por él liberándole del pecado y ofreciendo una vida nueva.

El párrafo finaliza con la frase: “Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”. Esta frase se añadirá recogiendo la aportación del cardenal Silva Henríquez al Esquema de Zurich⁶⁹ y la de Meouchi en su intervención sobre el número 20 del Esquema de Ariccia⁷⁰, en el texto *Recognitus*⁷¹ con el fin de corregir un excesivo optimismo en este número añadiendo así el tema de la hamartología⁷². Así lo primero que se subraya es que la forma de actuar del Verbo, entregándose por amor, es un modelo para el hombre⁷³.

Pero la venida de Cristo no es sólo para darnos un ejemplo a seguir⁷⁴, no es sólo un modelo o una normativa ética. Cristo también abre, por medio de la Pasión, un camino nuevo para la humanidad, que debe ser

⁶⁸ Cf. FLICK - ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 445.

⁶⁹ “Divina enim revelatio non solum manifestat quid sit Deus sed etiam quid plene sit homo. *Mysterium Christi non est solum epiphania Dei, sed etiam, ut ita dicam, epiphania plenitudinis hominis.*”. AS III/5, 236.

⁷⁰ “Passio est conditio necessaria Regni Dei (...), ut dicit Irenaeus, humanitatis novae, novissimo Adam, mortis victor, divinisationis nostrae in sua resurrectione Auctor” (AS IV/II, 423).

⁷¹ “Haec additur ut videtur nimia insistencia in Christo victore quin sufficienter conspiciatur aspectus colluctionis et Passionis”, *Relatio ad num. 22*, en AS IV/6, 446.

⁷² HAYUMA-MARTIN, «*De Christo novo homine*», 58: “The conciliar document deals with the question of hamartology in a dynamic way, because sin is considered not only from the point of view of fallen humanity, but also in the light of the restoration brought about by the Christ-event”.

⁷³ En concreto nos recuerda lo expresado por el Esquema XVII que pone de modelo de actuación del hombre con los demás hombres la forma de actuar de Cristo con esta expresión: “...*quod per superbiam Adam perierat, per suam humilitatem Christus mirabilis restauravit...*”, *De praeentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*, en AS V/1, 597.

⁷⁴ En este sentido no hay que subestimar de ninguna manera a Cristo como norma de comportamiento, y para confirmarlo debemos tener en cuenta los textos que cita el concilio a pie de página: 1 Pe 2, 21; Mt 16, 24; Lc 14, 27.

escogido libremente por cada uno, y que da el sentido pleno a la existencia⁷⁵. No sólo la vida de Jesús, o sea el hecho de encarnarse y vivir como hombre en la historia, da un sentido nuevo a la vida del hombre, sino que también dos aspectos esenciales de la persona como son la muerte y el sufrimiento adquieren un nuevo sentido, lleno de esperanza, en la Pasión de Cristo⁷⁶.

V. GS 22d: EL HOMBRE CRISTIANO, CONFORMADO CON LA IMAGEN DEL HIJO

“El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8, 23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1, 14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8, 23). Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros (Rom 8, 11). Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección”.

A lo largo de este párrafo se exponen las consecuencias de lo dicho en los tres apartados anteriores para el hombre que cree en Cristo. Es por ello por lo que se introduce en este apartado al Espíritu Santo que capacita para cumplir “la nueva ley del amor”. Esta introducción de la pneumatología es consecuencia de la evolución acaecida desde el Esquema de Ariccia al texto de la actual constitución pastoral. En el Esquema de Ariccia el Espíritu Santo era el principal protagonista de la redención que requería la participación del hombre en el misterio pascual, a través de los sacramentos⁷⁷. Esta indicación desaparecerá posteriormente en el texto *Recognitus*, tal y como indica su *Relatio*, a expensas de la intervención del cardenal

⁷⁵ Cf. MOURoux, “Sobre la dignidad”, 309.

⁷⁶ Cf. LADARIA, “El hombre a la luz”, 709.

⁷⁷ “Virtute enim Spiritus Sancti, redemptionis mysterium perpetuo vivum et efficax per saecula manet, donec Dominus veniat. De cetero fides nos docet neminem impugnationem mali devincere neque ad vitam pervenire posse, nisi passionem, mortem et resurrectionem Iesu participare vit, videlicet mysterium paschale quod in baptisate et Eucharistia raepräsentatur”, *De Ecclesia in mundo huius temporis*, en AS IV/1, 449.

Silva Henríquez⁷⁸ con el fin de subrayar el cristocentrismo propio del número 22.

Por otro lado, el texto *denuo Recognitus* también cambiará el conocido como *Recognitus* que dice “... *Spiritum vivificantem (1 Cor 15, 45) accipit, quo capax...*” por “*primitias Spiritus (Rom 8, 23), accipit, quibus capax...*” Este cambio, debido al cambio del texto paulino que se cita, no es explicado expresamente por la *Relatio*. En concreto el motivo de que el cristiano reciba las “primicias del Espíritu” se debe a que ha sido conformado a imagen de Cristo. Así según Ladaria GS 22d debe analizarse en relación con GS 22b⁷⁹ y como consecuencia del mismo. Nos encontramos así con una concreción sobre el cristiano de lo dicho anteriormente sobre todo hombre. Esto se puede deducir de la afirmación de que el cristiano está “conformado con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos”. De este modo al hablar de las consecuencias prácticas para el cristiano se puede percibir un intento en este texto de unificar la cristología y la pneumatología con la antropología⁸⁰.

Quizás lo más novedoso sea lo que sigue, la afirmación de Cristo como “*primogénito*”. Una afirmación que se sustenta desde los textos que se citan a pie de página de Rom 8, 29 y Col 1, 18. El primero, unido a Rom. 8, 30, sería la síntesis de todo el capítulo octavo de la carta paulina dedicado a la vida en el Espíritu indicando que responde al plan de Dios el que todos los hombres sean como su Hijo. En concreto el texto afirma que fuimos predestinados a conformarnos con la imagen del Hijo, y si recordamos lo que significaba el término imagen en el ámbito judío, que “Dios predestina a los hombres a la reproducción-participación de lo que el Hijo es. (...) Quizás se pueda decir de esta manera: el Hijo «reproduce» al Padre y el hombre está destinado a reproducir al Hijo”⁸¹.

Por otro lado, el hecho de ser “predestinados” nos sitúa ante un plano escatológico de la realización de los hombres de la imagen de Cristo. Por un lado, Pablo desde su herencia judía sabe que los planes de Dios y su realización es lo mismo. Por otro lado, como veíamos lo que ha expresado en este versículo 29 el plan de Dios hacia los hombres aunque no se haya llevado a su plenitud se está realizando ya históricamente. Así la conforma-

⁷⁸ Cf. AS IV/6, 446.

⁷⁹ Cf. LADARIA, “El hombre a la luz”, 709.

⁸⁰ Cf. SILANES, N., “La pneumatología del Vaticano II”, en *Estudios trinitarios* 17 (1983) 367-382; y de manera más explícita sobre la constitución pastoral BOGÓNEZ, Fernando, “Aspectos pneumatológicos a destacar en la *Gaudium et spes*”, en *Surge* 56 (1998) 305-314.

⁸¹ PASTOR RAMOS, “Cristo”, 40.

ción con la imagen de Cristo ha sido llevada a cabo como predestinación desde la creación. La frase con la que termina el texto de Rom 8, 29 “para que Él sea el Primogénito” indica la comunión en la forma de ser existente entre el hombre y el Hijo, ya que Cristo y los hombres son de la misma raza. Sitúa así a Cristo en la cabeza de la humanidad y en este caso concreto especialmente de los miembros de la Iglesia. El texto de Col 1, 18: “Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo”. El himno cristiano citado por Pablo con el que comienza la carta a los Colosenses celebra el primado de Cristo en la primera creación y en la nueva⁸². En concreto el texto citado por el concilio subraya la primacía de Cristo en la nueva creación que nos recuerda también a la imagen paulina “cabeza-cuerpo” para expresar la relación entre Cristo y la Iglesia.

Tras lo anteriormente dicho GS 22d señala cuáles son las consecuencias del Misterio Pascual para el cristiano. En primer lugar, el hecho de que su relación con Dios se sitúa desde una situación nueva, desde Cristo al que se asemeja. En segundo lugar, que habiendo recibido el Espíritu su vivir concreto debe regirse en su relación con los demás desde el amor. Como no puede ser de otra manera, en este apartado profundamente trinitario se presenta también brevemente la escatología cristiana⁸³. De este modo, Cristo da respuesta al enigma de la muerte en general y de la de cada uno en particular, por la resurrección⁸⁴. El hombre vive en un tiempo escatológico inaugurado por la resurrección de Cristo, que es la “*primicia*”. Por medio del Espíritu el hombre vive en una tensión escatológica que implica la lucha hasta la muerte contra el mal; una vida temporal con la convicción de que el Espíritu habita en el corazón humano; y un caminar cotidiano hacia la configuración con Cristo resucitado⁸⁵. Una vida futura, una vida plena que es estar definitivamente con el Padre como hijo⁸⁶.

Otra consecuencia también práctica para el cristiano, es que se vive desde la convicción y esperanza de ser hijos, en una lucha constante con el mal. El apartado finaliza con una llamada al cristiano a una lucha cuyo resultado

⁸² Este tono litúrgico es importante. Recordemos cómo en el *Prefacio III del tiempo ordinario* podemos leer: “Por medio de tu amado Hijo, eres el Creador del género humano y también el autor bondadoso de la nueva creación”.

⁸³ Nos remitimos a lo expuesto en el capítulo séptimo de la *Lumen Gentium*.

⁸⁴ LUBAC, Henri de, *Ateísmo y sentido del hombre*, Madrid 1969, 66: “...en la muerte y en la resurrección de Cristo el creyente contempla la victoria del designio de Dios, que asume tras sí el destino de cada uno en el destino de todos”.

⁸⁵ Cf. MOURoux, “Sobre la dignidad”, 309.

⁸⁶ Cf. GALOT, “Cristo revelador”, 272.

victorioso es conocido. Una llamada a una lucha esperanzada porque el cristiano, asociado al misterio pascual, puede tener la certeza de la vida eterna. Nos encontramos así en GS 22 d con una proyección eclesiológica en la que prevalece la esperanza y el combate en la historia con vistas a la vida eterna.

VI. GS 22e: LA UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN DE CRISTO

“Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”.

El tema central de este apartado podría sintetizarse con el título que hemos indicado: la salvación de Cristo es universal. La consecuencia de la salvación de Cristo que se especificaba en GS 22c se caracteriza por su influencia sobre toda la humanidad. El punto de partida para esta afirmación lo encontramos en GS 22b donde podemos leer cómo el Hijo de Dios “..., por su encarnación, se identificó en cierto modo con todos los hombres”. En concreto, en este apartado nos encontramos con dos elementos que declaran la universalidad de la salvación. Por un lado, el hecho de que la voluntad salvífica del Padre por medio del Hijo es universal, y por otro “la vocación divina” de todo hombre por el hecho de serlo. Para ello se recurre al valor universal de la soteriología sostenido en los escritos paulinos. En este sentido tenemos que destacar el texto de Rom. 8, 32, que se cita a pie de página y que dice “El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por *todos nosotros*, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?”. En este versículo, tomado del contexto de Rom. 8, 31-39 en el que se expresa el amor de Dios hacia la humanidad, nos encontramos con que también la muerte de su Hijo es también por amor y un amor caracterizado por su universalidad.

La idea de la universalidad de la salvación no es nueva. Se recoge la doctrina patristica del “*logos spermatikos*”⁸⁷ y se ve confirmada al citar el número 16 de *Lumen gentium* que expone cómo el designio de la salvación abarca a todos los hombres. Así, tal y como indica Ratzinger, el concilio parece cambiar aquí su perspectiva sobre la salvación desde una clave ecle-

⁸⁷ Véase HAYUMA-MARTIN, «*De Christo novo homine*», 99-100.

siocéntrica a una clave cristocéntrica, de modo que habría que partir de GS 22 y no de LG 16 para poder expresar el contenido de la soteriología⁸⁸.

La afirmación de que “*Cristo murió por todos*”⁸⁹ y la cita de Rom 8, 32, nos sitúan dentro de una comprensión soteriológica universalista en su doble nivel de redención y filiación. Ese “*todos*”, son todos los “*hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible*”, una gracia que es la de Cristo, es decir, la “redención-filiación” divina propuesta a todos los hombres por, medio de la Iglesia. El que empuja a la Iglesia a esta misión sería protagonista e impulsor de la misma el Espíritu Santo.

La segunda afirmación, referida a ese carácter universalista de este párrafo, es que “*la vocación suprema del hombre (...)*” es “*la divina*”. Todo hombre por el hecho de serlo posee en sí mismo una vocación divina que es revelada plenamente en Cristo⁹⁰. El Hijo “...hace de todos los hombres, en potencia y desde la vocación, hijos de Dios”⁹¹. Nadie está excluido de esta llamada a participar plenamente en la filiación del Hijo, sin embargo el concilio no se mete en el cómo⁹². Sin embargo, sí aparece quien es el que es el que ofrece esta posibilidad universalmente, el Espíritu Santo⁹³.

De este modo, en GS 22e se ha recuperado una antigua tradición teológica que afirmaba la universalidad de la gracia⁹⁴ y se expone de manera im-

⁸⁸ RATZINGER, Joseph, “The Church and Man’s Calling”, en VORGRIMLER, H., *Commentary on the Documents of Vatican II*, V, New York 1989, 162.

⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., “Fe cristiana y espera temporal”, en AA.VV., *La Iglesia en el mundo actual*, Desclée de Brouwe, Bilbao 1968, 124: “Aquí es donde el concilio afirma con la mayor energía que el estado del hombre renovado según Cristo no es monopolio de los cristianos”.

⁹⁰ K. Wojtyła escribirá pocos años después del concilio, uniendo la pregunta qué es el hombre a su vocación: “La revelación del misterio del Padre y de su amor en Jesucristo revela el hombre al hombre, con la respuesta última a la pregunta de ¿qué es el hombre? No podemos separar esta respuesta del problema de su vocación; el hombre manifiesta lo que es aceptando su propia vocación y realizándola”, WOJTYLA, Karol, *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid 1982, 60. Por su parte L.F. Ladaria afirmará: “No podemos saber plenamente lo que es el hombre, lo que estamos llamados a ser nosotros, si no ponemos en Cristo nuestra mirada. La única vocación del hombre es la divina, porque desde siempre ha sido pensado para ser miembro del cuerpo de Cristo y para reproducir su imagen.”. LADARIA, “El hombre, imagen de Dios”, 397.

⁹¹ MOUROUX, “Sobre la dignidad”, 309.

⁹² L.F. Ladaria recuerda los problemas que en aquel tiempo no estaban resueltos del todo (relación naturaleza-gracia, los motivos de la encarnación), y que explican que el concilio no tomase una posición. Cf. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, 32-33.

⁹³ LADARIA, “El hombre a la luz”, 709: “Algo hubiera faltado en un texto de tan rica inspiración cristológica, si se hubiera olvidado al Espíritu que lleva a su consumación la obra del Hijo”.

⁹⁴ Para un mayor estudio del tema puede verse a GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 475-478.

plícita la misión eclesial de anunciar a todos los hombres el evangelio, en definitiva la necesidad de ayudar a descubrir a todo hombre su filiación divina.

VII. GS 22f: “HIJOS EN EL HIJO, CLAMAMOS EN EL ESPÍRITU: ABBA!”

“Este el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamamos en el Espíritu: Abba!, ¡Padre!”.

La conclusión de GS 22 es una síntesis de todo lo desarrollado anteriormente. Una conclusión cuyo culmen se alcanza con la aclamación *Abba! ¡Padre!* Los textos citados (Rom 8, 15; Gal 4, 16; Jn 1, 12; 3,1) son todos ellos referidos a ese designio del Padre que invita a todos los hombres a ser sus hijos por medio de Jesucristo y el aliento del Espíritu. Un texto que evoca un sentido litúrgico, confirmado en la cita que hace de la *Liturgia Pascual Bizantina*, nos ayuda a comprender su sentido conclusivo tanto de GS 22 como de todo el capítulo primero⁹⁵. GS 22 concebido como una especie de silogismo truncado llega a su conclusión en un ambiente litúrgico que no es otra que la afirmación de la fe cristiana (Cristo resucitó) y sus consecuencias, la filiación del hombre en el Hijo. Lo que algunos han calificado como como una brevísima “Teología de la filiación”⁹⁶ que culmina con la aclamación “Abba”. El papel redentor y salvífico del Hijo, que nos envía el Espíritu nos proporciona una vida nueva en la que podemos dirigirnos, en el Espíritu, al Padre como hijos, llamándole *Abba*, y participar, por tanto, de la relación de filiación de Cristo, con el Padre y en el Espíritu Santo. Este término “Abba” es muy importante ya que se nos ofrece en el texto conciliar como una invocación, es decir refiriéndose a la oración fundamental del cristiano. Además también refleja la intimidad de la relación existente entre Dios y el hombre debido a su filiación en Cristo introduciéndolo en el misterio de la Trinidad⁹⁷.

⁹⁵ *Sacrosanctum Concilium* 10: “...la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia”.

⁹⁶ BEGASSE DE DHAEM, “Christologie”, 7. Es todavía muy interesante para la reflexión teológica sobre la filiación del hombre en Cristo el estudio realizado por MERSCH, E., “Filius in Filio. I. Écriture, tradition. II. Théologie. III. Le surnaturel”, en *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938) 551-582. 681-702.809-830.

⁹⁷ “Es el misterio de Cristo el que finalmente revela el hombre al hombre. Su verdad es que él es hijo y está llamado a entrar en la vida trinitaria.” LATOURELLE, René, “*Gaudium et*

Encarnación, Misterio Pascual y sus consecuencias se recuerdan brevemente, y de modo sintético, cuya conclusión final es que por Cristo somos adoptados como hijos en el Hijo. Como dice L.F. Ladaria: “El hombre alcanza su plenitud cuando, en virtud de la acción del Espíritu, es hijo en el Hijo, participa de la relación irrepetible que Jesús tiene con el Padre”⁹⁸. En definitiva, el hombre que se siente llamado a participar de la comunión trinitaria⁹⁹, que es su vocación, encuentra en Cristo la luz que revela e ilumina el misterio de su ser.

BREVE CONCLUSIÓN

Tras el análisis de este párrafo 22 de la *Gaudium et spes* se nos abren multitud de puertas para la reflexión teológica. Quizás si tuviéramos que destacar algo sería llevar a cabo una forma de hacer teología a la que podemos calificar como “teología cristocéntrica” cuyo punto de partida, aunque sea diverso, tenga presente a Cristo como elemento aglutinador. Por otro lado, y en línea con lo anterior, la visión cristiana que la Iglesia debe ofrecer al hombre de hoy debe partir de una antropología teológica esencialmente cristocéntrica. No podemos dejar de lado que tal y como nos recuerda Juan Pablo II el magisterio conciliar “... es cristocéntrico en todos sus aspectos y, por eso, está profundamente enraizado en el Misterio trinitario”¹⁰⁰. Así el gran mensaje de la constitución pastoral, con sus limitaciones, es ofrecer en diálogo con el mundo a Cristo que en su muerte nos ha revelado definitivamente la naturaleza y el destino de la humanidad. Cristo ha restablecido la amistad del hombre con Dios, rota por el pecado, y nos ha esclarecido la vocación a la que hemos sido llamados: hijos en el Hijo.

Spes”, en LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino – PIÉ-NINOT, Salvador (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid 1992, 498.

⁹⁸ LADARIA, “El hombre a la luz”, 709.

⁹⁹ CONGAR, Y. M.-J., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 197: “...muchos de los documentos del Vaticano II fundamentan su doctrina en una visión trinitaria de la «economía» de la creación y de la gracia”.

¹⁰⁰ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janes, Barcelona 1994, 145.

Principios de Lutero

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA

RESUMEN: La figura de Martín Lutero condensa un antes y un después en la evolución del cristianismo. De humilde monje agustino a criterio de fe auténtica, al tiempo héroe y villano, santo y heresiarca. El terremoto que desencadenó ha ido más allá de su propia persona, señal de que llevaba tiempo larvándose. Algunos de sus postulados son imperecederos: salvación donada, fe confiada, Escritura sola. Otros, por el contrario, resultan letales: antihumanismo, predestinación, absolutismo. La dialéctica que le envuelve es nuestra misma condición.

PALABRAS CLAVE: Lutero, dialéctica, Reforma, logros, disfunciones, ecumenismo.

ABSTRACT: The figure of Martin Luther is a milestone in the evolution of Christianity. From being a humble Augustinian monk became a standard of authentic faith, at the same time hero and villain, saint and heresiarch. The earthquake that he triggered has gone beyond his own person, a sign that it had been a long time leavening. Some of its postulates are imperishable: granted salvation, trusting faith, Scripture alone. Others, on the other hand, are lethal: anti-humanism, predestination, absolutism. The dialectic that surrounds him is our very condition.

KEYWORDS: Luther, dialectic, Reform, achievements, failures, ecumenism.

I. EL PRINCIPIO DIALÉCTICO

Dialéctica es un concepto dialéctico. Ya, lo definido no debe entrar en la definición, pero en este caso no hay mejor modo de destacar su contenido. *Dialégein* significa en griego clásico ‘hablar’, de modo que *dialektós* se convierte en su adjetivación verbal, ‘lo hablado’, que además es

susceptible de sustantivación, o sea, ‘el habla’, de donde proviene nuestro término ‘dialeto’, por lo que *dialektikós* sería el adjetivo de habla o diálogo, esto es y terminando, ‘dialogal’.

La dialéctica se refiere primeramente al diálogo, a la comunicación de pareceres y experiencias. Filosóficamente iniciará su camino en los precisamente llamados *Diálogos* de Platón, el intercambio de ideas, la discusión real o imaginada, el pensamiento que procede mediante análisis y síntesis. Aristóteles, llevado del prurito de matar al padre, la entenderá como probabilística, la ciencia que parte de hipótesis en busca de confirmación. El estoicismo resumirá la complejidad creciente del concepto en el sentido de lógica o saber basado en la argumentación racional, que será la acepción más usada en la Antigüedad y en la Edad Media, con su culmen en la escolástica. Finalmente, Hegel querrá volver a los orígenes, incluso a antes de Platón, captando la dialéctica como el método reflexivo que transcurre como posición, refutación y conclusión, vislumbrando la paternidad de este estilo en Heráclito: dialéctica se referirá a la unión de contrarios, que es el significado favorito de la filosofía actual¹.

La dialéctica pues, en su última acepción, es un modo de interpretar el mundo y la historia, de entender que todo procede interconectadamente, sea con fluidez o en contraposición, que nada puede atinarse enteramente por sí solo sino sólo en relación. En suma, que nada hay absoluto, sino por el contrario todo es relativo. Y esto desde siempre, desde el principio de la filosofía, mucho antes de la teoría de la física de Einstein o del principio de indeterminación de la mecánica cuántica.

La realidad es una constante síntesis de opuestos, todo es permanencia en el cambio o viceversa, es obvio que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, nadie visita idéntico lugar al cabo de un tiempo, las cosas varían tanto objetiva como subjetivamente. Todo puede ser algo y lo contrario, en una flagrante refutación del principio de no contradicción. Un ladrillo es bueno y malo al mismo tiempo, según se mire, bueno por su estabilidad y malo por su inmovilidad; lo mismo que una bola, pero al revés, buena por su movilidad y mala por su inestabilidad.

Y como la realidad en sí es inaccesible –que resolviera Kant–, pues sólo la conocemos desde nuestra óptica, sólo podemos saber nuestra idea de ella, entonces no hay hechos, sólo interpretaciones –Nietzsche dixit–. Y como nuestras percepciones son contrarias desde nuestra variopinta subjetividad –¿Juan Pablo II fue admirable al seguir a pesar de su enfer-

¹ ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura económica, México 1974, 320-326.

medad o temerario por mantenerse en su puesto sin poder ejercer? ¿Benedicto XVI fue valiente al dimitir o cobarde por bajarse de la cruz?–, y además mudables en cada evolución individual –no se piensa igual de joven que de viejo, o incluso en lunes que en sábado–, el resultado es que la dialéctica se agranda. Todo es terriblemente contradictorio, relativo, inseguro...

El principio de no contradicción, que nada puede ser una cosa y la contraria al mismo tiempo, es una piedra fundacional de la filosofía; se asienta en la razón y los sentidos, nuestras fuentes de conocimiento, y es evidente en asuntos físicos o nimios, no es igual ser golpeado que no ser golpeado. Pero no puede extrapolarse simplemente a cuestiones metafísicas o morales. Convertir una noción lógica y sencilla, la no contradicción, en un axioma fijo y universal, extensible a cualquier ámbito y circunstancia, ha sido una equivocación dramática. El maniqueísmo es un error perezoso, lo simplifica todo como claro u oscuro, bueno o malo, listo o tonto, evitando la complejidad de cada color, cada situación, cada personalidad. Conlleva el totalitarismo moral, la delimitación evidente de bondad y perversión, dignidad de vida y merecimiento de muerte. Genera intolerancia hacia el mal identificado, y de ahí incita al fanatismo y, si tiene el poder, a la guerra.

La dialéctica es carencia de fundamentalismos, promoción de la flexibilidad. Esto no significa que todo vale, que da igual arriba o abajo, que es lo mismo a cuestas que al hombro. Un principio cuasi absoluto es el valor de cada persona, de toda persona. Inviolable, incondicional, universal. La regla de oro, ‘no hagas lo que no quieras que te hagan’, se sabe desde siempre, por todos y en todas partes². De la conexión con ese principio derivan en importancia los demás, no matar, no robar, no infamar, no engañar...

¿Sirve todo esto como introducción a Lutero? Sí, sin duda (incluso no, en absoluto). A él le encantaba el estilo paradójico y lo utilizó profusamente en sus obras, una dialéctica visceral, para nada literaria o estética, desde la teología de la cruz, el saber del no saber, al diagnóstico del hombre como al tiempo justo y pecador, pasando por el Dios escondido e inaccesible, revelado y abajado en Cristo³. Lutero es asimismo el mejor espejo de nuestra condición dialéctica, contradictoria, capaz de aunar lo

² Así definió Vicente de Lerins la certeza (*Conmonitorio* 2,5). La regla de oro aparece en Confucio (*Analectas* 15,24), en la Biblia (Tb 4,15; Rm 13,9), en la filosofía clásica (MARCO AURELIO, *Meditaciones* 7,22).

³ *La libertad del cristiano* empieza: “El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido”.

mejor y lo peor en cada persona y ello casi al mismo tiempo. Su carácter resulta amable y aborrecible, capaz de páginas místicas y zafios improprios, “un hombre entre Dios y el diablo”⁴.

¿Podemos juzgar entonces a Lutero? Por supuesto, el hombre es un ser racional y moral, todo lo somete a juicio epistemológico y axiológico, cómo son las cosas, cómo debemos comportarnos. Tal es el fundamento de nuestro progreso material, social y personal. Pero deberemos ser cautos en las conclusiones, evitar el dogmatismo, la realidad es inalcanzable, el hombre es misterio... Lo más seguro es que quién sabe.

II. TODO ESTÁ EN LOS PRINCIPIOS

Martín Lutero nació en 1483 en Eisleben, pequeña localidad en torno a 3.000 habitantes, aunque al cabo de un año sus padres se trasladaron a la vecina Mansfeld, mismamente otra modesta villa de unos 2.000, lugares ambos perdidos entre Sajonia y Turingia, regiones situadas en el centro del Sacro Imperio Romano Germánico, una especie de confederación de principados y ciudades que abarcaba desde los Países Bajos y el noreste de Francia hasta Polonia y el norte de Italia. El emperador era la autoridad más o menos simbólica que unificaba dichos territorios y poblaciones, en realidad comandados por señores zonales y magistrados urbanos. Entre los primeros había siete nobles que eran príncipes electores del emperador, los cardenales civiles del Sacro Imperio.

Su familia era de origen campesino y pobre, gente simple y dura, curtida por el trabajo inclemente de la tierra y la desesperanza de la escasez sin horizonte. Sin primogenitura ni derecho de herencia, el padre se buscó la vida en las minas, y su carácter tenaz y metódico le granjeó ir medrando de peón a contratista en una empresa extractora de cobre. La madre bastante tenía con atender a la prole de nueve hermanos. Ambos progenitores les educarían con mano de hierro, un retrato de Cranach el Viejo, pin-

⁴ Para la figura de Lutero las obras más redondas en castellano serían OBERMAN, Heiko A., *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza Editorial, Madrid 1992; ISERLOH, Erwin, “La reforma protestante”, en JEDIN, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia*, V, Herder, Barcelona 1972, 19-588. Resulta un poco edulcorada ATKINSON, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza Editorial, Madrid 1971. Por su parte, EGIDO, Teófanos, *Lutero, obras*, Sígueme, Salamanca 1977, 11-61, presenta una excelente *Introducción* a su persona. Finalmente, las más actuales son KASPER, Walter, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Sal Terrae, Maliaño 2016; LAZCANO, Rafael, *Lutero. Una vida delante de Dios*, San Pablo, Madrid 2017; KAUFMANN, Thomas, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Trotta, Madrid 2017.

tor de la corte sajona y amigo de Lutero, les refleja con cara de malas pulgas, así que la casa no parece haber sido la alegría de la huerta. “Mis padres me mantuvieron en el orden más riguroso hasta la intimidación”⁵.

Comenzó con 5 años el aprendizaje primario en Mansfeld, leer y escribir, latín y canto litúrgico, con el eficaz método de la letra con sangre entra, hasta hace no mucho prácticamente universal. El progreso económico familiar y sus capacidades intelectuales animaron a su padre a enviarle con 14 años a Magdeburgo, capital sajona, 60 km al norte de su casa, a un albergue y escuela de los Hermanos de la Vida Común, asociación semimonástica de vida comunitaria sin votos, que aunaba laicos y clérigos, practicante de la austeridad y el celibato, dedicada principalmente a la transcripción y edición de manuscritos, a la enseñanza y al cuidado de enfermos. Pero después de un año, el ahorro familiar impondrá proseguir la secundaria en la escuela parroquial de Eisenach, pequeña ciudad ahora unos 100 km al sur, alojado en casa de unos parientes. Seguramente, dados sus mentores, en esta etapa fue dulcificándose el estilo de enseñanza, aunque hasta cierto punto, no vayamos a exagerar.

Dureza, exigencia, disciplina, independencia, la personalidad de Martín se iría fraguando con solidez de hierro. En 1501, a punto de cumplir 18 años, las halagüeñas perspectivas que su familia deposita en él le llevan a los estudios superiores en Erfurt, capital de Turingia, relativamente próxima a su anterior morada. La carrera universitaria de la época comenzaba obligadamente con Artes, conglomerado que englobaba un año y pico de letras (*trivium*: gramática, dialéctica, retórica) desembocando en *baccalaureus artium*, bachiller en Artes, más año y poco de ciencias (*quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía, música) añadidas a otro año y algo de filosofía (lógica, metafísica y ética) que otorgaban el título de *magister artium* o licenciado en Artes. En fin, eran estudios –más tarde encuadrados autónomamente como Facultad de Filosofía– considerados propedéuticos, que servían de acceso a las Facultades universitarias de entonces: Teología, Derecho y Medicina.

Iniciados los estudios de Derecho en 1505, coaccionado por los sueños de su padre de tener a su hijo mayor bien situado en los engranajes de la administración imperial, ni siquiera habían pasado dos meses cuando el 17 de julio decide meterse en un convento. ¿Qué? ¿Cómo? ¿Cuándo? ¡Ah! La estupefacción de sus conocidos fue soberana, tanta como la que nos pueda causar ahora. Su padre le llenó de denuestos, sus amigos le desaconsejaron el paso y todos nos preguntamos qué pasó.

⁵ WATr 3,3566A.

La idea más extendida menciona que se vio envuelto en una tormenta temible. Sin refugio en medio de un descampado, nubarrones torvos que ennegrecían el crepúsculo, chaparrón repentino que helaba los tuétanos, un relámpago atronador que le estalló encima chamuscando la fronda circundante... Con el corazón acelerado, la angustia ahogando la respiración, tiritando de pánico y frío, se le ocurrió lo que a cualquiera bajo presión aguda de muerte: ‘Dios mío, sácame de esta y te prometo...’ Otras teorías hablan de un amigo periculado en parecidas circunstancias por un rayo, otras de la muerte de dos de sus hermanos por la peste, otras del asesinato truculento de un allegado, casi todas incluyen su obsesión por asegurarse la redención eterna... En fin, por opinar que no quede⁶.

Sucede con todas las conversiones repentinas, nos arrojan al misterio del ser humano, nos hunden en la oscuridad. Pablo cuenta de sí que “un hombre, en cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe, fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables” (2Cor 12,3s). San Agustín explica que una voz infantil canturreando “toma y lee, toma y lee” le impulsó a abrir la Biblia encontrando la llamada del apóstol: “revestíos de nuestro Señor Jesucristo, no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo”⁷. Francisco de Asís volvió antes de tiempo de una campaña bélica con el carácter transformado, de vividor y manirroto mudó abruptamente a concentrado y pobre⁸. En general, tales *repentes* parecen indicar la gota que colma el vaso y precipita el desborde, revelan un interior predispuesto, un cúmulo de propensiones opacas que sólo necesitan cierta sacudida para aflorar.

Lutero escribe mucho de la malvada naturaleza humana, o inane como una marioneta o repelente como un zurullo o las dos cosas a la vez. No es fácil de imaginar este tiempo anterior al nuestro, pretecnológico y de primitivismo médico, de elevada mortalidad infantil y difícil supervivencia ante el acoso de enfermedades sin cura, guerras sin cuento e injusticias sin nombre. El diablo acechaba por todas partes, la vida era una hiriente inseguridad y el más allá ulceraba como una continua pesadilla. Por si fuera poco, la severa formación del joven Martín había pendulado entre las amenazas del castigo y el dolor de su ejecución, tan pronto le tonificaban las promesas religiosas como le apretaba la presencia de la condenación. Qué más normal entonces que ingresar en un convento, la

⁶ DOLAN, John Patrick, “Luther, Martin”, en *New Catholic Encyclopedia*, VIII, Washington 1967, 1086. Lutero recuerda dos: huir de la asfixiante atmósfera familiar (WATr 3,3566B) y la conmoción ante una tormenta (WATr 4,4707).

⁷ *Confesiones* 8,28.

⁸ CELANO, Tomás de, *Vida de san Francisco* II, 6-7.

morada de los esforzados por Dios solo, los renegados de la aguda permanencia material.

Lutero ingresó con 22 años en el convento agustiniano de Erfurt. El porqué de elegir a los agustinos no fue casual, como ser los primeros por orden alfabético, estribaba en la fama de observancia de la casa, justamente lo que exigía la brusquedad de su determinación. Después de un año de noviciado, ritmado por la lectura y meditación de la Escritura, el rezo coral de los salmos, la dirección espiritual y las prácticas ascéticas, tendrá lugar la profesión de votos religiosos, y medio año más tarde la ordenación sacerdotal. Sorprende la rapidez de opciones decisivas respecto a lo que acostumbramos hoy. ¿Habremos mejorado (en seguridad de elección) o empeorado (retrasando la madurez)? Parafraseando al último Nobel de literatura (Bob Dylan), la respuesta está en la dialéctica.

Las aptitudes del joven religioso llevaron a sus superiores a destinarlo al estudio de teología para ser profesor. Los tres años de carrera, más o menos año y medio para bachiller y otro tanto para *magister*, los debió compaginar dando clase de Artes y luego de ética, y además alternándolo casi anualmente entre Erfurt y Wittenberg, donde los agustinos tenían también un convento, unos 150 km al noreste de la primera. La segunda era una ciudad pequeña, pero ganará mucha importancia al fijar allí su residencia el príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio, que en 1502 había fundado la universidad y encargado algunas cátedras filosóficas y teológicas a los agustinos.

En sus primeros apuntes y lecciones ya lanza acervas pullas a la filosofía, en particular a Aristóteles. Le parece pretenciosa, no tanto en su intento de comprender lo mundano, que es su derecho, sino en su arrogante intención de abarcar el misterio divino. ¿Pero quiénes se habrán creído? A todos hay que restregarles la Escritura, la única expresión de la majestad de Dios. “Ningún estudio me gustaba tanto como el de la Escritura. La *Física* [de Aristóteles] la leí con gran repugnancia, pero el corazón me abrasaba cuando podía volver a la Biblia”⁹. Realmente, y humanamente hablando, si quitamos la dulzura y sencillez de los sinópticos o la energía visionaria de las cartas protopaulinas no parece tan preferible la Escritura a la filosofía aristotélica, pero tal siente el carácter espiritualista y desaforado de Lutero. El axioma de *sola Scriptura* asoma ya perfilado con seca nitidez.

Entretanto, en los bordes de 1510 y 1511, acompañó a la curia general de la Orden a otro fraile en cuanto delegados para tratar asuntos internos

⁹ WATr 1,116.

de los agustinos sajones: los conventos de la corriente de estricta observancia, la de Lutero, no querían la unión jurídica con los de la antigua observancia, pues ello les frenaría en su impulso ascético. Las reclamaciones de los *observantes* ante la curia no cuajaron, acabaron absorbidos por los *conventuales*. Pero a lo nuestro: ¿incubó algún germen de rebelión durante el mes que vivirá en Roma que crecerá violentamente hasta tacharla de archienemiga? No lo parece, todo le quedó como un vago recuerdo de sus tiempos supersticiosos. Pero ¿quién puede rastrear las semillas del diablo?

Tras el regreso, Lutero será designado para la cátedra de Escritura de Wittenberg, una vez logrado allí mediante estudio personal durante el consabido año y pico el título de doctor en teología, en 1512. Nuestro joven profesor comenzó a dictar sus clases en 1513. Versaban sobre comentarios bíblicos, los dos primeros años a los Salmos y los tres cursos siguientes a diversas cartas de san Pablo, inicialmente a la Carta a los Romanos luego a los Gálatas y finalmente a los Hebreos. Y entonces empezaron a reventar las costuras del mundo.

III. EL PRINCIPIO DE LOS PRINCIPIOS

El comentario de Lutero a la carta a los Romanos resulta apoteósico, uno de esos raros momentos ideológicos que van a marcar la historia. Dicha carta, según él, “es la parte principal del Nuevo Testamento y el evangelio más puro”¹⁰. Pues bien, el núcleo de su entera teología se nos manifiesta ya aquí en todo su esplendor, luminoso como una mañana de primavera, desafiante en su novedosa explicitud.

Como toda moneda, como toda dialéctica, como la vida misma, este núcleo presenta dos polos opuestos e inseparables. De un lado estalla la justificación, la salvación única y unilateral de Dios. Y en su reverso tortura la perversidad humana, invencible como la muerte. Ambas nociones serán enfatizadas al máximo por la subjetividad de Lutero, un pesimismo demoledor. Este triple eje encaja tan precisamente como un triángulo equilátero, no pueden ajustarse dos planos sin el otro. Ni siquiera llega a intuirse qué va antes o después, si la “justificación del impío” (Rm 4,5), si la podredumbre del justo, si la llamada “experiencia de la torre”.

¹⁰ *Comentario a la Carta a los Romanos*, prefacio (de 1522).

1. Justificación y pecado

Desde las primeras líneas realza que Dios no nos puede salvar por nuestros méritos, “por nuestra justicia”, dada la postración humana, sino al contrario “por una justicia extrínseca”, que proviene de fuera del hombre, que es la justicia de Dios¹¹. Leyendo a san Pablo, y la interpretación que hace de él san Agustín, a partir de la lectura de los Salmos, en una carambola a cuatro bandas, Lutero captó algo definitivo: que la justicia de Dios no resalta la justicia que Dios tiene, lo que es obvio –como el Everest es altísimo–, sino la justicia que Dios irradia –como el Everest expresa majestad y belleza–.

“Por justicia de Dios debe entenderse no aquélla por virtud de la cual Él es justo en sí mismo, sino la justicia por la cual nosotros somos hechos justos por Dios, lo que ocurre por medio de la fe en el evangelio. Por eso san Agustín escribe en el capítulo 11 [18] de su obra *El Espíritu y la letra*: «Se la llama justicia de Dios porque al impartirla Dios hace justos a los hombres, así como la salvación del Señor (de la que habla el Salmo [3,8]) es el acto salvador mediante el cual Dios hace salvos a los hombres»¹².

Así pues, la justificación significa que Dios es salvación, de un modo tan denso, en una perspectiva tan profunda, que nada puede mellar su alcance, ni siquiera la maldad humana, por grande que ésta sea, no supondrá más que una ínfima mota en el espacio infinito. Al hombre no se le pide lo que no puede dar, no se le exigen méritos, buenas obras, predisposición de bondad. Solo se le requiere reconocimiento del ser de Dios, aceptación de su gracia benéfica, confianza en su energía salvadora, en una palabra, fe. Es una fe de abandono en Dios, una entrega confiada a su misericordia, un descanso en su benevolencia todopoderosa. “Todos nacemos en iniquidad, en injusticia, y en ella morimos. Lo que nos hace justos es sólo la imputación de Dios, que se apiada de nosotros, y la fe en su palabra. (...) Dentro de nosotros mismos somos pecadores, y no obstante somos justos por la fe, por la cual Dios nos considera tales, porque damos crédito a la promesa que Dios nos hizo de liberarnos”¹³.

Es igualmente una fe en Jesucristo, una fe lograda únicamente a través de él, que nos redime de nuestra incapacidad para el bien, que compensa por su entrega en la cruz nuestro demérito, “él hizo de su justicia mi justicia y de mi pecado su pecado”. La cristología de Lutero se condensa radicalmente como soteriología, no se interesa por cuestiones téc-

¹¹ *Comentario a la Carta a los Romanos* 1,1.

¹² *Ibid.*, 1,17.

¹³ *Ibid.*, 4,7.

nicas de persona y naturalezas, sino únicamente por la intermediación salvífica de Cristo, que es redención y revelación. “La Escritura entera, si la miramos por dentro, habla por doquier de Cristo y de Cristo solo”¹⁴.

La enseñanza eclesial sobre el pecado original que afecta a todo hombre y la experiencia personal de incapacidad moral e inutilidad ascética convencieron totalmente a Lutero de que la condición humana conlleva una “naturaleza corrupta”¹⁵, podrida como un pie gangrenado ¿Cómo va así a merecer nada, más que la condenación?

Adelantándose a la moral de nuestros tiempos, aunque desde su reverso, Lutero no encuadra el pecado en el marco de los actos sino en el de las actitudes. Entiende la maldad humana como algo inherente, congénito, independiente del pecado actual o concreto, y más bien derivado del pecado original o esencial. Esto es, no somos pecadores porque pecamos sino que pecamos porque somos pecadores. “Pecado es lo que tenemos dentro de nosotros cual raíz de todos los males, o sea, el deseo dirigido hacia lo malo. (...) Es un pecado heredado o básico, el deseo pecaminoso, la enfermedad de nuestra naturaleza”¹⁶.

Aristóteles es de la opinión opuesta: somos valientes porque actuamos con valor, somos justos si practicamos la justicia, somos malvados si nos comportamos maliciosamente. Podemos imaginarnos a Lutero disfrutando al enseñar llevándole la contraria: “No nos convertimos en justos por obrar rectamente, sino que obramos rectamente por ser justos, (...) lo que justifica es la gracia sola”¹⁷.

El pecado original lo concreta, siguiendo a san Pablo, como la incredulidad, pues si el justo lo es sólo por la fe, el pecador lo será consecuentemente por la ausencia de fe, “la esencia de todo pecado”¹⁸. Lo denomina también de otros modos: el orgullo, el egoísmo, la encorvadura en sí mismo... En el fondo, la autosuficiencia, fiarnos de nuestra capacidad moral cuando somos pura degradación. Y como buen lector de san Agustín, demostrará la presencia universal de este “pecado radical”, en la concupiscencia, “inclinación a lo malo y aversión a lo bueno”, los deseos egoístas que anidan en el corazón de todo hombre, que siempre debelán la razón y aniquilan el menor atisbo de bondad. “San Agustín dijo con meridiana claridad que «el pecado, la concupiscencia, es perdonado en el bautismo, no

¹⁴ *Ibid.*, 2,15; 10,6.

¹⁵ *Ibid.*, 8,7. Asimismo, “naturaleza viciada” (13,10), “naturaleza perversa” (*Ibid.*, prefacio).

¹⁶ *Ibid.*, 4,7. También, “la enfermedad mortal de nuestra voluntad” (3,10).

¹⁷ *Ibid.*, 3,20. Para Aristóteles, ver *Ética a Nicómaco* 1103a.

¹⁸ *Comentario a la Carta a los Romanos* 1,29.

porque haya dejado de existir, sino porque ya no le es imputado al hombre como pecado» [*El matrimonio y la concupiscencia* 1,25,28]”¹⁹.

Es una concepción intensamente amarga de la naturaleza humana, totalmente corrompida, negada para hacer nada bueno, enteramente empecatada. Incapaz de sacramentos, que dirían en el pueblo. Sólo le cabe esperar la misericordia de Dios, la justificación, la no imputación de su pecado, una justicia externa, extraña, que en nada cambia la condición miserable del hombre. La salvación solo es posible por la voluntad favorable de Dios, gracias a los méritos de Cristo, en la que sólo nos cabe confiar. “Por medio de la fe Dios justifica, es decir, considera justos a los hombres. De ahí que esta justicia se llame justicia de la fe y justicia de Dios”²⁰.

2. La experiencia de la torre

La idea central del protestantismo, la justificación por la fe, la sintió Lutero como una revelación, como un resplandor en la noche. La negrura en que vivía su alma, según relata, hizo que esa iluminación contrastase cegadoramente. A partir de entonces vivirá deslumbrado por ese haz fascinante. Todo en derredor será bañado por ese brillo intenso, aunque al mirarlo de frente la visión quedará inutilizada.

Narra que de siempre se sentía avasallado por la “justicia de Dios” que leía en la Biblia. Siguiendo a los escolásticos la entendía como “justicia activa” (punitiva) de Dios, con la que ajusta cuentas a los pecadores. Dada su aguda conciencia de indignidad, su hipersensibilidad culpable, la expresión le laceraba como una amenaza sofocante, un vaticinio condenatorio del que no había posibilidad de escape. Era una sentencia terrible, angustiada, inexorable... y entonces vio la luz.

Preparando sus lecciones universitarias en la torre del convento de Wittenberg, en una sala con chimenea que servía de biblioteca, donde solía concentrarse para su trabajo, estaba dando vueltas al tema cuando le asaltó la conexión entre la “justicia salvadora” de Dios (Sal 71,2) y “el justo vivirá por la fe” (Rm 1,17), deduciendo que una justicia que vivifica está clamando que la justicia de Dios es redentora; y si únicamente se obtiene por la fe, indica que es un regalo divino que sólo podemos acoger agradecidos, que de ningún modo acreemos. Entonces “me sentí como si

¹⁹ *Ibid.*, 4,7.

²⁰ *Ibid.*, 3,7.

hubiera vuelto a nacer y hubiera entrado por las puertas abiertas del paraíso”²¹. Desde luego, y quién no.

Cuenta que poco antes de su descubrimiento gozoso de la “justicia pasiva” (radiante) de Dios, aconteció algo inesperado que le empujó hacia esa dirección. Fue algo tremendo, “que revolucionó el cielo e incendió el mundo”²², que cambió el tiempo para siempre. Fue la cuestión de las indulgencias.

En los delitos y pecados el derecho romano y canónico distingue entre “culpa” moral, el dolor interior por la falta cometida, la convicción íntima de deber cambiar; y “pena” material, la reparación del daño infligido, el escarmiento para no reincidir. Ambos aspectos son inclusivos: no se da uno sin el otro, sin voluntad de reparación no existe pesar auténtico y viceversa. Pero no son simultáneos: la culpa se borra inmediatamente por el arrepentimiento sincero y la aceptación de Dios; la pena para resarcir el mal causado, en cambio, requiere tiempo –en un homicidio es imposible–, precisa compensaciones existenciales, privaciones en favor de la víctima, sacrificios meritorios de perdón.

Olvidemos la culpa, *de internis non iudicat ecclesia*. Las indulgencias consistían en la remisión de la pena temporal del pecado. Podían ser personales, sustituyendo ayunos, abstinencias o peregrinaciones debidos; o por los difuntos, satisfaciendo sus penas pendientes al haber muerto antes de cumplirlas. Y aquí viene la clave: se ganaban a través de donativos de dinero para construir iglesias o para limosna que ayudara a los pobres. En principio la idea parecía irreprochable: convertir acciones punitivas en constructivas... pero al andar de por medio la pasta, ya se sabe, “no podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24).

Desde el segundo milenio, con ocasión de alguna empresa importante, los papas solían proclamar la concesión de indulgencia para los *contribuyentes* con dicha empresa o buena acción. Elegían obispos como comisarios zonales y éstos nombraban predicadores. Pues bien, en 1517 tocó predicar indulgencias en la región de Lutero para la construcción de la basílica de san Pedro en Roma. El 31 de octubre el fraile agustino escribió indignado a sus superiores episcopales, el obispo de Brandeburgo y el arzobispo de Maguncia, criticando los abusos derivados y adjuntando tesis contrarias, y como éstos tiraran su carta a la papelera, dirigió entonces las 95 tesis a profesores universitarios para suscitar una discusión teo-

²¹ LUTERO, *Prólogo a ‘Obras completas’*.

²² *Ibid.*

lógica²³. Ellos las fueron reproduciendo y repartiendo impresas... Incluso Lutero se sorprendió de la rápida difusión que alcanzaron.

Esto quiere decir que había una fuerte prevención soterrada contra ellas²⁴, aunque paradójicamente estaban muy solicitadas. Nada extraño, hoy recelamos de tantos santuarios de peregrinación de María o grandes santos... al tiempo que son visitados profusamente, de modo personal u organizado por viajes parroquiales o grupales. Las críticas que hacemos son las mismas: son una fuente de dinero que desvirtúa su espiritualidad, el negocio de aprovechar deseos y supersticiones religiosas, la eterna reiteración de la cueva de ladrones del templo de Jerusalén (Mc 11,17).

Las famosas 95 tesis abundan en dos críticas centrales a las indulgencias. Primeramente, no se puede comerciar con la gracia de Dios, es un pecado de simonía que elimina de raíz su eficacia espiritual. “Si el papa fuese consciente de las exacciones cometidas por los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de san Pedro se convirtiera en cenizas antes que edificarla a costa de la piel, carne y huesos de sus ovejas” (tesis 50). Y en segundo lugar, la penitencia por los pecados es buena, debemos deseársela, ayuda a la conversión y a la purificación interior. Suplirla con las indulgencias nos hace cómodos, induce a la pereza religiosa. “Por las obras de caridad ésta crece y el hombre se hace mejor, mientras que por las indulgencias no se hace mejor, tan sólo se libra mejor de las penas” (tesis 44). Otras tesis son simplemente sarcásticas: “La cizaña de conmutar la pena canónica por la pena del purgatorio debió sembrarse mientras los obispos estaban durmiendo” (tesis 11).

IV. EL PRINCIPIO DEL REVÉS

La amplísima expansión de las 95 tesis, la subsiguiente confrontación con la jerarquía y las instituciones –interrogatorio del cardenal Cayetano en Augsburgo (1518), *Disputa de Heidelberg* o explicación personal ante el capítulo provincial de los agustinos (1518), *Disputa de Leipzig* o careo universitario con otro profesor (1519)–, llevaron a Lutero a una fama y una tensión agudas. Eso hará que su hallazgo de la justificación de Dios por la sola fe quede ligado a toda esta barahúnda. Pensará que su esfuer-

²³ Entonces no serían clavadas en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg, pues no buscaban ninguna polémica popular. Del hecho empezó a hablar Melancton tras la muerte de Lutero (ISERLOH, “La reforma protestante”, 101).

²⁴ “El aliento popular me sostenía, porque todos aborrecían los manejos y tretas romanos que atribulaban y agobiaban al mundo entero” (*Prólogo a ‘Obras completas’*).

zo por desenmascarar el fraude de las indulgencias, que no se puede merecer y menos comprar la salvación, le condujo a la gran iluminación de su vida: la salvación como don unilateral de Dios. Pero aquí la memoria está traicionando a Lutero. Como en las películas de intriga, parecería un pequeño detalle, pero resulta decisivo.

Cuando un año antes de su muerte, en 1545, con ocasión de la edición de sus *Obras completas*, el primer tomo dedicado a sus escritos en latín, repase en el *Prólogo* cómo empezó todo, situará los hechos en 1519. En medio de las presiones a que se veía sometido entre torvos legados papales, intereses autonomistas alemanes y la reafirmación de su conciencia, debía recentrarse en la preparación de sus clases, estrujándose el cerebro de nuevo sobre el significado de la “justicia de Dios”. Y en esa tesitura le sobrevendría la solución: la justicia de Dios no puede ser un ultimátum del que hay que huir como sea, por ejemplo con indulgencias, sino un regalo de la misericordia divina, que no pide méritos ni dinero, sino sólo nuestro abandono confiado, pues “el justo vivirá de la fe”. La plenitud y el gozo que le produjo tal descubrimiento, sigue diciendo, se vería reforzado con la lectura de *El Espíritu y la letra* de san Agustín, que confirmaba su interpretación.

Según esto, el fundamento religioso del protestantismo, la justificación por la fe, brotó como consecuencia de la confrontación con el magisterio eclesiástico, acicateado Lutero por interpretaciones sacrílegas de la salvación, braceando en el centro mismo de la tempestad. Es decir, la doctrina de la justificación sería neta teología protestante, vuelta a los orígenes del cristianismo, a los Salmos, a Pablo, a los Padres. Pues bien, sucede que hay un error de cálculo: la fecha del descubrimiento está equivocada, lo que pone del revés el principio de los principios luteranos.

Retomando el *Comentario a la Carta a los Romanos* destella lustrosamente que todo está ya ahí, no latente sino desplegado como un ejército en posición de ataque: la justificación externa del impío por la sola fe, la naturaleza humana corrupta e incapaz de redención, la sola gracia salvífica en atención a los méritos de Cristo, el ser al tiempo justo y pecador del creyente, la certeza de la salvación como parte intrínseca de la fe, la filosofía rancia y odiosa... Asimismo, se deslizan acervas críticas al papa y la jerarquía de su tiempo, al clero y los monjes, a los poderes civiles, a los excesos litúrgicos de ayunos, paramentos y santorales²⁵. En fin, el entero *Comentario* devuelve estupefacto la mirada a los lectores por lo que se ha hecho de él, ignorando su datación y sus consecuencias.

²⁵ *Comentario a la Carta a los Romanos* 12,2; 13,1; 14,1.

Dicha obra fue dictada en el curso de 1515-1516, en la época católica de Lutero. Se podría decir sin ningún ánimo de burla que es más católica que el Papa. Nadie la refutó, a nadie escandalizó, la universidad de Wittenberg no se derrumbó al oír las lecciones. Está bien que fuera una universidad insignificante, perdida “en el extremo del mundo civilizado”²⁶, que allí no podía resonar nada ni chillando herejías... Bien, vale, parece que sí encontró eco. Pero fue años después de escribirse el *Comentario*.

Así es, la doctrina fundamental protestante es católica. Vaya ironía. La ruptura entre Iglesias cristianas se debió a conflictos de autoridad entre conciencia y jerarquía, a ambiciones de emancipación política de príncipes y Estados, a reorientaciones económicas de los donativos de los fieles y patrimonios diocesanos y monásticos... Pero no a la dogmática medular, sus divergencias bien pueden caber en el pluralismo teológico. Hoy se afirma una “comprensión común de la justificación, (...) y las diferentes explicaciones que aún subsisten no dan ya motivo para condenas doctrinales”. “Resultan aceptables las diferencias de lenguaje, explicación teológica y matices que aún permanecen”²⁷. Lástima que nos hayamos dado cuenta tan tarde.

Avanzada la polémica, el año 1520 marca el punto sin retorno de la rebelión en ciernes. Fracados los tanteos previos –entrevistas, cartas, *disputas*– para reconducir la confrontación, dicho año Lutero escribió, en rápida sucesión, cuatro obras fundamentales llamadas “escritos de reforma”. *Sobre el papado de Roma*, ensalza la Iglesia espiritual, invisible y auténtica, frente a la institucional, siempre dudosa y mejorable. *A la nobleza cristiana de la nación alemana* rechaza la autoridad de la jerarquía eclesiástica sobre el poder civil, en virtud del sacerdocio universal cristiano; y sobre la conciencia, dada la interpretación individual de la Escritura. *La cautividad babilónica de la Iglesia* denuncia la sujeción de la comunidad creyente a Roma, proponiendo como liberación la supresión de los sacramentos no contrastados en la Escritura, por tanto, exceptuados el bautismo y la cena (bajo las dos especies). Finalmente, *La libertad del cristiano* es una meditación, extrañamente calmada, sobre la liberación espiritual que concede la fe, en contraste con la esclavitud que comporta la naturaleza.

Con toda su carga disruptiva, tales obras no presentarían sin embargo mayores variaciones dogmáticas, básicamente han sido asumidas por el concilio Vaticano II: tanto la Iglesia siempre reformable (LG 8; UR 6)

²⁶ WATr 2,2800b

²⁷ *Declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación*, 31.X.1999, 5; 40.

como el “sacerdocio común” (LG 10), tanto la prioridad de la Escritura (DV 10) como de los sacramentos mayores (UR 22). Igualmente, el Vaticano II ha actualizado la Iglesia incorporando, más o menos inconscientemente, innovaciones cúllicas luteranas, como la acomodación a las lenguas vernáculas, la comunión bajo las dos especies, los cantos para participación de la asamblea, el realce de la palabra...

Abundando en el último aspecto, el reformador percibió una descompensación entre liturgia y mensaje. En el culto corremos el riesgo de perdernos en florituras, devociones, romerías... cuando lo que importa es Cristo y la fe, la exhortación, la interiorización, el compromiso. Es la vieja pendencia entre *forma* y *fondo*: lo que importa es el contenido, el revestimiento sólo lo realza. Un revestimiento sin contenido son alharacas, vaciedad. Aunque seguramente Lutero se pasó de frenada: un contenido sin revestimiento resulta frío, árido... ¿ineficaz? ¿Puede entonces rescaldar, calmar la sed?

V. PRINCIPIOS ETERNOS

La teología de Lutero se desarrolla a partir de la noción central, casi obsesiva, de la justificación por la fe, de la que no se ha desviado un ápice. Es el eje de su producción doctrinal, que es ingente, y de su acción reformadora, que abarcó su entera vida de madurez. Sus enseñanzas teóricas devienen derivaciones de esa idea omnipresente, y su fatiga reformista reposa en ese cimiento armado, “por el que se derrumba o sostiene la Iglesia”²⁸.

1. Salvación desde la fe

Para Lutero será siempre diáfano que la salvación es un regalo de Dios. Nos alcanza *sola gratia*, únicamente como don. No es simplemente algo que no podemos lograr por nosotros mismos, desde luego que no, siendo la salvación Dios mismo, misterio inaccesible, quien se nos entrega. Es sobre todo un regalo que no ameritamos, dada nuestra condición de absoluta indignidad. Una gracia ante la que sólo nos queda sonreír agradecidos, sorprendidos, con los brazos abiertos sin podernos creer nuestra suerte.

²⁸ Expresión redondeada por la tradición protestante a partir de afirmaciones parecidas de Lutero (WA 40,III,352).

Provenimos de Dios, surgimos de un enigma insondable que nos otorga la vida y que no podemos aclarar más, como los focos del coche avanzando en la niebla. Vivimos en Dios, cada nuevo día es una prolongación del obsequio original, con sus posibilidades, satisfacciones y amarguras, que como todo regalo podemos aprovechar o arrumbar. Morimos hacia Dios, con los ojos abiertos ante la angustia asfixiante, perplejos por la insoportable dialéctica de la unicidad nimia que somos... Pero Dios es salvación eterna, el don divino inicial no puede consumirse, se renueva constantemente y por tanto también al final. Sólo debemos confiar, dejar abierta la puerta de la esperanza. No es algo que vayamos a conseguir, simplemente lo recibimos, lo esperamos porque Dios es eso, es así, es amor incondicional. Tal es la insistencia de Lutero.

Es un regalo concedido a través de Jesucristo, que con su entrega generosa en la cruz compensa sobradamente nuestra postración. Siendo Dios, su abajamiento, su caridad, su pasión, su muerte, componen ante el Padre méritos infinitos que adquieren nuestra justicia. En todo caso, es algo que sobrepasa nuestro entendimiento, escándalo para la piedad autocomplaciente, necedad para los sabios arrogantes, Lutero siempre acudiendo a Pablo. Es la teología de la cruz, la teología negativa de los Padres orientales, pero más extrema, pareciera querer ir directamente contra la razón. Una teología consciente de que no puede mirar el sol, abrazar el todo siendo ella un átomo, una teología humilde que asume su invalidez, que camina descalza sobre la nieve interminable.

Dicha teología conlleva asimismo que la redención discurre junto con el dolor. No hay Pascua sin Viernes Santo, no hay rescate divino sin perdición humana, no hay plenitud celestial sin desesperación terrena, “no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz”²⁹. La dicha de la gracia vivificante se capta sólo desde la experiencia de la radical caducidad humana, la enfermedad, la frustración, la muerte. “Somos mendigos, eso es cierto” (WA 48,241); dejó escrito en un papel poco antes de su muerte poniendo un sello vital a su teología de la cruz. El hombre que se enfrentó al mundo y a la historia, que adquirió renombre imperecedero, nos viene a decir: ‘a fin de cuentas, no somos nada’.

Ante el regalo de la salvación de Dios y la redención de Jesucristo, ¿qué nos cabe hacer, aparte de llorar de alegría? Pues exactamente eso: moquear de gozo, creérnoslo, confiar en la palabra de Dios, abandonarnos a su gracia. La justificación nos inunda *sola fide*, por la sola fe. Lutero redescubre la noción primigenia de la fe como confianza. Se trata de

²⁹ *Disputa de Heidelberg* 21.

anteponer, siguiendo la terminología agustiniana, la *fides qua* o acto de fe a la *fides quae* o contenido de fe³⁰. La fe no es un mérito humano, creer laboriosamente difíciles verdades religiosas (Trinidad, Encarnación, etc.), sino pasiva reclinación en Dios, acogida sencilla de su misericordia, alivio en su majestad benéfica.

Dicha fe es certeza de salvación. No una certeza objetiva, neutra, inmutable, surgida de una elección arbitraria que nos permitiera patente de corso, como si pudiéramos tumbarnos a la bartola. Es una certeza subjetiva, íntima, desbordante, basada en la benevolencia ilimitada de Dios por los merecimientos de Cristo, porque “para Dios todo es posible” (Mc 10,27). La fe es así el mayor consuelo a que pueda aspirar un hombre.

Esta fe es un asunto estrictamente privado, ligado necesaria y radicalmente a cada individuo. No depende de ninguna institución, aunque se origine y apoye en ellas, como cada persona se forma en sociedad y cada cultura se basa en las generaciones previas. Ni de celebraciones litúrgicas, aunque sin duda la nutren y fortalecen, dada la estructura social y comunicativa del ser humano. Ni de comportamientos éticos, aunque naturalmente son su consecuencia lógica, como el arcoíris anuncia el cielo azul. La fe es una relación personal con Dios, de tú a tú, más allá de la Iglesia o la penitencia o las buenas obras. Que en cada existencia “estamos solos mi corazón y Dios”, parafraseando a Machado, es otra de las aportaciones impagables de Lutero a la causa cristiana.

2. Escritura normativa

Lutero declara su pasión por la Sagrada Escritura muchas veces. A su lado, todo lo demás le parecían bagatelas. “Considera este libro como el más sublime de todos, el más noble y reconfortante, el más rico, insondable e inagotable de los filones”³¹. Poder dedicarse enteramente a su estudio es un regalo que le concedió la Orden de ermitaños de san Agustín, un favor que deberá eternamente a su vocación religiosa. La centralidad existencial que parece haber tenido para él, se convirtió así en una centralidad académica en la que debía concentrar la mayor parte de su trabajo, que de este modo corroboró la centralidad salvífica que sentía íntimamente desde la maduración de su fe.

³⁰ *La Trinidad* 13,5.

³¹ WATr 6,6524.

Dicha centralidad de la Escritura es para él una pasión, una fijación. Será su asidero firme para poder enfrentarse al universo sin ceder. Puesto desde el principio en el brete de elegir entre sumisión a la autoridad y obediencia a la Escritura, la opción amanecía clara en el horizonte, y aumentó su resplandor en cada momento de declaración pública hasta el famoso alegato de la ruptura final: “estoy encadenado por los textos escriturísticos, (...) mi conciencia es una cautiva de la Palabra de Dios”³².

Si la Escritura es la palabra de Dios, no puede haber autoridad mayor. Así nos libera de los caprichos de la autoridad humana. Nos hace dueños de nuestra escucha de Dios, que en su viveza no necesita ningún intermediario. Y si la salvación es sólo don de Dios por la virtud de Cristo, entonces “la salvación depende de la Palabra por medio de la fe”³³. La salvación se decide *sola Scriptura*, únicamente a través de la Escritura. Por eso deviene norma principal de la vida cristiana. De este modo, el trípede soteriológico de las “partículas exclusivas”, *sola fide*, *sola gratia*, *sola Scriptura*, síntesis de la inmediata tradición protestante a partir de expresiones de Lutero, queda cerrado.

Por ser instrumento y pauta de fe, la Escritura debe estar al alcance de todo cristiano. No basta la predicación oficial de la Iglesia, es necesario el contacto individual con ella para alimento de la propia fe, como cada uno debe comer su pan para vivir. Es otra aportación crucial de Lutero: Biblia para todos. En un tiempo en que de hecho sólo era accesible al clero, aunque ya había traducciones al vulgar, escrita en latín intocable como máxima versión sagrada, el humanismo reivindicó la recuperación del texto original hebreo y griego para los estudiosos, y Lutero la recuperación del texto para cualquiera. Su piedad sincera, además, logró transmitir la Escritura como Palabra de Dios viva. Toda su vida de reformador estuvo traduciendo y revisando la Biblia en alemán. Ello supondrá, de paso, una referencia unificadora del alemán de su tiempo, diversificado dialectalmente en el extenso Sacro Imperio. Su esfuerzo compondrá así también una gloria literaria germánica.

De la Escritura deducirá Lutero la dignidad sacerdotal de los cristianos. “Todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo, como dice Pedro: sois linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada [1Pe 2,9]; y el Apocalipsis: hiciste de ellos linaje real y sacerdotes para nuestro Dios [5,10]”³⁴. Todos los cristianos son iguales en poder y valer, previa-

³² *Discurso en la dieta de Worms.*

³³ *Comentario a la Carta a los Romanos 10,6.*

³⁴ *A la nobleza cristiana de la nación alemana.*

mente a su diversidad de funciones, igualmente llevados a la proximidad de a Dios, igualmente vehículos de su palabra, justamente como los sacerdotes. Lutero utilizó esto contra la jerarquía. Significa que le dio mal uso, pues el sacerdocio común en cuanto tal no es un arma arrojadiza, sino precisamente un punto de encuentro. Pero que equivocara el uso no anula la veracidad de su postura.

En todo caso, nunca dejará de ser cierto que la Biblia en cuanto revelación divina es de todos, habla a todos, excede a todos, como nos lo ganó Lutero. El secreto de una buena educación estriba en formar para ser autónomo, pertrechar para la independencia de juicio y acción. La Escritura, desde el Nuevo Testamento, sería el manual esencial del cristiano.

3. El valor de la conciencia

Para la teología cristiana la conciencia es el criterio supremo de actuación. Pablo menciona que Dios se hace ver a todos los hombres a través de su conciencia, y que les juzgará desde ella (Rm 1,18ss). La patristica y la escolástica, en particular Tomás de Aquino, teorizarán sobre el deber de seguirla³⁵. Pero será Lutero quien mejor lo practique.

Tras el alboroto planetario por la querrela de las indulgencias, el agustino se sintió abrumado. Escribió cartas explicativas al prior provincial, al obispo y al papa, mostrándoles la mayor deferencia y pidiendo disculpas por el ensordecedor eco de la polémica... pero no podía dejar de ser fiel a sus ideas. "Nada quiero decir ni afirmar fuera de lo que está contenido ante todo en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia, (...) en el derecho canónico y en los decretos de los papas"³⁶.

La entrevista con el cardenal Cayetano, alto legado de la curia romana y reputado teólogo, un año después del estallido, debió de ser a cara de perro, sobre indulgencias, fe y certeza salvífica. Italiano contra alemán, patricio contra plebeyo, altivo contra terco, entenderse hubo de ser misión imposible. Uno exigía retractación inmediata, el otro porfiaba en que le demostraran su error. El armazón de conciencia del segundo se iba acorazando.

La conciencia de la conciencia de Lutero llegaría unos años después a su clímax, en 1521, en la dieta de Worms, el consejo del Imperio

³⁵ *Suma teológica* I-II,19,5s.

³⁶ WA 1,529s.

reunido ante el mismísimo emperador, un joven Carlos V saboreando las mieles del poder. Sobre la cabeza del fraile ya pesaba como una rueda de molino la excomunión papal por no desdecirse, la *Decet romanum pontificem*, a principios de enero, tras haber despreciado y quemado públicamente la *Exsurge Domine*, en el mes anterior, que condenaba sus ideas. Y sin recuperar el resuello, a mitad de abril, afrontaba ante una poderosa asamblea ¿el destierro?, ¿la mazmorra?, ¿la hoguera? Enfrentado a la Iglesia, al Imperio, a la historia... demasiado para cualquier conciencia. Lutero pronunciaría su alocución final con el pecho oprimido y el carácter acerado, vencido por la solemnidad del momento, pero concluyendo con entereza: “No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén”³⁷.

La conciencia, la conciencia. Sí, es el tribunal de última instancia, hay que seguir sus dictados por encima de cualquier otra consideración, es norma definitiva... pero no absoluta. La conciencia personal también puede equivocarse, así que debe estar rectamente informada, atender tradiciones colectivas, sopesar otras opiniones, “juicios contrapuestos de condenación o alabanza” (Rm 2,15). Pero al final, a la hora de la hora, cada uno está solo con su propia conciencia, debe decidir él mismo sobre sí mismo y el resto. No queda otra.

La historia empujó a Lutero a desesperadas decisiones de conciencia, se vio obligado a elegir continuamente en apreturas dramáticas, poniendo en juego su vida y las vidas de otros. Siempre siguió esforzadamente las demandas del deber interior. Héroe y villano, paladín y hereje, para bien y para mal nos transmite la fidelidad permanente a la conciencia, al claroscuro íntimo del bien. Y a hacerlo valientemente.

VI. DAÑOS COLATERALES

Según Lutero, la concupiscencia instintiva, la arrogancia desquiciada, el orgullo innato humano, una especie de sublevación latente contra Dios que arruina todos los actos de la voluntad, es nuestro pecado radical, el pecado original. Solo nos rescata la misericordia de Dios, que no

³⁷ *Discurso en la dieta de Worms*. Otra versión intercala una apostilla: “Esta es mi postura, no puedo hacer otra cosa”, espúrea para ISELOH, “La reforma protestante”, 137 (nota 17) y EGIDO, *Lutero*, 175 (nota 8) y válida para OBERMAN, *Martín Lutero*, 56-58 al remontarla a Lutero.

atiende nuestra insensatez por la compensación de la entrega de Cristo. La pecaminosidad humana es la contraparte de la justificación por la fe. El resultado, visto desde la justificación, es consolador y sedante, como un unguento homeopático en una herida sin cerrar. De ahí la enorme seducción religiosa que ofreció la teología luterana, un oasis fresco en lo más profundo del desierto, más reconfortante cuanto mayor sea la desesperación que remedia. Semejaba una milagrosa tabla de salvación. Pero resultó ser un clavo ardiendo.

1. Antropología depresiva

Considerar al ser humano como una “naturaleza corrupta” revela una deprimente opinión de la persona y su mundo. Como buen agustino parece seguir devotamente a su maestro, que describía a la humanidad como una “masa condenada”³⁸. San Agustín lo reafirmaba para resaltar la necesidad de la gracia divina y refutar el optimismo pelagiano, ufano de la fuerza de la voluntad, capaz de contrarrestar por sí sola la pujanza de la injusticia y el mal. Para Lutero en cambio la malignidad humana no necesita argumentación, es una evidencia aplastante. “El hombre siempre está inclinado hacia lo malo, (...) es una encorvadura inherente a nuestra naturaleza, un defecto natural, un mal natural. Por esto, el hombre no puede esperar ayuda alguna de sus facultades, sino que necesita una ayuda más poderosa desde fuera”³⁹.

Se puede estar de acuerdo en la obviedad del mal moral, en la tendencia egoísta e ignorancia trágica humanas que lo hacen tangible. También en su irremediable facticidad, al provenir de instintos naturales de supervivencia o de la condición finita e imperfecta de lo humano. Pero no reconocer nada positivo en la voluntad, pero nada de nada, negarse a ver la abnegación de madres por sus hijos o de justos que evitan el daño ajeno aun a costa de atraerlo sobre sí (Mt 1,19), aunque sean raras excepciones, es pasarse de rosca. Son esas precisamente las personas que contrarrestan el atosigue de la maldad, nos reconcilian con el ser humano, nos redimen de nuestro historial de infamia. Como Jesús, “guía de la salvación” (Hb 2,10), “que inicia y consuma la fe” (12,2).

³⁸ SAN AGUSTÍN, *La gracia y la naturaleza* 5.

³⁹ *Comentario a la Carta a los Romanos* 8,3. “El pecado, como estado de culpabilidad, es algo que permanece; la transgresión, en cambio, como un acto individual, tiene carácter pasajero” (5,14).

El radicalismo negativo luterano, recrearse en la ineptitud del hombre, insistir en su podredumbre irrecuperable, resulta psicológicamente morboso, tiene una dinámica autodestructiva. La teología debe aprender de las ciencias humanas, siempre lo ha hecho, la patrística bebió del platonismo y estoicismo, la escolástica hacía gala de la filosofía aristotélica, la teología moderna aprendió del historicismo y existencialismo para fertilizar campos como evolución del dogma y teología dialéctica...

Según la psicología, denigrarse a uno mismo, ponerse por los suelos, es enfermizo, aniquilador. Ejecuta lo que se interioriza: uno no vale nada para sí mismo, y en consecuencia tampoco para nadie. Por eso, la actual corriente de “psicología positiva” no prima tanto remediar neurosis cuanto potenciar fortalezas naturales de la mente, como la esperanza (optimismo vital), la sabiduría (sentido común existencial), la resiliencia (recuperación postraumática, como una goma tras ser apretada o estirada)⁴⁰. La autoanulación religiosa puede valer para dar pena a Dios, que se apiada de nuestra miseria, lo que nos conforta; pero es derrotista a fin de cuentas, quita las ganas de mejorarse o mejorar el mundo. Sin embargo, convertirse y ser sal de la tierra es parte fundacional de la predicación evangélica (Mt 4,17; 5,13).

El protestantismo siempre ha destilado una amargura opresiva. Sus filósofos más sensibles, como Kierkegaard, pueden disquirir brillantemente sobre desesperación existencial y saltos al vacío⁴¹. Pero también la gente común, sin especial preocupación religiosa, pongamos un famoso cantante de música ligera como Sting, se da cuenta del trasfondo diferenciador entre confesiones: “los católicos llevamos la carga de nuestros pecados con mayor facilidad”⁴².

La conciencia que esforzadamente forjó Lutero es el presupuesto de la libertad auténtica, la libertad responsable, la elección de lo correcto. En sus primeras cartas de fraile fervoroso firma a veces como *Martinus Eleutherius*, haciendo una trasposición idealizada de su nombre germánico *Luther*, ‘soldado del pueblo’ –ajustando a su raíz el apellido paterno *Luder*– al griego Eleuterio, que significa ‘libre’. Los dos sentidos le casan muy bien, parecen haberle predestinado. Pero se queda sólo en una libertad sonora, externa, antisistema, lo que puede llamarse valor. En cambio, la libertad es el carácter, la persona, la interioridad. Y Lutero renegó de

⁴⁰ SELIGMAN, Martin E.P., *La vida que florece*, Ediciones B, S.A., Barcelona 2011.

⁴¹ *La enfermedad mortal (o De la desesperación y el pecado)*, Guadarrama, Madrid 1969.

⁴² *El País Semanal*, 18.I.2004, 15.

ella, será no más que un ensueño al principio de la reforma, una libertad decepcionada.

2. El ogro de la predestinación

“Si somos justos sólo por imputación de parte de Dios, no lo somos por nuestra propia manera de vivir o actuar. Por consiguiente, intrínsecamente y por nosotros mismos siempre somos impíos”. El hombre es una obstinada rémora moral, en absoluto acrece la salvación. Ésta es siempre una justificación externa, venida de afuera, debida a la connivencia misericordiosa de Dios, que no le “imputa el pecado”. Pero ello no cambia en nada la postración humana, envuelta siempre en el mal. Por eso “el hombre es al mismo tiempo pecador y justo”⁴³.

Hagamos pues una simple suma: el hallazgo feliz de Lutero, la salvación regalada de Dios, se añade a la completa degradación del hombre. ¿Qué nos sale? Que Dios nos salva, sí, pero a pesar de nosotros, incluso contra nosotros. Nos pide fe, bien, pero también ella es obsequio suyo. Todo apunta a una decisión exclusiva de Dios, sin contar con el hombre.

Por tanto, la salvación es concesión unilateral de Dios en atención a los méritos de Cristo. Podríamos pensar que éstos se bastan y sobran para compensar la decadencia del hombre. Pero entonces Dios quedaría obligado a un rescate automático, lo que no puede ser, resultaría negada la libertad divina, su majestad más profunda. Así que nos sumimos absorbidos en la perplejidad, todo se deslíe en la inescrutable voluntad divina.

“Dios otorga su gracia sólo a quien quiere dársela, y no se la da a todos, sino que se reserva la plena libertad de hacer una elección entre ellos. (...) Refunfuñan algunos: entonces aquí se condena a gente que en realidad no es culpable, pues ellos actúan bajo la obligación de su naturaleza”. Lutero entonces cita la Escritura: “Hombre, ¿quién eres tú para que alterques con Dios?” (Rm 9,20). Y en todo caso sigue reafirmando: “Dios permite que dos personas caigan en igual maldad y, sin embargo, de una de ellas tiene misericordia y la perdona, y a la otra le endurece el corazón y la condena”⁴⁴.

Lo había encontrado en san Pablo, el hombre es sólo barro en manos del alfarero (Rm 9,21), se lo había ratificado san Agustín, que exaltaba la elección de la gracia divina sobre la común perdición huma-

⁴³ *Comentario a la Carta a los Romanos* 4,7. Ahí también: “pecador *in re*, justo *in spe*”.

⁴⁴ *Ibid.*, 1,24.28.

na. Pero él parece porfiar avanzando en la bruma, y en el impenetrable albedrío de Dios vacila en dar un paso adelante, al borde del precipicio, asomándose al vértigo del capricho divino. ¿Por qué habrá llegado tan lejos? Religiosamente, la soberanía divina le resultaba irrenunciable evidencia. Humanamente, quizá admiraba el autoritarismo como mejor modo de orden, él mismo era autoritario, no hay más que recordar su apoyo a la represión campesina.

Quitando a Calvino y algunos epígonos extremos, casi nadie en el protestantismo ha continuado la idea predestinatoria, relegada al museo teológico de los horrores. Lutero mismo pedía silencio sobre la cuestión, paralizado ante la lógica de su doctrina, quizá asustado de su propia osadía. “Aquí hay que poner un límite a los espíritus atrevidos y altaneros que empeñan los esfuerzos de su inteligencia en sondear el abismo de la providencia divina y se preocupan en vano con el problema de su predestinación. Ellos provocarán su propia caída, sea que desesperen o que pongan su vida en juego”⁴⁵. Su fiel compañero Melanchton, reformador de espíritu humanista, no tuvo remilgos para desecharla de un plumazo⁴⁶. Al fin y al cabo, Dios es el reflejo cuya mirada queremos mirar: tenemos que tender al ideal, a dar lo mejor de nosotros mismos, a “ser perfectos como el Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48). Pues bien, “Dios es amor” (1Jn 4,8), Padre misericordioso (Lc 15,11ss). Tal es nuestro destino de caminantes. La predestinación, por el contrario, es el reino de la arbitrariedad, la visita del espanto, la morada de las brujas crueles de los cuentos infantiles.

3. Absolutización de lo relativo

Algunos planteamientos de Lutero han envejecido muy mal, parecen momias escalofriantes. Para él fueron cuestiones de vida o muerte, jugarse el ser o no ser de su persona y su causa. Ahora nos resultan poco más que nimiedades curiosas, anacronismos perdidos en el flujo de las épocas.

Empecemos por *la Biblia*. Está bien elevarla sobre todas las cosas, pero la Escritura no es palabra de Dios pura, exacta, intocable. Es palabra de Dios expresada humanamente (DV 11), imperfectamente. O quizá

⁴⁵ *Comentario a la Carta a los Romanos*, prólogo.

⁴⁶ *Confessio Augustana* 18s.

de otro modo, palabra humana inspirada por Dios. En esto se ha fundamentado la exégesis moderna: el estudio científico de la Biblia –fuentes, géneros, léxico– para identificar la intención del autor y de ahí proceder a la hermenéutica, la aplicación a nuestro tiempo. Aunque el protestantismo ha hecho de la exégesis crítica un monumento científico, el fundamentalismo siempre le ha sido una fuerte tentación. De hecho el método histórico-crítico se inició del lado católico para impugnar el absolutismo bíblico protestante⁴⁷.

Es famosa la expresión de Lutero de que la Biblia “se interpreta a sí misma de modo seguro, simple y abierto”⁴⁸. Él destacó su claridad universal para zafarla del monopolio jerárquico, pero ningún escrito se explica a sí mismo. Un texto antiguo precisa una interpretación que analice su contexto y lo traslade al pensamiento moderno. Incluso un texto actual es diversamente captado según las circunstancias o mentalidad del intérprete: volviendo al último Nobel, que “la respuesta, amigo mío, está flotando en el viento”, sugiere tanto que es inasible como que es obvia. Desde luego no es fácil entender el *Apocalipsis* y sus visiones. Pero además, qué es eso de que “la mujer debe llevar sobre la cabeza una señal de sujeción por razón de los ángeles” (1Cor 11,10). Tampoco es tan cristalina como parece la sentencia “la verdad os hará libres” (Jn 8,32)⁴⁹. Por eso, la tradición, el magisterio, la teología, están a su servicio, ayudan a entenderla.

Prosigamos con *la verdad*. El libro que más satisfacía a Lutero, que destilaba la esencia de su teología, era *De servo arbitrio* (1525), en el que contendía con Erasmo de Róterdam, que había escrito un año antes *De libero arbitrio*. Ambos títulos expresaban bien su contenido, respectivamente el rechazo y la apología de la libertad humana. El primero escenificaba a los hombres como un cerro a la izquierda, títeres del destino, de Dios, del diablo. El segundo resaltaba la libertad humana como cumbre de su dignidad, señalando el núcleo corrosivo del pensamiento luterano, una bomba de relojería en el corazón mismo del humanismo. En la discusión, Lutero enfatizaba la proclamación de la verdad, que debía ser defendida contra viento y marea, contra Iglesia e imperio, contra intelectuales y mentes sencillas. La verdad por encima de todo, caiga quien

⁴⁷ KERN, Walter - NIEMANN, Franz-Josef, *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986, 104s.

⁴⁸ WA 7,97.

⁴⁹ La mujer necesita el velo como protección frente a los poderes cósmicos (VIDAL, Senén, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996, 131s). La verdad, la revelación de Cristo, os liberará del pecado, de la potencia del mal (VIDAL, Senén, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997, 438s).

caiga. Erasmo prefería realzar la paz, sabedor de la oscilación de la certeza y temeroso de los riesgos de su absolutización.

Hoy acordaríamos que la verdad es poliédrica y de perfiles borrosos, cambiante según épocas y culturas, ligada a la clarividencia de los individuos, que a su vez dependen de las circunstancias. Hasta Copérnico el sol giraba alrededor de la tierra... Una verdad intolerante deviene fanática, inicua. Parafraseando la sentencia amarga de la revolución francesa podríamos repetir: ¡verdad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre! La verdad es sólo el horizonte de la larga marcha de la humanidad, se aleja a medida que se avanza hacia él.

Terminemos con *la subjetividad*. Enfrentado a todos los poderes de su tiempo, Lutero no encontró mejor apoyo que su persona, su propia convicción. Le sostenía la Escritura, pero interpretada siempre a su modo, dudando incluso de la *Carta de Santiago* porque parecía oponerse a la justificación, contrariando de paso su otro principio de la sola Escritura. Homenajeaba la conciencia, pero al parecer sólo la propia, ninguneando la de los demás, todos sus adversarios eran igualmente triturados por su vehemencia, fueran papistas o reformadores alternativos. Desembocó en un subjetivismo salvaje, totalitario. Los rivales eran desautorizados de la manera más insultante posible: el papa es el “anticristo”, los catedráticos son “asnos”, los reformadores disidentes “iluminados” o “ultrapelagianos”, los campesinos sublevados “asesinos”... todos los demonios imaginables conspiraban contra él. Aunque fuera un mecanismo de defensa contra fuerzas sobrehumanas, tal repartidor de lindezas no puede representar un cristianismo muy ejemplar.

VII. EL FIN DEL PRINCIPIO

1525 marca una cesura en la biografía reformadora de Lutero. El contenido teológico de sus obras está cerrado en lo esencial, lo restante va a consistir en variaciones y explicitaciones. Dicho año defenderá desbocadamente el aplastamiento de la revuelta campesina contra príncipes y terratenientes: es comprensible, necesitaba el apoyo de los poderes civiles en su duelo con Roma; pero su incitación al exterminio, a no dejar títere con cabeza, le restará apoyo popular, el desengaño de darse de bruces con otro adúlador de los poderosos⁵⁰. Ese año se casará con la cister-

⁵⁰ “Estos tiempos son tan extraños que un príncipe puede ganar el cielo derramando sangre mejor que otros rezando. (...) Por eso, el que pueda, que apuñale, raje, estrangule;

ciense Catalina von Bora, destilando la penosa impresión de indolencia ante la crueldad bélica, y que su elevada reforma sólo era una salida personal; además su dedicación teológica se resentirá, debiendo compaginarla con los desvelos materiales hacia una familia cada vez más numerosa, que incluía parientes propios y de su mujer. Finalmente, dicho año publicará *De servo arbitrio*, en la que se manifestaba como un agrio enemigo de lo que significaba el humanismo, por tanto, de la intelectualidad de la época. Dicho año Lutero dinamitó muchos puentes.

La obra escrita de Lutero está recogida en la edición crítica definitiva de Weimar, la *Weimarer Ausgabe* (1883-2009). Compone, se dice pronto, 120 gruesos tochos de tomo y lomo. En descargo del agobio de esas cifras digamos que 15 volúmenes están dedicados a la traducción de la Biblia alemana, que estuvo corrigiendo y revisando toda su vida; 18 recogen sus cartas enfebrecidas o cotidianas o apologéticas derramadas en sus muchos frentes; 6 pertenecen a sus “charlas de sobremesa”, conversaciones informales recogidas por los muchos visitantes del gran hombre; y los 81 restantes aglutinan sus anuales lecciones universitarias, ensayos teóricos, escritos pastorales y políticos, sermones dominicales⁵¹.

No parece un escritor excepcional, en sentido estético, de metáforas sugerentes y adjetivos precisos. Para él el contenido teológico, la justificación externa, deseca todo lo demás. Su teología es inevitablemente poco sistemática, forzado como estuvo a proceder a salto de mata, o mejor, a asalto de circunstancias, particularmente atosigantes y aceleradas en su caso. Esto sumado a las polémicas internas contra todos los demás reformadores, fuera a cuenta de la liturgia (Karlstadt), el Espíritu (Müntzer), la cena (Zuinglio), el bautismo (anabaptistas). Al parecer los grandes innovadores no admiten la mínima sombra en derredor, deslumbrados por su propia grandeza.

Siendo de carácter colérico, el amontonamiento de contrariedades tuvo que aguzar su belicosidad hasta componerle una personalidad eriza-

y si mueres en esa acción, bienaventurado tú, pues jamás alcanzarás una muerte más dichosa” (*Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*).

⁵¹ Como corresponde con un hereje notorio, las obras de Lutero han sido tardíamente traducidas en castellano. La edición más meritoria es la impulsada por profesores y pastores evangélicos de América, *Obras de Martín Lutero*, I-X, Paidós / La Aurora Buenos Aires 1967-1983 (un desfase: *De servo arbitrio* se traduce equívocamente como *La voluntad determinada*). Tenemos una buena antología en EGIDO, *Lutero*, 62-472. La editorial española protestante, Clie, ha publicado 8 libros de *Comentarios* al Nuevo Testamento, 1988-2007. Un librito editado por ABELLÁN, Joaquín, *Martín Lutero. Escritos políticos*, Tecnos, Madrid 1986. Y TOMÁS, Gabriel, con el sello de autoedición CreateSpace, *Sobre el papado de Roma*, Barcelona 2013.

da. Tuvo varias depresiones, negras como noches sin luna, estaba él solo contra la historia, causante de la ruptura letal de la cristiandad. Por suerte para él, la familia supuso un bálsamo, su mujer fue siempre su “querida Käthe”, inteligente, guapa y hacendosa, con la que tuvo 6 hijos, uno de ellos muerto prematuramente, nada extraordinario en aquellos tiempos. Fueron dos ex, fraile y monja, que pudieron rehacer felizmente su vida familiar.

Lutero es el último hombre medieval: su negación de la libertad humana le inserta en los tiempos pasados en que los individuos se ven engranados en un sistema omnímodo e inatacable; igualmente su antirracionalismo, sus críticas desaforadas a la filosofía, a Aristóteles, a la escolástica le encasillan en un espiritualismo oscuro. Pero es también el primer hombre moderno: la individualidad emergiendo victoriosa frente a las todopoderosas instituciones, la lucidez de conciencia de su responsabilidad intransferible ante Dios, la igualdad de todos los cristianos por el bautismo... Lutero eternamente dialéctico, más allá de sí mismo.

Sus grandes descubrimientos teológicos son en realidad redescubrimientos, como frotar con un paño polvorientos diamantes. El principio de la justificación, en sí mismo no es importante en la historia de la teología cristiana, que ha dejado transcurrir 14 siglos sin apenas mentarlo. En realidad está incluido en otros conceptos: evangelio, reino de Dios, gracia, misericordia... en los que se integra como paralelo o sinónimo, todos resaltan la bendición de la salvación divina.

¿Sólo la fe? Por supuesto. La fe no elimina sino que promueve todo lo demás. La caridad sin la fe no sería capaz de dar dos pasos, sólo se ayuda a alguien creyendo que sirve para algo, creyendo en algo. ¿Y qué es la esperanza sino una fe a medio plazo, o tal vez la fe misma pero vestida de diario? La polémica sobre la fe y las obras entre luteranos y católicos resulta bastante abstrusa, discordar sobre las palabras estando de acuerdo en las ideas.

¿Sólo la Escritura? Claro, particularmente el NT, que debe ser nuestra última revelación, la referencia principal de vida cristiana. De ella depende la estructura dogmática, ética, litúrgica y canónica de la Iglesia. Pero la manifestación de Dios es una experiencia colectiva, la fijación y transmisión de su palabra decanta una labor eclesial.

En realidad, admiramos a Lutero como héroe trágico, como el protagonista de las películas que nos apasionan, con el que nos identificamos. Es el bravo rebelde que se encaró con los formidables poderes de su tiempo, con el sistema, que siempre tiene algo de ciego e injusto, y no

perció en el intento. Es Prometeo que roba a los dioses la llama de la espiritualidad personal y nos la entrega, Sísifo que tras llevar a la cima la carga de la autonomía humana encuentra un rellano ladera abajo para esquivar el peso que se le viene encima. Es el destello del sublevado contra la iniquidad, fiereza que todos llevamos dentro, o tal vez sólo soñamos.

VIII. EL PRINCIPIO DEL FIN

El protestantismo triunfó por razones espirituales, obviamente: el deseo de las conciencias religiosas de contacto inmediato con Dios, sin enojosas intermediaciones institucionales, que además eran poco ejemplares; el consuelo de la certeza de salvación, suave bálsamo para una existencia ulcerada por la inseguridad, la omnipresencia de la muerte, la amenaza de la condenación eterna. Pero quizá se asentó tan extensa e intensamente por añadidos políticos: la emancipación de príncipes y magistrados de la tutela eclesiástica; y sin duda por cuestiones económicas: la redirección del patrimonio católico –diócesis, monasterios, parroquias– y las donaciones piadosas a la administración civil, que relevaría a la eclesial; además de ampliaciones socioculturales: el nacionalismo alemán, la difusión de la imprenta.

La Reforma protestante ha trastornado los tiempos, en lo bueno y en lo malo, en la salud y en la enfermedad, hasta el fin de sus días, como en el matrimonio rato y consumado –no consumado un rato–. Ha transformado la historia de la Iglesia, la historia de Europa, la historia del mundo, para bien y para mal, como todo en esta vida, en buena dialéctica. Para bien: emancipación individual, social y religiosa. Para mal: división, fanatismo y guerra.

El confesionalismo, la separación entre cristianos que aconteció después, ha sido un grumo rodando por la pendiente nevada de los siglos. Lutero asevera que no lo pretendió: “si me hubieran escuchado al principio (...) la cosa no habría desembocado en un tumulto de tal calibre”⁵². El sol ecuménico empieza a derretirlo, es el principio del fin, pero ha sido un grumo pétreo rodando por una pendiente muy larga de nieve muy espesa...

El movimiento ecuménico nació a finales del siglo XIX empujado por asociaciones laicas protestantes, que promovían la colaboración

⁵² Prólogo a *‘Obras completas’*.

interconfesional en la sociedad estadounidense, y por la experiencia de los misioneros protestantes en el otrora imperio británico, que veían la necesidad de un testimonio unitario para ser creíble. La creciente separación Iglesia-Estado ha impulsado indirectamente el ecumenismo: el poder político se desmarca de la opción religiosa, la identidad nacional no se asienta en la confesión de sus habitantes. Finalmente, el Vaticano II ha sancionado con marchamo oficial el apoyo católico al ecumenismo (UR 1).

Entre luteranismo y catolicismo no hay una diferencia doctrinal grande. Las disensiones debieran integrarse en un inevitable pluralismo. Al fin y al cabo, el objeto de la ciencia teológica, el misterio de Dios, es por concepto inaferrable, incolmable, todo lo contrario de una mirada uniforme o unidireccional. Como ejemplo, las enseñanzas que subyacen a los autores del Nuevo Testamento son muy diversas entre sí, de la anarquía joánica (1Jn 2,7) al dirigismo de las pastorales (1Tm 1,3s), pero no por ello rompieron la comunión de la primera Iglesia.

En todo caso, las discordancias son básicamente eclesiológicas, y hasta ahora insalvables. Por un lado, la comprensión del ministerio eclesialístico, del papado al sacerdocio, si sagrado o social, si necesario o menos. Por otro, la estructura de la Iglesia, si institucional o carismática, si universal o local. Finalmente, el culto sacramental, si nuclear, sólo cena y bautismo, o más amplio, alargado a las etapas de la existencia humana.

Después de siglos de luchas, ejecuciones e insultos, tras deplorar el pesado pasado y concluir que no hay divergencias insalvables, que pronunciamos lo mismo con distinto acento, ¿avanzará el ecumenismo? Aparentemente, aparte de una relación más amigable, de encuentros bilaterales de diálogo, de declaraciones oficiales conjuntas concordantes, la verdad es que no se ha progresado nada en lo litúrgico o institucional. Tal vez no se puede. Poco después del concilio Vaticano II, avezados teólogos ya diagnosticaron que el progreso ecuménico había tocado techo. Lo que cabría es ir llevando a la práctica, concretar en hechos, la unión ya existente desde el buen ambiente conseguido⁵³.

El problema es que el ecumenismo parece haber llegado demasiado tarde, ha dejado de importar. Lo que pelecha es el laicismo, la arreligiosidad, el desencantamiento del mundo. Entonces, ¿a quién interesa si de cuatro gatos dos van a la izquierda y otros dos a la derecha? El ecume-

⁵³ CULLMANN, Óscar, *Verdadero y falso ecumenismo. Ecumenismo después del concilio*, Stvdium, Madrid 1972; RAHNER, Karl, *Cambio estructural de la Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, 125-131.

nismo podría sonar como el canto del cisne del cristianismo, un lamento estremecido de belleza única entonado justo antes de extinguirse.

Retomemos el mejor Lutero. Sólo puede ayudarnos la fe sola. Dios solo, en Cristo, nos basta. Sólo necesitamos la Escritura, el Nuevo Testamento simplemente.

La experiencia religiosa. ¿Justifica la experiencia religiosa la creencia en Dios?

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

RESUMEN: En este artículo vamos a analizar y estudiar los recursos y posibilidades de justificación de la creencia en Dios, y más en concreto, el Dios cristiano, basados en los argumentos que nos proporciona la experiencia religiosa. ¿Es racional creer o tener fe? ¿Pueden los cristianos justificar racionalmente sus creencias? Por ejemplo, ¿Pueden justificar que han experimentado la salvación de Dios por medio de Jesucristo? O tendremos que responder diciendo, que tal experiencia de Dios es muy personal y está más allá de la racionalidad. Lo que hemos pretendido examinar es que el creyente cristiano basado en su experiencia religiosa puede afirmar o justificar que su creencia religiosa es racional.

PALABRAS CLAVE: Experiencia, experiencia religiosa, racionalidad, justificación, creencia, epistemología religiosa, Alston.

ABSTRACT: In this survey we are going to analyze and study the resources and possibilities of justification of the belief in God, in particular, the Christian God, based in the arguments given by the religious experience. Is it rational believing or to have faith? May the Christians justify rationally their own beliefs? For example, May they justify that they have experienced the salvation of God through Jesus Christ? Or, we would have to answer saying that such experience of God is very personal and is beyond the rationality. We have tried to analyze is that the Christian believer based in his own religious experience could affirm and justify that his religious belief is rational.

KEYWORDS: Experience, religious experience, rationality, justification, belief, religious epistemology, Alston.

I. INTRODUCCIÓN

Hay al menos dos modos posibles de justificar o de dar razón de la fe en Dios. Una es la llamada prueba evidencial y se ejemplifica por los tipos de justificación que proporcionan los argumentos tradicionales de la existencia de Dios (lo que podemos llamar teología natural); la otra es la de la experiencia y se supone que es suministrada por ciertas experiencias religiosas¹.

Desde los años ochenta las discusiones filosóficas sobre la posible justificación de la creencia en Dios se han centrado más en los caminos de la experiencia religiosa que en las rutas del evidencialismo, en el que la racionalidad consiste en tener certeza para apoyar la creencia religiosa. Esta creciente valoración del elemento experiencial constituye para algunos una estrategia de inmunización frente a las críticas, mientras que para otros es una nueva forma de contacto con lo sagrado, una forma más genuina, inmediata, tal vez más fragmentada e individualista, pero, en cualquier caso más espontánea e inmediata. En este estudio vamos a analizar los recursos y posibilidades de justificación que nos proporciona la experiencia religiosa².

Este volverse a la experiencia religiosa está motivado, en buena medida, por un interés por liberar la doctrina y la práctica religiosa de la dependencia de las creencias metafísicas. Aunque creemos que el camino experiencial puede tener su sentido en la actualidad, hemos de reconocer

¹ SWINBURNE, Richard, *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca 2011, 329. El argumento que parte de la experiencia religiosa afirma que las experiencias religiosas han ocurrido con frecuencia; que muchas personas han experimentado a Dios (o alguna cosa sobrenatural relacionada con Dios) y por ello conocen y pueden hablarnos de su existencia. GEIVETT, R. Douglas, "The Evidential Value of Religious Experience", en MEISTER, Chad (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Routledge, London & New York 2008, 506. No se discute la existencia de las experiencias religiosas. Lo que se debate es si las experiencias religiosas son verificables o, si es razonable creer que algunas experiencias religiosas son reales, y que, por lo tanto, sea razonable creer en la existencia de Dios basado en estas experiencias. PROUDFOOT, Wayne, *Religious Experience*, University of California Press, Los Angeles 1985, xiii. La religión se basa en un momento de experiencia que es intrínsecamente religioso, por lo tanto no necesita justificarse por un argumento metafísico, por el tipo de prueba que consideran los que defienden el argumento del diseño.

² AUDI, Robert, "Religious Experience and the Practice Conception of Justification", en SENOR, D. Thomas, (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Cornell University Press, New York 1995, 127. BAGGER, C. Matthew, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge University Press, New York 1999, 1-2 y 109. El estudio se centra tanto en la importancia que han tenido en nuestros días las experiencias religiosas como justificación racional de las creencias religiosas, como últimamente para negar las creencias religiosas.

ciertas reservas, pues no podemos olvidar que la religión no se puede reducir a la experiencia religiosa, pues en el hecho religioso hay gran variedad de conceptos, ideas, experiencias, creencias; todo ello constituye la religión, ya que no se puede reducir únicamente al aspecto más vivencial o afectivo.

En este sentido, conviene decir ya antes de nada, que aunque nos centramos en la experiencia religiosa no podemos olvidar que ésta no es la cima del fenómeno religioso. El momento cumbre es la actitud religiosa fundamental, lo que podemos llamar –desde nuestra tradición cristiana– la actitud teologal. Pues el peligro de poner en el centro la experiencia religiosa es que al ser ésta un fenómeno psíquico que reviste externamente la condición de actividad del sujeto afectado por un objeto, se pierde de vista la propiedad inevitable de trascendencia que corresponde a la respuesta religiosa y con ella la condición absolutamente trascendente del Misterio, que es el término de la misma³.

A la hora de estudiar el fenómeno religioso, lo primero no es la dimensión subjetiva o el llamado polo antropológico de la religión, donde se revela la obra del hombre como respuesta a la irrupción del llamado polo teológico –lo sagrado, el misterio– en su experiencia y en su vida en general. Solamente aparece la dimensión subjetiva o la experiencia religiosa porque el polo teológico –el Misterio– se manifiesta y hace posible la experiencia religiosa. No hay experiencia religiosa sin la presencia o irrupción del Misterio o de lo sagrado en la vida humana.

Ahora bien, hemos de decir que dado que el Misterio se nos presenta como una realidad absolutamente trascendente, totalmente otra, suprema e inefable, y no podemos tener acceso a ella directamente, por eso, desde nuestra situación, lo más accesible es la experiencia religiosa; de ahí que cada vez haya cobrado más importancia en el estudio del hecho religioso esta dimensión, pero no podemos olvidar que la experiencia religiosa se da porque el Misterio se hace presente en la vida humana⁴.

³ MARTÍN VELASCO, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid⁶ 2006, 175.

⁴ *Ibid.*, 163. Sin el Misterio no habría religión, aunque para que exista la religión es necesario una respuesta a la presencia del Misterio. La realidad del Misterio es suprema con las realidades mundanas, pero también y sobre todo en relación con el hombre. Es decir, el hombre no puede disponer de esa presencia en absoluto, no puede dominarla, objetivarla, ni poseerla con ninguno de sus actos. Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. El centro de la religión es el reconocimiento de la absoluta supremacía del Misterio.

Por otra parte, en la vida humana hay gran variedad de experiencias, ahora bien reconocemos que la religiosa es especial⁵, una experiencia que podemos reconocer como única. Esta es considerada extraña y oscura, inaccesible a los caminos ordinarios de la investigación. No es fácil dar una definición escueta de experiencia religiosa⁶, es básicamente una experiencia que alguien tiene y que está relacionada con su vida religiosa⁷. Tenemos innumerables ejemplos. En la historia de las religiones abundan los testimonios de individuos que afirman que han tenido visiones de Dios, o han experimentado la unidad del Brahmán, o han visto un ángel, o han hablado en lenguas, o han tenido miedo ante la presencia de Satanás, o han experimentado una conversión desde la muerte espiritual a la vida. Innumerables personas de distintos credos y culturas han afirmado que han tenido esta clase de experiencias esotéricas o numinosas⁸.

Algo esencial que se pone de manifiesto al estudiar la experiencia religiosa, es que el hombre religioso no parte de sus necesidades o deseos ni encuentra en Dios a un ser que responde remediando sus necesidades y saciando esos deseos. El Misterio o la realidad divina, no es un fin que

⁵ VIDE RODRÍGUEZ, Vicente, *¿En qué Dios Creemos?*, PPC, Madrid 2008, 33. La aplicación del término “experiencia” al mundo de la religión comporta bastantes dificultades derivadas sobre todo del hecho de que la religión siempre dice referencia a algo de alguna manera sobrenatural o más allá de lo sensible. HART, Kevin, “Introduction”, en HART, Kevin - WALL, Barbara (eds.), *The Experience of God. A postmodern Respond*, Fordham University Press, New York 2005, 12. La experiencia de Dios desde un punto de vista lógico es imposible, pues no podemos experimentar lo que por definición trasciende los fenómenos.

⁶ SWINBURNE, *La existencia*, 332-333. Lo que hace de una experiencia una experiencia religiosa es la manera en que le parece al sujeto, es decir, la persona cree que en esa experiencia Dios está presente, o que esa experiencia es causada porque Dios está presente.

⁷ ALSTON, William, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca & London 1993, 34-35. La experiencia religiosa puede abarcar la totalidad de la propia vida religiosa –el propio pensamiento, el razonamiento, las dudas y visiones sobre Dios y nuestra relación con él, nuestros esfuerzos por vivir la vida cristiana, lo mismo que nuestros éxitos y fracasos en esta empresa, etc.–. Alston tiene un concepto más restringido de la experiencia religiosa, abarca solamente a aquellas experiencias en las que parece que Dios se muestra o se presenta a alguien. Esta es una de las razones por las que evita el concepto de experiencia religiosa. Muchas discusiones se han dado respecto a si la experiencia religiosa es cognitiva, si es esencialmente un asunto del sentimiento, o se reduce solamente a las “experiencias cumbre”, si ocupa un papel central en la religión, o si proporciona evidencia para las creencias religiosas, etc.

⁸ MEISTER, *The Philosophy*, 473. MARTIN VELASCO, *Introducción*, 176. El primer dato a tener en cuenta en el estudio de las experiencias religiosas es su existencia, indudable, y de la que existen testimonios unánimes en todas las tradiciones religiosas. En todas ellas existen personas que en un momento u otro de su vida dicen haberse encontrado con el Misterio, haber sido visitados por Dios, haber tenido la conciencia indudable o el sentimiento vivísimo de haber entrado en contacto con él.

el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que le precede y de cuya presencia él toma conciencia. Para el verdadero hombre religioso, Dios no responde a ninguno de sus deseos, ya que todos estos tienen por objeto una realidad mundana, que representa un contexto enteramente nuevo. Por eso, cuando el hombre se encuentra con él, descubre la felicidad, pero una felicidad distinta de la que se basa en la satisfacción de sus deseos⁹.

La reflexión filosófica sobre la experiencia religiosa ofrece multitud de preguntas, aunque no vamos a responder a todas, intentaremos ahondar en la problemática planteada. Por ejemplo, ¿qué es la experiencia religiosa? ¿Podemos considerar esas experiencias como auténticas? ¿Cuál es la causa o el origen de la experiencia religiosa? ¿Cómo distinguir la experiencia religiosa de otro tipo de experiencias? ¿Proporciona la experiencia religiosa evidencia para la creencia religiosa o, más en concreto, para la existencia de Dios? ¿Puede esa experiencia proporcionarnos evidencia para creer en Dios o en la Realidad última? Estas son algunas de las preguntas que trataremos de abordar en las páginas que siguen.

II. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Una experiencia¹⁰ es un acontecimiento que la persona vive (bien como participante o bien como un observador) y sobre lo que uno es consciente. Cuando hablamos de experiencia¹¹ sin calificativo nos referi-

⁹ MARTÍN VELASCO, *Introducción*, 165. SAN MARTÍN, Javier - SÁNCHEZ, Juan José, "Una prolongada navegación por el tema religioso. Conversación con Manuel Fraijó", en SAN MARTÍN, Javier - SÁNCHEZ, Juan José (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta - UNED, Madrid 2013, 71. Por lo tanto, frente a la crítica de Feuerbach y Freud de que la religión brota de la necesidad, de la precariedad, de la indefensión humana frente a la muerte, también podríamos añadir que "la religión existe porque tenemos que vivir". De este modo, la creencia religiosa tiene un matiz positivo: pues no surgiría solo por el miedo a la muerte, sino de la afirmación de vida. En el origen de la religión estaría la experiencia de un encuentro con algo o con Alguien que ilumina la vida y le da su sentido último. La religión se apoyaría en una experiencia vital, en el encuentro del ser humano con una realidad enteramente diferente que le llena de vida y le trasciende.

¹⁰ PROUDFOOT, Wayne, "Rational Belief and Religious Experience," en GEIVETT, R. Douglas - SWEETMAN, Brendan (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, New York - Oxford 1993, 345; PROUDFOOT, *Religious*, 216-217. El término experiencia es ambiguo. Cuando nos preguntamos sobre lo que una persona ha experimentado en un cierto momento, podemos entenderlo de dos modos: 1º) como le pareció a la persona en ese momento y 2º) la mejor explicación que se puede dar de esa experiencia. Esta ambigüedad está presente en nuestra conversación ordinaria sobre la percepción. A veces una persona, por ejemplo, puede creer haber visto un oso, pero la

mos a tener un conocimiento concreto, inmediato de la vida, de algo que se goza, sufre, padece, etc. Experiencia supone una relación personal con algo o con alguien, haber pasado por algo, haber vivido, sentido, hecho¹². Experimentar es probar y descubrir las cosas, con lo que se consigue un conocimiento de ellas. Quiere decir aprender a través del contacto directo con los hombres y las cosas, descubrir y percibir lo real. En la experiencia aparecen dos aspectos: las cosas y el sujeto que la experimenta. Este carácter relacional entre el sujeto que experimenta y el objeto experimentado es el principio constitutivo de toda experiencia en cuanto que esta es apertura del sujeto a una realidad exterior a la que él tiene acceso. Toda experiencia implica un carácter subjetivo, único y singular, irreplicable y personal, y al mismo tiempo hace referencia a una dimensión objetiva exterior¹³. El conocimiento por experiencia se opone en todos los casos al que otros me procuran y al conocimiento por abstracción y mediante ideas o conceptos generales.

El objeto de la experiencia religiosa en el contexto cristiano en el que nos vamos a centrar consiste en la relación amorosa con Dios, que se puede describir con diferentes términos: encuentro, relación o comunión de amor con Dios. Cada vez se insiste más en el encuentro con Dios o en la experiencia del encuentro con Dios¹⁴.

La experiencia religiosa es interior e individual, y únicamente quienes la realizan tienen acceso directo a ella, algo parecido a lo que ocurre con la experiencia de dolor. La “experiencia experiencial” supone la implicación de la totalidad de la existencia personal en la realidad de lo “experimentado”. Algo específico de la experiencia religiosa es que, en un instante,

reinterpretación de la experiencia, le lleva a concluir que lo que vio realmente no fue un oso, sino un tronco de leña. La percepción de un objeto como un oso era una explicación, pero fue reemplazada por una explicación mejor, al obtener mayor información. Esa mejor explicación condujo a una reinterpretación de la experiencia.

¹¹ GELABERT, Martín, *Valoración cristiana de la experiencia* (=Nueva Alianza 115), Sígueme, Salamanca 1990, 20. Experiencia es conciencia de realidad, impresión de realidad, acceso a la realidad. En ella el sujeto queda afectado por la realidad, se insinúa de esa manera el papel indispensable que juega el sujeto. Estamos hablando de toda realidad: no sólo los objetos externos al hombre, sino también los fenómenos de la propia actividad interior.

¹² GELABERT, *Valoración*, 9.

¹³ VIDE RODRÍGUEZ, *¿En qué Dios*, 33. YANDELL, E. Keith, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, New York 1993, 42. Una experiencia es un estado consciente en el que el sujeto (fenomenológicamente) parece ser consciente de un aspecto o de un objeto.

¹⁴ Por citar dos referencias de los últimos papas: Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas est*, nº 1 y el Papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* nº 3.

quien tiene la experiencia reúne en su propio 'aquí y ahora' la totalidad de la realidad, por esta razón, en la experiencia religiosa se revela el sentido en la situación histórica concreta del hombre que la realiza.

En la experiencia permanece una categoría epistemológica que enriquece la humanidad y que no puede reducirse a la función cognitiva o discursiva. Una persona experimentada es la que tiene muchas habilidades en el campo de la percepción y de la intuición. El conocimiento experimental no es sólo un conocimiento sobre la realidad, sino también sobre un cierto modo de enfrentarse con la realidad. La experiencia religiosa se refiere al modo en que el *homo religiosus* experimenta la realidad¹⁵.

Las experiencias religiosas se diferencian de las ordinarias en que lo que se experimenta es considerado por la persona como la presencia de un ser sobrenatural¹⁶ (Dios mismo o la manifestación de Dios en alguna acción), un ser relacionado con Dios (una manifestación de Dios o un personaje como la Virgen María) o algo como una Realidad Última indescriptible (tal como no dual Absoluto [Brahmán] o el nirvana).

Las experiencias religiosas afectan a todo hombre y repercuten en todos los niveles de su condición, pues tienen lugar en el centro mismo de la persona¹⁷. La experiencia religiosa concierne al sujeto y repercute sobre todas las facultades humanas y desencadena sentimientos muy intensos y peculiares, de paz, sosiego, sobrecogimiento. Las experiencias religiosas tienen su rasgo más característico en lo que se suele designar como su radical pasividad. Porque en todas ellas el sujeto de la relación se descubre a sí mismo como sujeto más pasivo que activo, o mejor, activo con una actividad que consiste en aceptar, recibir, reconocer la realidad del Misterio, que tiene la iniciativa de la relación, que antes incluso de cualquier acción es percibido por el sujeto como quien genera la presencia del propio sujeto¹⁸.

¹⁵ GEYBELS, Hans, *Cognitivo Dei Experimentalis. A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*, Leuven University Press, Leuven 2007, 5.

¹⁶ PROUDFOOT, "Rational", 346 y 349. El aceptar una experiencia como religiosa incluye la creencia de que no puede interpretarse exhaustivamente en términos naturales. La marca distintiva de la experiencia religiosa es que dicha experiencia solo puede explicarse en términos religiosos. Y es, precisamente, esta creencia y la identificación del sujeto de su experiencia bajo una descripción particular, la que la hace religiosa.

¹⁷ STOKER, Wessel, *Is Faith Rational? A Hermeneutical Phenomenological Accounting for Faith* (=Studies in Philosophical Theology), Peeters, Leuven 2006, 14-15. La experiencia religiosa afecta a toda la persona, en su corazón, sentimientos, pensamientos y conducta. Stoker define la experiencia religiosa como la implicación de toda la persona con la trascendencia.

¹⁸ MARTÍN VELASCO, *Introducción*, 566-567. Esta actitud que se encarna y expresa en las experiencias religiosas, supone una ruptura radical con la actitud que rige en la rela-

Algunas experiencias se pueden llamar “intrínsecamente religiosas”, pues comportan unos factores muy espirituales: como el sentido de la presencia o actividad de un ser o poder santo no físico, la aprehensión de una “realidad última” más allá del mundo de los cuerpos físicos; y el sentido de consecución del sumo bien del hombre, la última dicha, liberación, salvación, o “mi verdadero yo” que no es alcanzable con las cosas de este mundo. Y a diferencia de las experiencias de paz, alegría y otras, es imposible que este tipo de experiencia no sea religiosa. Estas características no presuponen la intervención de una deidad consciente. Algunas experiencias religiosas se describen en el modo que sugiere la intervención divina; otras sugieren que Dios está actuando por medio de causas naturales, o que el mundo y la naturaleza humana están constituidos de tal modo que con un esfuerzo apropiado, podemos obtener la salvación por nosotros mismos¹⁹.

Las experiencias religiosas más frecuentes entre la gente ordinaria son las llamadas experiencias regenerativas. Estas, como el mismo nombre sugiere, tienden a renovar la fe del sujeto y mejorar su bienestar espiritual, moral, físico y psicológico; es como recargar las baterías espirituales. Aquí se incluyen una amplia gama de experiencias: una esperanza nueva, fuerza, confort, paz, seguridad y alegría, vistas como religiosas porque se obtienen durante una actividad religiosa como la oración, ocasionadas por un poder divino, o acompañada por un sentido de una presencia divina; experiencias de ser guiado, llamado, perdonado, y “salvado”, generalmente por un poder externo divino; experiencias de curación, y experiencias de sentirse ayudado divinamente en las virtudes morales y en el amor por los otros y el descubrimiento del “sentido” en la vida. La mayoría de la gente religiosa encuentra que su fe se sostiene en tales experiencias; estas son algunas de

ción con los objetos del mundo. Si frente a todos ellos el hombre se comporta como sujeto que los pone frente a sí, los observa, conoce, domina, utiliza y desea, es decir, se sirve de ellos para conseguir la satisfacción de sus necesidades, enriquecerse y en definitiva realizar de la mejor manera su propia condición de sujeto, en esta nueva relación, para entrar en contacto con lo verdaderamente supremo, es decir, lo superior a todo y al mismo hombre, éste tiene que comenzar a salir de sí mismo, descentrarse y reconocer su centro en esa nueva realidad. (p. 567).

¹⁹ FRANKS DAVIS, Caroline, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, New York 1989, 30-31. Algunas de estas experiencias son: los seres humanos tienen un ‘verdadero ser’ que está más allá del ‘yo fenoménico’, y este ‘verdadero ser’ está íntimamente relacionado con la naturaleza divina, que hay un poder santo que está más allá del mundo de los sentidos, el cual es percibido como lo último, el fundamento unitario del ser, como algo más que brilla en el mundo natural, y como una presencia personal y amorosa, y los seres humanos pueden encontrar su satisfacción más profunda en una relación armoniosa con este poder santo (p. 239).

las características que hacen a la religión viva, más que la mera aceptación de una serie de doctrinas o la realización de ciertos rituales²⁰.

Los místicos de todas las tradiciones religiosas son personas que han “visto”, han “oído”, han “gustado”, en una palabra, han entrado en contacto con la realidad última: Dios, lo Divino, el Misterio. Esa relación ejercida, vivida, padecida, se resume en una experiencia o relación experiencial. Dicho con otras palabras, el místico es alguien que ha entrado en contacto personal, vivido, con la realidad última a la que todas esas “piezas” del sistema remiten. El místico se caracteriza, en primer lugar, por vivir personalmente, y, en este sentido, experimentar el reconocimiento de esa Presencia de las que viven las religiones²¹.

John Hick²² quiere demostrar que para aquellos que han experimentado en sus vidas la presencia de Dios y aceptan esta experiencia como verdadera, la creencia en Dios estaría fundamentada por la experiencia de vivir en la presencia de Dios. Hick no busca un argumento para la existencia de Dios, sino más bien la racionalidad de la creencia en Dios, basado en la experiencia religiosa teísta, es decir, quiere justificar las creencias religiosas basándose en la experiencia religiosa. Por lo que para las personas que tienen experiencias religiosas intensas sería razonable creer en la existencia de Dios.

Mirando la historia podemos ver cómo creer en la realidad de Dios ha sido racional para gente en el pasado, lo es ahora en el presente y probablemente lo será también en el futuro, es decir, a lo largo de la historia ha habido personas que han vivido, viven o vivirán una relación personal con Dios. Hick rememora entre otras la experiencia de Jesús de Nazaret, que experimenta la presencia de Dios como *Abba*, un ser de voluntad amorosa. La presencia de Dios era tan real para Jesús de Nazaret como

²⁰ FRANKS DAVIS, *The Evidential Force*, 44-45. GEYBELS, *Cognitivo Dei*, 452. En este estudio histórico queda demostrado que la experiencia religiosa cristiana se define de distintos modos en la historia de la cristiandad. La experiencia religiosa cristiana es un concepto que ha sido continuamente contextualizado a lo largo de los veinte siglos de cristianismo.

²¹ MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 289; *El fenómeno*, 293. Este primer rasgo, común a todas las formas del fenómeno místico, para nosotros un místico es alguien que, en relación con la realidad última a la que remiten todos los elementos del fenómeno religioso –en el caso de las místicas religiosas– y en relación con la realidad que fundamenta la vida y que envuelve la totalidad de los seres del mundo –en el caso de las místicas profanas– ha mantenido en algún momento una relación personal vivida que le lleva o le ha llevado a decir: “lo he visto con mis propios ojos”: “A partir de ahora y pase lo que pase, ya sé”.

²² HICK, John, “Rationality of the Religious Belief”, en GEIVETT - SWEETMAN, *Contemporary Perspectives*, 304-319.

la existencia de sus vecinos, los montes, los ríos o el lago de Galilea. Jesús experimentó al Padre del cielo como una realidad viviente, y el suponer que no existiera, sería tan absurdo como sospechar que una persona con la que ha estado hablando tampoco²³.

De este modo, se puede justificar la creencia en la existencia de Dios del mismo modo que justificamos las creencias sobre lo que existe y cómo son las cosas. Para que nosotros creamos en la realidad de las cosas que se nos presentan a nuestra experiencia, ya sea directamente (las cosas que vemos), como indirectamente (la experiencia de vivir la presencia de Dios invisible), tienen que cumplirse dos condiciones. Primero, que hemos juzgado responsablemente (o razonablemente) que es posible la existencia de esa entidad. Segundo, que se da en nuestra experiencia de una manera tan poderosa, persistente e intrusiva que exige la creencia en su realidad. Cuando alguien cree en Dios basado en una experiencia religiosa tan concluyente, se puede decir que esa creencia es razonable o está fundamentada racionalmente. Por lo tanto, para las personas que tienen una experiencia religiosa irresistible y penetrante de Dios, como Moisés, Jesús de Nazaret, Pablo, Francisco de Asís, Madre Teresa, etc., sería racional creer en la existencia de Dios basado en esa experiencia religiosa.

Hick se pregunta, ¿qué decir de los creyentes ordinarios que no gozan de experiencias religiosas tan incontrastables? Es cierto que si pertenecemos a la misma tradición religiosa, las personas pueden tener una experiencia de vivir en la presencia de Dios, y la pueden considerar como base para su creencia religiosa. Pero por otro lado, también podría pensarse que la experiencia es ilusoria en conjunto. Por eso, en esas circunstancias, la persona religiosa puede confiar su propia experiencia a la más larga corriente de la experiencia de la que forma parte, es decir, nuestra experiencia religiosa puede motivarse por la confianza en las grandes figuras religiosas de nuestra tradición religiosa. Las personas ordinarias pueden ajustar su experiencia y confiar en la experiencia, creer y vivir sobre esta misma fundamentación²⁴.

Como estamos viendo, a veces hablamos de la experiencia religiosa en general, pero nos vamos a concentrar especialmente en la experiencia religiosa cristiana. Mencionemos la descripción ya clásica de esta experien-

²³ HICK, "Rationality," 308.

²⁴ HICK, "Rationality," 312-313. El creyente puede afirmar que Dios existe, porque Jesús también lo afirmaba. No solamente el cristianismo, todas las grandes religiones se han estructurado siempre en tradiciones a partir de un personaje excepcional (Moisés, Jesús de Nazaret, Mahoma, Buda), de un "místico" en el sentido más estricto, que gozó de

cia que nos relata William James, como veremos la concepción intelectual de la experiencia religiosa se ha mutado en una concepción emocional:

Dios es más real para mí que cualquier otro pensamiento, cosa o persona. Siento verdaderamente su presencia y vivo en tan íntima armonía con sus leyes como si estuviesen escritas en mi cuerpo y en mi alma, lo siento cuando llueve y cuando hace sol. Lo que mejor describe mis sentimientos es un temor reverencial mezclado con un estado de reposo delicioso. Hablo con Él como un compañero de oración, y rezo intensamente, y nuestra comunión es muy grata, siempre me responde, a menudo con palabras dichas tan claramente que parece que mi oído externo oiga el susurro, pero en general lo hace mediante fuertes sacudidas mentales. Normalmente leyendo un texto de las escrituras que expone una nueva visión de Él y de su amor por mí, y su preocupación por mi seguridad. Podría poner centenares de ejemplos, en materias de estudio, problemas sociales, dificultades financieras, etc. Nunca olvido que Él es mío y yo soy suyo; es una alegría permanente. Sin Él la vida sería un vacío, un desierto, un erial sin costas ni caminos²⁵.

Seguramente que miles de cristianos suscribirían algo parecido o idéntico a lo aquí descrito.

W. James a veces compara la experiencia religiosa a la experiencia sensorial. Caracteriza la experiencia religiosa como un sentido de algo más, algo más allá de lo mundano en el orden de un sentido de presencia. Esta analogía, como veremos después, se ha convertido en algo central en las discusiones sobre la experiencia religiosa. El centro de la argumentación de los recursos de justificación para la experiencia religiosa se resume en tres afirmaciones²⁶:

1. Los estados místicos, cuando están plenamente desarrollados, normalmente son, y tienen derecho a serlo, una autoridad absoluta para

un peculiar acceso al Misterio. La experiencia excepcional del místico fundador ha sido modélica para sus seguidores. Este argumento no es un argumento de autoridad. La fuerza está en que se apela a una experiencia excepcional. El cristiano tiene buenos argumentos históricos para afirmar que Jesús de Nazaret tuvo una “experiencia de Dios” que podemos calificar como superior a la que puede tener el cristiano ordinario. Jesús vivió su vida en coherencia absoluta con esta experiencia del Misterio. Por otra parte, el cristiano encuentra en su propia experiencia una cierta semejanza con la experiencia de Jesús.

²⁵ JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1986, 64.

²⁶ *Ibid.*, 317-321.

el individuo que visitan. James argumenta diciendo que nuestras propias creencias racionales están basadas en una evidencia de naturaleza similar a la que los místicos aducen como propia. Las experiencias místicas son percepciones tan directas, para quienes las tienen, como cualquier sensación lo pueda ser para nosotros. Es decir, los estados místicos proporcionan justificación para las creencias religiosas.

2. De los estados místicos no emana ninguna autoridad que convierta el deber de aceptar acríticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de ellos. Es decir, los místicos no tienen derecho alguno a exigir que aceptemos sus peculiares experiencias si nosotros quedamos al margen y no nos sentimos estimulados por ellas.

3. Los estados místicos, frente a la verdad que nos viene por el entendimiento y los sentidos, abren la posibilidad de otros órdenes de verdad en los que podemos continuar libremente creyendo. Los estados místicos añaden simplemente un significado más allá de lo sensible o de la consciencia.

Audi²⁷ interpreta a James concluyendo que ciertas experiencias místicas –incluyendo paradigmas de lo que comúnmente llamamos experiencias religiosas– normalmente producen creencias justificadas sobre su objeto aparente. Y aunque no lo dice, incluiría proposiciones teístas justificadas, como que el poder de Dios está presente en el mundo y que su amor nos envuelve.

Vamos a seguir estudiando qué es una experiencia religiosa y si hay algo común para describir todas las experiencias religiosas, y si realmente es legítimo utilizar la experiencia religiosa para justificar nuestras creencias religiosas. Al menos, podemos decir que es necesario hacer un estudio crítico de las experiencias religiosas como apoyo para defender las afirmaciones o doctrinas religiosas²⁸.

Queremos profundizar y responder a la pregunta, ¿qué es en realidad la experiencia religiosa? Más en concreto, ¿qué clase de experiencia es? Para ello vamos a ver, en primer lugar, los distintos modos de experiencia religiosa.

²⁷ AUDI, "Religious," 135.

²⁸ FRANKS, DAVIS, *The Evidential Force*, 2. Esta revaloración de la experiencia tiene que ser interdisciplinar, es decir, la experiencia tiene que ser examinada por las diversas ciencias, pero tiene que ser también multicultural, es decir, tenemos que estudiar y analizar las experiencias religiosas de las diferentes religiones.

III. TIPOS DE EXPERIENCIAS RELIGIOSAS

1. La experiencia religiosa como sentimiento

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) sostuvo que la experiencia religiosa no es una experiencia cognitiva o intelectual, sino “un sentimiento de absoluta y total dependencia de una fuente o poder que es distinta del mundo”. Esa experiencia es auténtica por sí misma, intuitiva y no mediada por conceptos, ideas, creencias o prácticas. Y dado que es un sentimiento, es anterior a las distinciones conceptuales, no podemos describirla. Es una experiencia más afectiva que cognitiva.

“La religión está enraizada en un momento de experiencia que es intrínsecamente religiosa, así no necesita justificarse por argumentos metafísicos, por la clase de evidencia considerada por los defensores del argumento del diseño, o por apelación a su importancia para la vida moral. Además, porque la religión es autónoma, cualquier conflicto posible entre religión y ciencia o moralidad se excluye. Cualquier intento por asimilar la religión a los fenómenos no religiosos es un intento por reducirlo a alguna otra cosa. El reduccionismo es así el principal error a evitar en el estudio de la religión²⁹”.

Esta visión influyó en muchos, incluyendo a Rudolf Otto (1869-1937). Otto está de acuerdo en que existe un lado de Dios que puede ser captado por la razón. Por analogía podemos atribuir a Dios propiedades tales como espíritu, propósito, buena voluntad, omnipotencia, y personalidad propia³⁰. “Todos estos atributos constituyen conceptos claros y definidos: ellos pueden ser captados por el intelecto, pueden ser también analizados por el pensamiento, incluso admiten una definición.” Pero en relación a la naturaleza más profunda de Dios –su santidad– no puede ser conocida racionalmente; es inefable. Debemos pues comprender la santidad de Dios por algo que va más allá de la razón, es decir, por el sentimiento.

²⁹ SCHLEIERMACHER, Frederich, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid 1990.

³⁰ OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid 2005, 9. Para toda idea teísta de Dios, pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión por predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes; es decir, por predicados que corresponden a elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo, aunque en forma más limitada y restringida.

La experiencia religiosa es un sentimiento, o mejor, un conjunto de sentimientos. Este sentimiento se presenta de muchas maneras:

“El tremendo misterio puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar como un suave flujo el ánimo, en la forma de sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis...”³¹

Otto encuentra manifestaciones de lo *numinoso* en tres sentimientos específicos. Hay un sentimiento de dependencia, de que somos meras criaturas, es decir, “sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas³².” Existe el sentimiento de miedo religioso y de estar aturrido ante el *mysterium tremendum*. Temblamos y nos estremecemos ante la vista de Dios. Y finalmente, tenemos un sentimiento de deseo del ser trascendente que nos fascina. Se construye en nosotros un sentimiento de inquietud y deseo de Dios.

La afirmación de William James de que el sentimiento es la fuente más profunda de la religión implica que la reflexión filosófica y teológica son productos secundarios, extensiones de la experiencia³³. Y es muy cierto que si no hubiera experiencia religiosa, no habría ni teologías ni filosofías religiosas. La religión siempre ha sido algo relacionado con la experiencia. La religión no es solamente un conjunto de creencias y una colección de ritos, sino que todas estas creencias y prácticas religiosas están profundamente enraizadas en la vida de las personas y las comunidades³⁴.

Ahora bien, aunque la reflexión filosófica sea un producto secundario, y lo primero de la religión sea el sentimiento, puesto que somos seres que pensamos no podemos excluir el intelecto de cualquiera de nuestras funciones, por lo tanto de alguna manera el sentimiento viene mediado por nuestro pensamiento. Incluso en el soliloquio con nosotros mismos interpretamos nuestros sentimientos intelectualmente. Además, al hablar o expresar nuestros sentimientos, debemos hacerlo utilizando fórmulas

³¹ *Ibid.*, 22.

³² *Ibid.*, 18.

³³ JAMES, *Las variedades*, 323.

³⁴ PROUDFOOT, *Religious*, xi.

verbales abstractas y generales³⁵. Aunque el sentimiento sea necesario para la religión y, en cierto modo, es lo primero, el carácter y valor del sentimiento ha de ser determinado por el contenido racional de la religión.

Frente al sentimiento, que es solamente válido para el individuo, tenemos la razón que es válida universalmente. La teología que se basa en la razón e intenta convencer a los hombres universalmente. Del mismo modo, la filosofía tiene pretensiones de fundamentar la religión en la razón universal³⁶.

Uno de los problemas en el análisis de la experiencia religiosa es que es difícil ver cómo podemos generar afirmaciones religiosas cognitivas verdaderas, como las que encontramos en la filosofía y la teología, desde sentimientos no cognitivos. Si tanto lo experimentado como las experiencias son inefables, y si lo último es tan fundamental que precede a las distinciones cognitivas, ¿qué verdades religiosas se siguen de ello? Incluso los intentos por describir la experiencia por analogía presuponen que el acontecimiento pueda ser comprendido cognitivamente, para que se pueda apreciar que las analogías son apropiadas a la experiencia y las que no lo son.

Y de hecho, podemos decir que no se pueden entender las afirmaciones de Schleiermacher del sentimiento de dependencia absoluta y lo numinoso de Otto sin las creencias y prácticas de la cultura religiosa en la que se inspiran, en concreto, en el Dios creador y providente que procede de la biblia hebrea y de la tradición cristiana. Por lo tanto, sin rechazar lo que pueda corresponder al sentimiento dentro de la experiencia religiosa, no se pueden entender estas experiencias religiosas sin las creencias y prácticas religiosas previas³⁷.

Una objeción es que los defensores de esta visión no han comprendido la naturaleza de los sentimientos y las emociones. Las emociones no son más fundamentales que las creencias o el comportamiento. De hecho, del mismo modo que las creencias y las acciones, las emociones dependen de conceptos. Lo que queremos decir es que la emoción no puede especificarse sin referencia a los conceptos. Para explicitar una emoción

³⁵ JAMES, *Las variedades*, 324.

³⁶ *Ibid.*, 327.

³⁷ PROUDFOOT, "Rational Belief", 349-350; *Religious*, 233-236. La experiencia, la creencia o la práctica religiosas solamente se pueden comprender desde dentro de la tradición religiosa. Por eso, todos los intentos de restringir la reflexión filosófica o teológica al análisis interno falla porque las doctrinas y experiencias para ser analizadas asumen conceptos y creencias que no son característicamente religiosos.

es necesario especificar la cualidad del sentimiento, el objeto de la emoción y las razones por las que el sujeto justifica la emoción.

Pero de algún modo la religión siempre remite a la experiencia, ya que los procesos conceptuales pueden clarificar hechos, definirlos, interpretarlos, pero no los producen. Siempre hay un plus, un aquello, del que sólo el sentimiento puede responder. Así pues, la filosofía en esta esfera tiene una función secundaria que no puede garantizar la veracidad de la fe³⁸.

Por lo tanto, si los conceptos son parte constitutiva de las emociones, la experiencia religiosa no puede estar completamente divorciada de los elementos cognitivos³⁹. Tenemos pues que reconocer que la experiencia religiosa está constituida por conceptos y creencias, por eso no hay dificultad para comprender la experiencia de personas y comunidades que están histórica y culturalmente muy separadas del intérprete. Como los conceptos y creencias son constitutivos de la experiencia, un estudio cuidadoso de los conceptos en una cultura particular nos permite acceder a la variedad de experiencias que pueden tener las personas en una determinada cultura⁴⁰.

2. La experiencia religiosa como experiencia perceptual

Un segundo punto de vista es considerar la experiencia religiosa como un tipo de percepción. William Alston (1921-2009), por ejemplo, sostiene que la experiencia religiosa tiene la misma estructura de la percepción. En nuestra percepción sensorial ordinaria, cuando vemos, por ejemplo un gato, hay tres elementos: la persona que ve el gato (el que percibe), el gato que es visto (el objeto percibido) y la apariencia del gato (el fenómeno). Del mismo modo, se sostiene, que hay tres elementos en la experiencia religiosa: el sujeto de la experiencia religiosa (quien tiene dicha experiencia), Dios o la realidad última que se experimenta, y la apariencia o la presentación de Dios al que tiene la experiencia.

Hay un enérgico debate filosófico sobre cómo hay que analizar la percepción. En particular, las cuestiones se presentan en relación al status del fenómeno. Pero hay un acuerdo general de que en la percepción,

³⁸ JAMES, *Las variedades*, 340.

³⁹ PETERSON, Michael - HASKER, William - REICHENBACH, Bruce - BASINGER, David, *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York - Oxford 1991, 17. PROUDFOOT, *Religious*, 228-229.

⁴⁰ PROUDFOOT, "Rational Belief", 347.

los objetos se nos presentan de tal modo que nos posibilitan conocerlos. Similarmente, Dios se nos presenta en la experiencia religiosa de tal modo que nos permite conocerle a él y a sus acciones.

Alguno podría pensar que es extraño comprender la experiencia religiosa como un tipo de percepción, pues hay diferencias importantes entre la percepción ordinaria, la experiencia sensorial y la experiencia religiosa. La percepción sensorial es una experiencia común, mientras que la experiencia religiosa es menos común, incluso, podemos decir que es anómala. La experiencia sensorial reporta información sobre el mundo, mientras que la experiencia religiosa comporta aparentemente poca información sobre Dios. Todos los seres humanos tienen capacidad para la percepción sensorial, en cambio parece que muchos no tienen capacidad para la experiencia religiosa⁴¹. Estas diferencias, sin embargo, no muestran que la experiencia religiosa tenga una estructura distinta de la percepción. Pero algo es cierto, ni la frecuencia de la experiencia ni la cantidad de información que ofrece nos dice algo sobre su estructura. Además, hay mucha gente, como los ciegos o sordos, que tienen limitaciones en sus capacidades sensoriales, pero ese hecho no proyecta ninguna duda sobre la afirmación de que ver u oír sea una forma de percepción. De modo similar, el hecho de que muchos no tengan experiencias religiosas, no desaprueba la afirmación de que la estructura de la experiencia religiosa es semejante a la perceptual⁴².

Hay sin embargo una diferencia significativa que se alega para mostrar la falsedad de la tesis de que la experiencia religiosa es un tipo de percepción⁴³. Conciernen a la naturaleza de la apariencia perceptual o presentación (el fenómeno). En la percepción ordinaria sensorial el objeto percibido se nos presenta como portador de ciertas cualidades sensoriales. Las cosas que percibimos en nuestra vida ordinaria tienen cualidades sensoriales. En cambio, aquellos que tienen experiencias religiosas informan que lo que perciben, en concreto Dios, no presenta cualidades sensoriales. Las cualidades que experimentan en Dios son la bondad, el poder, el amor, la soberanía y la fortaleza. Como señalamos arriba, a

⁴¹ ALSTON, *Perceiving*, 36.49. GEIVETT, "The Evidential Value", 517, nos recomienda rebajar la afirmación de que hay una paridad epistémica fuerte entre la percepción sensorial y la experiencia de Dios que aparece en el argumento estándar. Ya que hay también disparidades entre la percepción sensorial y la experiencia de Dios; y algunas tienen consecuencias epistemológicas sustanciales.

⁴² PETERSON, *Reason*, 18.

⁴³ FRANKS DAVIS, *The Evidential Force*, 22. Solamente las experiencias religiosas perceptuales pueden ofrecer evidencia directa para una realidad religiosa más allá de la mente de los creyentes.

veces la experiencia religiosa tiene un contenido sensorial, pero normalmente ese contenido procede del que media en la experiencia (por ejemplo, puestas de sol y símbolos) en vez de la experiencia directa (Dios). Pero las características de la puesta de sol no son las cualidades de Dios. El problema entonces es este: si las características de lo que es percibido supuestamente (el fenómeno) son tan diferentes en el caso de la experiencia religiosa, ¿No será un error comprender la experiencia religiosa como una forma de percepción?

Alston acepta que las cualidades percibidas en las experiencias religiosas de Dios –propiedades como poder, belleza, y bondad– no son sensoriales. Algunas de estas, por ejemplo, se refieren a las disposiciones o actitudes de Dios que siguen a sus acciones. Sin embargo, para Alston eso no significa que no puedan ser el contenido de una percepción. Distingue entre cualidades fenoménicas (el modo que algo me aparece en el momento) y las cualidades objetivas (la disposición de un objeto para verlo en ciertas circunstancias). Cuando describimos un objeto experimentado, afirma, frecuentemente, que nuestra descripción se refiere a las propiedades objetivas y no a las fenoménicas. No describimos el objeto diciendo cómo la cosa aparece en el momento, el listado de los datos que recibimos de los sentidos– por ejemplo, que mi casa aparece como amarilla sombría y blanca, y más amarilla oscura en las sombras, trapezoidal por debajo del tejado, y así sucesivamente. Si hacemos eso, la descripción del objeto en cada experiencia sería indefinidamente larga. A menudo, hablamos sobre las cualidades de la cosa usando conceptos comparativos. Es decir, describimos el objeto de nuestra experiencia diciendo como nos aparecería en condiciones normales⁴⁴.

De modo similar, las cualidades como el poder, la bondad y el amor se presentan sin usar conceptos sensoriales, sino conceptos comparativos. Ellas muestran cómo Dios pudiera aparecer en ciertas condiciones. Si nuestra experiencia de Dios se describe usando conceptos comparativos, hay una distinción paralela entre el modo que presentamos los objetos de la percepción sensible y nuestra percepción de Dios. Frecuentemente informamos de nuestra percepción de cosas sin usar conceptos extraordinarios, sino al contrario, usando conceptos del fenómeno –por ejemplo, diciendo que lo que percibimos se parece a un perro, o sabe a caramelo. Del mismo modo, las noticias de nuestra experiencia de Dios apelan a la comparación más que a los conceptos del fenómeno. Por supuesto, hay todavía una cuestión relacionada con las cualidades del fenómeno que

⁴⁴ PETERSON, *Reason*, 18-19.

caracterizan nuestra experiencia de lo divino, que el experimentador religioso no necesita determinar, pero no es frecuente para las personas tener experiencias sensoriales de cosas sin ser capaces de especificar qué sean o deban ser propiedades constitutivas del fenómeno.

Conocemos cómo las casas, los coches y los árboles aparecen en las circunstancias normales y nos proporcionan la descripción relevante del fenómeno. Últimamente las propiedades objetivas son también del fenómeno, pero se puede objetar, ¿cómo es posible que los que tienen la experiencia religiosa sepan cómo aparecería Dios en circunstancias normales, si no pueden proporcionarnos una descripción fenoménica de él? Alston sugiere que nuestra experiencia con las personas que son más o menos buenas nos da alguna idea de cómo experimentar a Dios mostrando su bondad. Aquí, de nuevo, estaríamos moviéndonos desde un punto de comparación que contiene información sensorial (cómo se comporta la gente buena) a un punto que le falta (cómo actúa Dios). Estas son precisamente las razones bajo las que nosotros conocemos, por ejemplo, qué es una almohada, cuando decimos que este objeto que tenemos enfrente se parece a una almohada. En resumen, la ausencia de conceptos fenoménicos en las experiencias de Dios presenta dificultades para entender la experiencia religiosa como una experiencia perceptual.

La cuestión en relación a cómo se mostraría Dios da lugar a un segundo problema. Mientras hay una consistencia general en relación a las percepciones humanas sensoriales y podemos revisar la exactitud de algunas percepciones particulares apelando a otras experiencias perceptuales, las experiencias religiosas presentan una gran diversidad. Por lo tanto, la exactitud de alguna experiencia particular no puede confirmarse fácilmente. Las experiencias religiosas están condicionadas por las distintas perspectivas religiosas y culturales, por eso hay una gran diferencia en lo que la gente percibe en las diferentes religiones. La Realidad Última que experimenta un hindú es muy diferente del Dios que experimenta un cristiano⁴⁵.

Por supuesto que esto no muestra necesariamente que la experiencia religiosa no sea perceptual; podría solamente significar que las experiencias religiosas están más abiertas a la interpretación individual.

⁴⁵ *Ibid.*, 20.

3. La experiencia religiosa como explicación sobrenatural⁴⁶

Los defensores de este tercer punto de vista rechazan la tesis de que las experiencias religiosas sean perceptuales. Hablar de una experiencia perceptual conlleva una afirmación no sobre la conciencia que tiene la persona sobre el acontecimiento (algo tiene que habersele presentado o aparecerle al que percibe), sino sobre la causa que provoca la experiencia. Para que nuestras experiencias sean realmente percepciones, el objeto percibido debe estar allí y hacer una contribución causal (de manera correcta) para nuestra experiencia. Por ejemplo, decir que una persona ve un gato es conceder que hay un gato y que el gato es la causa de que la persona lo vea. Si el gato no existe y no es la causa de la percepción, entonces decimos que la persona no percibe a un gato, al contrario, que tiene la alucinación de ver un gato, o que se equivoca, al considerar que lo que ve sea un gato.

Si la experiencia religiosa es un tipo de experiencia perceptual, las mismas condiciones deben mantenerse como verdaderas. Es decir, si la experiencia religiosa es perceptual, lo que es percibido debe existir y debe ser la causa (de manera correcta) de nuestra percepción. Ahora bien, si restringimos nuestra consideración a cómo las personas interpretan sus experiencias (que podría llamarse una descripción fenomenológica), no habría problema en usar el modelo de la percepción para comprender la experiencia religiosa. Tales personas creen que realmente han percibido a Dios, su actividad, o algún ser relacionado con él. El encuentro con Dios o con la Realidad Última es, para ellos, una experiencia religiosa.

Sin embargo, describir objetivamente las experiencias religiosas como experiencias perceptuales sería demasiado restrictivo. Si queremos ser generosos en permitir que gente de diversas creencias tengan experiencias religiosas, esta formulación nos compromete a creer que los objetos o causas de aquellas experiencias religiosas existan realmente. Es decir, no podríamos aceptar que alguien tuviera una experiencia religiosa sin admitir que Dios o la Causa Última existen. Para evitar este resultado insatisfactorio, Wayne Proudfoot (1939-) mantiene que nuestra caracterización de la experiencia religiosa debe ser suficiente amplia para aceptar

⁴⁶ BAGGER, *Religious*, 13-16. En la actualidad cada vez es más difícil aceptar explicaciones sobrenaturales, tenemos una tendencia a juzgar nuestro pensamiento en relación a nuestros propios estándares, por eso las explicaciones históricas, culturales y naturales son las que se imponen. Aunque se acepte la legitimidad de las explicaciones sobrenaturales, desde la modernidad se levantan sospechas sobre dichas explicaciones, por lo que la explicación natural toma la precedencia.

que la gente tenga experiencias religiosas que se describen en términos de la creencia que han experimentado algo sobrenatural, sin que haya que conceder que exista tal objeto sobrenatural.

Una experiencia religiosa es una experiencia que la persona interpreta como religiosa. Tomar una experiencia como religiosa significa que los experimentadores creen que la explicación naturalista de la experiencia es insuficiente, y solamente puede explicarse en términos de doctrinas religiosas⁴⁷. Por ejemplo, las personas que afirman tener experiencia de Dios rechazarán cualquier intento para localizar la causa de la experiencia en sus procesos digestivos, emociones, deseos de cumplimiento o en el subconsciente. Ellos solamente pueden comprender a Dios en el diálogo o en el encuentro personal.

Según esta opinión, es importante distinguir la descripción de la experiencia, de la explicación de la experiencia. En la descripción de la experiencia domina la perspectiva del sujeto. Las experiencias religiosas no pueden describirse fuera del sistema de creencias, incluyendo la creencia de que existe el objeto experimentado. Eso significa que la descripción de una experiencia religiosa incluirá una consideración causal de un acontecimiento que invoca la existencia de lo sobrenatural. Por ejemplo, no se puede describir la experiencia que tuvo san Agustín sin referencia a su creencia de que Dios existe y que puede comunicarse. Las consideraciones científicas (ya sea de las ciencias sociales o naturales) son irrelevantes para describir la experiencia religiosa, se necesita una explicación sobrenatural.

Sin embargo, el hecho que los experimentadores comprendan la experiencia en términos de lo sobrenatural no quiere decir que realmente experimenten lo sobrenatural o que no exista una explicación natural de su experiencia. Podría haber sucedido que, aparte de alguna actividad o intención divina, un niño cerca estuviera jugando a un juego en el que una canción particular decía “toma y lee”. Sin embargo, aunque esto fuera verdad, no haría la experiencia de Agustín menos religiosa. Simplemente significa que él tomó como última causa –al mismo Dios– aunque pudiera no haber sido esa causa. En otras palabras, una experiencia puede ser una experiencia religiosa auténtica aunque no se perciba un objeto sobrenatural. Todo lo que se requiere es que los que tienen la experiencia *interpreten* sus experiencias en términos de categorías y creencias sobre lo sobrenatural.

⁴⁷ PROUDFOOT, *Religious*, 217.

Toda experiencia está influenciada por conceptos y creencias y es conformada por el lenguaje. Cuando los experimentadores tienen una experiencia, identifican la experiencia bajo alguna clase de conceptos o reglas. No hay dato experimentado que no esté interpretado o que no se interprete más tarde. La misma experiencia está incrustada en ambos, en alguna interpretación del mundo y en algún compromiso para una cierta clase de creencias y prácticas religiosas. Por ejemplo, los místicos están comprometidos en la creencia de que su experiencia religiosa de Dios es inefable y comunica conocimiento sobre Dios. Esto significa que no habrá ninguna descripción de las experiencias religiosas.

Pero, ¿Cómo evaluar que la persona tuvo una experiencia genuina? Si la experiencia religiosa está formada por los conceptos y creencias de cada persona, ¿cómo determinar que sea –la natural o la sobrenatural– la que proporciona la mejor explicación? Proudfoot está en lo cierto cuando argumenta que, aunque alguien desde fuera (Jane) describa la experiencia que tiene Joe en términos de las creencias sobre el mundo y su causa, Jane no necesita tener esas creencias; pero tiene que conocer que el sistema de creencias, en este caso de Joe, es el que proporciona la estructura apropiada para explicar lo que sucede.

Se puede evaluar la veracidad de las afirmaciones de la experiencia religiosa dentro de un sistema particular de creencias. Es decir, la explicación de la experiencia debe ser internamente consistente con la clase de creencias y conceptos que el experimentador utiliza. Es imposible para las personas con un sistema de creencias diferente al que tiene la experiencia religiosa evaluar esas afirmaciones, por faltarles el tipo de conceptos y creencias que usa el experimentador; no están en condiciones de evaluar la explicación dada por el experimentador.

IV. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA SEGÚN WILLIAM ALSTON

Alston⁴⁸ reconoce que su tesis central está en contradicción total con las suposiciones que son universalmente compartidas en los círculos inte-

⁴⁸ SENOR, *The Rationality*, 2. Con el libro *Percieving God*, Alston ha dado a la comunidad filosófica uno de los más importantes libros del siglo en relación a la epistemología de la creencia religiosa. La experiencia religiosa que el creyente toma por ser una experiencia directa de Dios puede, sostiene Alston, proporcionar *prima facie* justificación para la creencia teísta tanto como la creencia que se forma según una práctica teísta socialmente establecida. Lo que hace que ese libro sea tan singular es que está escrito por una figura significativa de la epistemología contemporánea y que, a su vez, es también versado en la teología clásica, la teología contemporánea y en el misticismo.

lectuales. A menudo, los sabios del mundo –creyentes o no creyentes– consideran que la “experiencia religiosa” es un fenómeno puramente subjetivo. El propósito de su libro es desafiar esa suposición⁴⁹.

Alston⁵⁰ sostiene que la experiencia religiosa⁵¹ o la percepción de Dios⁵² juegan un papel epistémico importante en relación a las creencias sobre Dios; análogo al jugado por la percepción sensorial con respecto a las creencias sobre el mundo físico⁵³. Alston no afirma que la experiencia religiosa sea el único modo de conocer a Dios, al igual que la percepción

⁴⁹ ALSTON, *Perceiving*, 4. Es contrario a la afirmación de que la experiencia mística consiste simplemente en sentimientos o sensaciones subjetivas (p. 67).

⁵⁰ Conviene aclarar que Alston se centra en el concepto de Dios desarrollado en las religiones teístas –judaísmo, cristianismo e islam–. Es decir, los ejemplos de la experiencia o percepción de Dios están tomados de estas tradiciones. En concreto, se centra en la tradición cristiana, pues es la que mejor conoce y a la que pertenece.

⁵¹ PLANTINGA, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 2000, 182-183. Hemos de decir que el término “experiencia religiosa” se construye y emplea de modo diferente para cubrir una amplia y confusa variedad de casos; el problema es que es un término que como sugiere Alston es preferible no utilizar. No obstante, podemos decir lo siguiente: el *sensus divinitatis* siempre envolverá la presencia de una experiencia de una u otra clase, incluso aunque la imagen sensorial no esté siempre presente. A veces hay una imagen sensorial, a veces es un sentimiento de la presencia de Dios, donde parece que no hay una imagen sensorial, pero quizás algo (realmente difícil de describir); a menudo hay un tipo de experiencia que se relaciona con un sentimiento de miedo, sentimiento de gratitud, delicia, locura, enfado, agradecimiento y otros parecidos. Un componente común en estas experiencias es un tipo de miedo, un sentimiento de lo *numinoso*, un sentimiento de estar en la presencia de un ser de majestad y grandeza irresistible.

⁵² PLANTINGA, *Warranted*, 180-181. Alston piensa que la supuesta percepción de Dios, a menudo, no comporta imágenes sensoriales (de hecho Alston afirma que se centra en la variedad no sensorial de la percepción mística). Ahora bien, lo que Alston llama “percepción” hay que entenderlo en el sentido analógico del término. Para el creyente la presencia de Dios es palpable. Un número sorprendente de gente afirma que en un tiempo u otro han sentido la presencia de Dios, o –al menos que les parece que sienten la presencia de Dios– aunque este sentimiento no lo comprendan como imagen sensorial. Muchos otros dicen que escuchan a Dios cuando les habla, etc.

⁵³ HASKER, William, “The Epistemic Value of Religious Experience: Perceptual and Explanatory Models,” en SENOR, *The Rationality of Belief*, 150-151 y 168-169. La percepción sensorial es universalmente considerada como uno de los modos mejor acreditados para adquirir la creencia. El modelo perceptual nos proporciona grandes ventajas para la racionalidad de la creencia religiosa. Por lo tanto, debemos dar importancia al valor epistémico de la experiencia religiosa y concluir que sin la contribución de la experiencia nos sería difícil construir una justificación satisfactoria de la creencia religiosa. GEIVETT, “The Evidential Value”, 508. Alston establece una analogía estrecha entre la percepción sensible y lo que llama “percepción mística” y argumenta que la experiencia mística se puede construir en el mismo sentido genérico del término como percepción sensorial. La analogía entre la percepción sensible y la percepción de Dios asegura una paridad epistemológica fuerte entre la evidencia de la percepción sensible para fundamentar creencias sobre el mundo físico y la percepción de Dios para fundamentar las creencias sobre Dios.

sensorial no es el único modo de conocer el mundo físico (el razonamiento científico, por ejemplo, llega a la conclusión de que no podemos ir más allá de las afirmaciones justificadas por la percepción sensible). Pero la percepción sensorial es la base esencial para nuestro conocimiento sobre el mundo físico y, de un modo similar, la experiencia religiosa es la base esencial para el conocimiento de Dios o que dicha experiencia nos pueda proporcionar justificación para ciertas creencias sobre Dios⁵⁴.

No obstante, Alston⁵⁵ reconoce el valor epistemológico de la experiencia religiosa, pero este no es el valor fundamental de la experiencia religiosa. Pues desde un punto de vista religioso y, en concreto, desde el punto de vista cristiano, el valor principal de la experiencia de Dios es que nos permite entrar en una relación personal con él; y, lo que es más importante aún, nos hace regocijarnos de la comunicación amorosa con Dios para la que fuimos creados. Aunque es significativo el valor epistemológico de la percepción mística y en esto se centra su libro, no piensa que este enfoque sea lo más importante para la vida religiosa. Al contrario, según la tradición cristiana el significado principal de la percepción mística es que es una parte integral de la relación personal con Dios que es el objetivo fundamental de la vida humana.

Lo que estamos considerando es si la experiencia religiosa puede proporcionar algún fundamento para la creencia religiosa, si puede servir para justificar la creencia religiosa o contribuye a la racionalidad de la creencia cristiana. Por eso comparamos la epistemología de la experiencia religiosa con la epistemología de la experiencia sensible. Tenemos que distinguir primero entre la experiencia que proporciona *directamente* justificación para una creencia, y la que proporciona justificación *indirecta*⁵⁶.

⁵⁴ ALSTON, *Perceiving*, 3. La gente a veces percibe a Dios o tiene experiencia de Dios y por eso adquiere creencias justificadas sobre Dios. Del mismo modo que no son los hechos internos sobre la experiencia sensible los que nos proporcionan el argumento efectivo para la existencia de los objetos físicos externos, sino que es, por el contrario, nuestra experiencia sensible de los objetos físicos externos nos ayuda a que nos formemos varias creencias justificadas sobre ellos. De ese mismo modo, nuestra experiencia de Dios nos lleva a argumentar o adquirir creencias justificadas sobre la existencia de Dios.

⁵⁵ *Ibid.*, 2.12.63. El cristianismo tiene consideraciones teológicas que apoyan la idea que es posible para los seres humanos percibir a Dios. Hay un énfasis en la doctrina y el pensamiento cristiano sobre la manera que Dios nos ha creado para que vivamos en comunión de amor con él. Estamos seguros que esta tesis es compatible con la idea que tal comunión está reservada para la vida después de la muerte, pero hay referencias en la Biblia y en el pensamiento cristiano que apuntan en la dirección opuesta (Jn 14, 23). Si es posible la comunión entre Dios y el hombre, entonces cada parte debe percibir al otro pues de otra manera difícilmente tendría lugar la mencionada “comunión de amor”.

⁵⁶ AUDI, “Religious”, 135. Las experiencias indirectas tienen lo que llamamos una base naturalista, en el sentido que Dios es percibido por medio –o quizás en– de algún ob-

Una creencia se justifica indirectamente, cuando proporciona justificación para algunas creencias, que por su parte justifican la otra creencia. Así he aprendido indirectamente por experiencia que el vino de Ribera de Duero es afrutado, porque he experimentado que esta, esa, y aquella botella de Ribera de Duero es afrutada, y estas proposiciones apoyan la generalización. La justificación experiencial directa en términos del estar justificado por parte del sujeto, en virtud de tener la experiencia, al estimar que lo que está experimentando es tal y cual. Por ejemplo, la experiencia visual de tener un ordenador situado enfrente de mí en estos momentos, me permite afirmar que dicha experiencia esté directamente justificada⁵⁷.

Encontramos afirmaciones de justificación directa e indirecta de las creencias religiosas. Cuando alguien cree que su modo de relacionarse con el mundo tras su conversión, ha de explicarse mediante las gracias sobrenaturales del Espíritu Santo, esa persona supone que su creencia de que el Espíritu Santo le da la gracia está directamente justificada por la experiencia. Cuando, por otra parte, alguien estima que está experimentando la presencia de Dios, piensa que su experiencia le justifica el suponer que está experimentando a Dios.

Estamos estudiando si la experiencia religiosa⁵⁸ puede proporcionar una justificación directa para la creencia religiosa. En el sentido más amplio, 'experiencia religiosa' abarca cualquier experiencia que uno tenga en conexión con su vida religiosa, incluyendo alegrías, temores, anhelos, o lo que uno tenga en un contexto religioso. Pero aquí nos ocupamos de las experiencias que justifican directamente las creencias religiosas. Es decir, nos estamos refiriendo a la presencia y acción de Dios en nuestra propia vida –que Dios nos está hablando, reconfortando, dándonos su fuerza y coraje, guiándonos, derramándonos su amor o alegría, sosteniéndonos en el ser–, etc.

jeto natural o algún acontecimiento. Las experiencias directas, al contrario, significan que son vistas como autónomas perceptualmente: Dios se muestra al sujeto pero no en o por medio de una apariencia natural.

⁵⁷ ALSTON, *Perceiving*, 21. La presentación directa es cuando el objeto está directamente presente o inmediatamente presente para el sujeto, aquí la presentación indirecta sería una contradicción en términos. Pero podemos distinguir entre ver algo directamente a verlo en un espejo o en la televisión. A esta última la llamamos percepción indirecta, dado que no vemos a la persona directamente sino a través de la percepción de un objeto. Aplicado a Dios sería la percepción de Dios tamizada por la percepción de algo (el cielo estrellado, las montañas, etc.).

⁵⁸ *Ibid.*, 35. Hay muchas discusiones sobre si la experiencia religiosa es cognitiva, es esencialmente un asunto de sentimiento, o está confinada a especiales "experiencias cumbre," juega un papel central en la religión y provee evidencia para las creencias religiosas.

Este tipo de creencias religiosas que son justificadas directamente por la experiencia religiosa, Alston las llama M-creencias⁵⁹ (de M manifestación). Es decir, son creencias no sobre la divinidad de Dios⁶⁰, sino sobre cómo se percibe la naturaleza de Dios (Dios se experimenta como ser, entonces decimos que es bueno, poderoso, glorioso, que tiene la plenitud y la sabiduría) y sobre las actividades de Dios (cuando Dios se experimenta actuando, es decir, hablando, perdonando, dando fuerza, compadeciéndose) que se manifiestan en nuestras vidas⁶¹. Estas creencias están más abiertas a recibir el apoyo, pues son creencias de cómo la naturaleza y las actividades de Dios se manifiestan en nuestras vidas, en vez de ser afirmaciones desnudas sobre la divinidad en sí misma⁶².

Alston se concentra en las experiencias religiosas que disfrutaron los creyentes devotos ordinarios, es decir aquellos que no han experimentado una gran disciplina contemplativa, ni han tenido una visión inmediata de Dios. Esto significa que deja a un lado el grueso de la literatura filosófica sobre la epistemología de la experiencia religiosa, que se concentra, demasiado estrechamente, en la experiencia mística. Realmente la experiencia mística clásica ha atraído mucha atención, y además la obsesión por esta experiencia ha conducido a un serio descuido de la epistemología del cristiano ordinario.

⁵⁹ *Ibid.*, 1. La tesis central del libro es que el conocimiento experimental de Dios (experiencia de Dios) o la percepción de Dios que llama Alston contribuye a la fundamentación de la creencia religiosa. Una persona puede justificar ciertas creencias sobre Dios si percibe a Dios en su ser, o actuando (p. 77). Las M-creencias son una clase particular de creencias perceptibles basadas en la percepción mística, en el sentido de que Dios tiene alguna propiedad perceptible o está envuelto en alguna actividad perceptible.

⁶⁰ Véase PLANTINGA, *Warranted*, 117 y 331. Aunque las M-creencias no son específicamente creencias cristianas, pueden apoyar las creencias cristianas sobre Dios. La experiencia religiosa no puede mostrar de modo específico que existe un Dios personal, y mucho menos creencias cómo que Dios reconcilia todas las cosas en Cristo.

⁶¹ ALSTON, William, "Christian Experience and Christian Belief", en PLANTINGA, Alvin - WOLSTERSTORFF, Nicholas (ed.), *Faith and Rationality*, University Notre Dame Press, Notre Dame - London 1983, 103. Aunque no podemos encontrar confirmación del mensaje cristiano por nuestra propia experiencia, tendríamos mucha menos justificación en aceptar dicho mensaje si no hubiéramos experimentado la comunión con Dios, ni le hubiéramos oído hablar, o sentir su fuerza e influencia del Espíritu Santo. Es decir, la experiencia de vivir la vida cristiana contribuye a fundamentar y dar racionalidad a nuestras creencias cristianas.

⁶² FRANKS DAVIS, *The Evidential Force*, 22. La experiencia de sentir que Cristo está cerca y me conforta, no dice nada sobre el sujeto externo o acontecimiento, sino del modo como las cosas le parecen al sujeto. Creyentes y no creyentes aceptarían que el sujeto tuvo esa experiencia, por lo tanto tendríamos un punto de partida incontrovertible para construir el argumento.

No obstante, *Perceiving God*⁶³ se centra en la “experiencia mística⁶⁴” o “percepción mística” accesible al cristiano ordinario, es decir, no en las experiencias místicas extraordinarias. El foco de su estudio serán las experiencias directas de Dios, pero no sensoriales. Estas experiencias comportan una presentación, o algo que se le aparece al sujeto y éste lo interpreta como Dios. Según esta teoría, la percepción es la conciencia de la aparición de algo a alguien como tal, una relación inanalizable, no reducible a la conceptualización de un objeto. La conciencia de la experiencia directa de Dios es un modo de percepción (aunque para ser veraz, Dios debe existir y estar propiamente relacionado con el sujeto). Un requerimiento plausible para la percepción verídica de Dios es que este debe estar entre las causas de esa experiencia; se argumenta que no tenemos razón para excluir esa posibilidad. La afirmación de que la gente a veces percibe a Dios se defiende también contra varias objeciones⁶⁵. No aspiro a probar la autenticidad de la percepción de Dios, que requeriría que probáramos la existencia de Dios y su papel en la producción de las experiencias en cuestión. El objetivo es también rebatir las objeciones a la convicción de que los sujetos tienen directamente conciencia de Dios, y señalar que su convicción es correcta, y la toman propiamente por estar percibiendo a Dios⁶⁶.

Como podemos ver, Alston rememora la importancia que tiene el tono afectivo en la experiencia religiosa y considera la posibilidad de que

⁶³ ALSTON, *Perceiving*, 5.

⁶⁴ *Ibid.*, 22. Alston examina lo que llama percepción mística o (equivalente) “la percepción directa de Dios”. En general, si uno percibe directamente X entonces “uno es consciente de X” por medio de un estado de conciencia que se distingue de X, y puede ser hecho un objeto de una conciencia inmediatamente absoluta pero no es percibido.

⁶⁵ *Ibid.*, 96. Se duda de que sea posible reconocer algo que alguien ha experimentado como Dios. Pero la gente está convencida de que experimenta a Dios, aunque es dudoso que alguien pueda saber, o justificar que cree esto. Y hay bases sólidas para estas dudas.

⁶⁶ *Ibid.*, 49-50. Algo preocupante es la posibilidad que el contenido de la percepción mística consiste totalmente en cualidades afectivas, diversos modos que el sujeto interpreta como estar en la presencia de Dios. No hay duda que tales experiencias son afectivas. Los sujetos hablan de éxtasis, dulzura, amor, delicia, gozo, contento, paz, reposo, arrobamiento, temor y maravilla. Nuestra incapacidad para especificar alguna otra clase de cualidades fenoménicas no sensoriales conduce naturalmente a la sospecha que la experiencia se limita a reacciones afectivas para una presencia creyente no dejando lugar para la presentación experimental de Dios o alguna otra realidad objetiva. WYNN, R. Mark, *Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge University Press, New York 2005. Este libro defiende la gran importancia que tienen las emociones o los afectos a la hora de explicar o interpretar la experiencia religiosa.

el estado de conciencia por medio del que percibimos a Dios es puramente afectivo en términos de contenido fenoménico.

No obstante, se cuestiona la fiabilidad de la percepción mística cuyo contenido fenoménico es puramente afectivo. Hay una disparidad significativa entre la percepción mística y la percepción sensorial, porque solamente en el segundo caso tenemos un lenguaje para el registro del contenido fenoménico (o más exactamente, “las cualidades fenoménicas básicas”) de la experiencia. Esta semejanza es una amenaza para el proyecto de Alston, que implica que a la experiencia religiosa le puede faltar algún contenido fenoménico; por lo que podemos dudar de si tal experiencia es realmente una experiencia en absoluto⁶⁷.

Aunque Alston ha manifestado el contenido afectivo de la experiencia teísta, postula una reserva continua sobre el papel del sentimiento en la experiencia religiosa. La tradición mística católica siempre conlleva algún fenómeno no afectivo. Aunque no sean sensoriales, ciertas experiencias espirituales de algún modo se parecen al tacto, mientras que otras se parecen al gusto u olfato⁶⁸. Aunque los sujetos de las “percepciones místicas” describan su experiencia en términos relativos al sentimiento, los teístas que sostienen la importancia epistémica de la experiencia religiosa pueden mostrar más simpatía que Alston por el pensamiento de que el contenido fenoménico de ciertas experiencias religiosas es en gran parte (si no totalmente) afectivo. Además, la noción de un modo de intuición no sensorial y no afectiva puede resultar problemática⁶⁹.

La experiencia mística puede construirse como percepción en el mismo sentido genérico del término como percepción sensorial⁷⁰. Alston argumenta contra la concepción de que la experiencia mística consista simplemente en sentimientos y sensaciones subjetivas que son típicamente creídas por los sujetos que tienen una explicación sobrenatural. Además reconoce que hay una larga tradición que ha visto la experiencia

⁶⁷ WYNN, *Emotional*, 11.

⁶⁸ SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, X,27,38. Dios se manifiesta y penetra por los cinco sentidos, no solamente a la vista, sino al oído, al olfato, al gusto y al tacto.

⁶⁹ WYNN, *Emotional*, 15-16.

⁷⁰ BAGGER, *Religious*, 126. La preferencia de Alston por el término “percepción mística” se refiere al hecho que subraya el paralelo con el caso de la percepción de un vegetal donde nosotros concedemos la existencia de un objeto independientemente de nuestros conceptos y participando en el suceso produciendo la experiencia. El término “experiencia religiosa”, por el contrario, no presta atención inmediata a un objeto externo y deja la naturaleza del suceso a una experiencia no específica. Alston quiere incluir el concepto complejo de Dios en una posición análoga a la no controvertida, ocupada por un objeto experimentado en la percepción ordinaria.

mística como perceptual. En el capítulo primero del libro, Alston describe una serie de experiencias en las que el mismo sujeto es consciente directamente de Dios, con un énfasis particular sobre esa subclase en la que la experiencia no es sensorial. Un escrutinio de las informaciones de tales experiencias revela que el modo de conciencia que comportaba es distintivamente perceptual; le parece al sujeto que algo (identificado por el sujeto como Dios) está presente directamente en su conciencia. Miramos otras condiciones que se toman para una u otra consideración de la percepción, necesaria para que tal experiencia constituya una percepción genuina de Dios, y concluimos que si Dios existe es posible que, al menos, algunas de estas experiencias puedan tener aquel status. La pregunta es si tales experiencias proporcionan una cierta justificación de la creencia sobre Dios. La supuesta percepción de Dios puede proporcionar justificación para ciertas creencias sobre Dios y, de ese modo, contribuir como fundamento para la creencia religiosa⁷¹.

Swinburne cree que las experiencias místicas de Dios son una prueba de que Dios entra en contacto real con los seres humanos. Cree también que cuando a esta prueba se le añaden otras, podemos tener un caso cumulativo evidencial para afirmar la existencia de Dios. Gellman defiende la validez de, al menos, algunas experiencias místicas de Dios, concluyendo que la gente por medio de la experiencia conoce realmente a Dios. Pero considera que no todo el mundo tendría que estar de acuerdo con esta conclusión, aunque muchos lo encuentren racionalmente convincente. No obstante, presenta nuevas objeciones que retan a la validez de la experiencia de Dios, al mismo tiempo que ha descubierto la importancia de las explicaciones naturalistas de las experiencias místicas de Dios⁷².

Algunos filósofos han querido deducir la existencia de Dios por la autenticidad de las percepciones de Dios. Pero de que la gente experimente a Dios genuinamente no se sigue necesariamente que Dios exista. El valor evidencial de las experiencias de Dios podría ser una cuestión abierta para el teísta. Pero la situación epistémica que para el teísta estaría justificada, no es la misma que para el no teísta. Si estuviera justificado racionalmente creer que Dios existe antes de examinar las experiencias místicas de Dios, sería epistemológicamente más fácil justificar la creencia de que la gente experimenta genuinamente a Dios. Si Dios exis-

⁷¹ ALSTON, *Perceiving*, 67.

⁷² GELLMAN, Jerome, *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry* (=Ashgate Philosophy of Religion), Ashgate, Burlington 2001, 1-2.

te, es bastante plausible pensar que, en algún modo u otro, pudiera experimentarse por los seres humanos. Esta consideración presta apoyo para la autenticidad de la experiencia de Dios⁷³.

Gellman⁷⁴ entiende por experiencia mística una experiencia en la que una persona tiene una percepción aparentemente no sensorial de una realidad (o de un estado de hechos) que no puede ser percibida por la percepción sensorial ni conocida por la introspección ordinaria. Las personas cuando tienen experiencias místicas no solamente tienen tales estados perceptuales, sino que están en contacto con una realidad supra sensorial. Una experiencia mística es una “percepción” en el sentido de incluir un contenido fenoménico, presente al sujeto como una apariencia supuesta de una realidad o un estado de hechos. El contenido fenoménico posee una estructura sujeto-objeto, es decir, la experiencia incluye el sentido de que algo se hace presente al sujeto.

Decir que la experiencia mística es supuestamente una percepción “no sensorial” significa que la percepción no viene de los cinco sentidos ni del sentido interior. Hay un “sentido místico” adicional no sensorial por el que la gente puede percibir el contenido fenoménico de una clase diferente que la disponible por los sentidos ordinarios. Por no sensorial estamos pensando en un componente místico de la experiencia por sí misma, excluyendo el contenido sensorial así como las imágenes visuales o auditivas⁷⁵.

Gellman defiende que el fenómeno de las experiencias místicas de Dios provee una evidencia inicial suficiente para concluir que los seres humanos experimentan a Dios genuinamente, lo que se llama la evidencia suficiente inicial de las experiencias místicas de Dios. Es decir, siguiendo el principio de credulidad de Swinburne, podemos decir que las creencias perceptuales ordinarias gozan de una evidencia suficiente, a no ser que existan razones para dudar de su validez. Por lo tanto, una persona podría justificar tales creencias como verdaderas. Del mismo modo, la experiencia mística de Dios goza también de esa misma eviden-

⁷³ *Ibid.*, 2-3.

⁷⁴ *Ibid.*, 4.

⁷⁵ *Ibid.*, 4 y 7. La razón de Gellman para restringir el término “percepción mística” al de la percepción de realidades no disponible a los sentidos físicos es doble. Primero, la contemplación de visiones o de escuchar voces inusuales, imitando la percepción sensorial, caracteriza no solo algunas percepciones espirituales sino también varias formas de enfermedades mentales. Por esta razón hay una resistencia natural a tomar estas como indicaciones de una experiencia de una realidad objetiva. Segundo, místicos importantes han repudiado el valor de las visiones y voces inusitadas para su encuentro con Dios, sobre la base que estas no proporcionan sentido profundo de la presencia de Dios.

cia suficiente. Por lo tanto, si la gente cree percibir a Dios, debemos asumir que ellos realmente perciben a Dios, a no ser que tengamos una razón para dudarlo. De ahí que las percepciones de Dios gocen de una evidencia suficiente⁷⁶.

V. OBJECIONES AL ENFOQUE DE WILLIAM ALSTON

Desde luego que muchos creyentes tienen experiencias (M-creencias) de las indicadas anteriormente, que Dios se relaciona con ellos en los modos indicados. Entre los filósofos, sin embargo, hay una inclinación acentuada a pensar que estas experiencias no pueden ser valoradas *prima facie*. Al menos, se necesitaría tener una *razón independiente* para creer que Dios existe y que se manifiesta, antes de que fuera razonable creer que las experiencias son lo que parecen ser. Es decir, las experiencias por sí mismas, no pueden llevar el peso de la justificación de nuestras creencias.

Alston piensa que esa opinión es errónea, ya que muestra una arbitrariedad y prejuicio contra las experiencias religiosas al decir que no podemos apoyarnos en ellas para justificar las creencias religiosas. Alston defiende que si aceptamos la percepción sensorial como la base de la justificación de nuestras creencias sobre el mundo físico, entonces como un asunto de justicia y razonabilidad debemos aceptar, de la misma manera, la experiencia religiosa para justificar las creencias sobre Dios⁷⁷.

La objeción que se le hace es que la experiencia religiosa no es paralela con la experiencia sensible en términos de justificación. Pues no experimentamos realmente a Dios⁷⁸, podemos ser conscientes de un fuerte sentimiento subjetivo de entusiasmo o éxtasis, que se puede interpretar como la presencia de Dios. Según esta objeción, lo que se quiere decir es que las creencias sobre la presencia de Dios y su actividad deben considerarse como creencias derivadas; las creencias básicas, que están directamente justificadas por la experiencia, son creencias sobre los propios estados psicológicos⁷⁹.

⁷⁶ *Ibid.*, 17-18.

⁷⁷ ALSTON, *Perceiving*, 3.

⁷⁸ GELLMAN, *Mystical*, 36. No hay manera de descubrir empíricamente que la experiencia mística de Dios es engañosa, que la gente no estaba realmente en contacto con Dios cuando pensaban que lo estaban. Sin embargo, si no hay modo posible de mostrar que una experiencia es engañosa, no es posible que la experiencia sea una evidencia positiva de su autenticidad. Por lo tanto, las experiencias místicas de Dios no pueden contar para su autenticidad.

⁷⁹ PETERSON, *Reason*, 128.

Aunque esto mismo se podría decir sobre la experiencia sensorial. Cuando parece que ves un árbol, ese hecho por sí mismo (según esta opinión) no justifica la afirmación de conocer algo sobre el árbol; todo lo que puedes afirmar sobre la base de esa experiencia es que tienes esa clase de experiencia. Para saber que existe un árbol, un objeto real, ante nosotros, necesitamos un argumento para justificar la “interpretación” de nuestra experiencia.

Las M-creencias están directamente justificadas por la experiencia religiosa (en la terminología de Plantinga son creencias “propriadamente básicas”), Alston no afirma que todas esas creencias sean verdaderas. Tanto en las M-creencias como en las creencias perceptuales ordinarias, puede haber buenas razones para concluir que “las cosas no son como parecen”. En ciertas circunstancias me puede parecer que el agua corre hacia arriba, pero otras cosas que sé sobre el mundo me disuaden de aceptar eso como verdad. Si, por ejemplo, digo que Dios me ha ordenado matar a todos los musulmanes, desobedecería educadamente esa revelación sobre la base de que el Dios cristiano nunca me daría esa orden en absoluto. Esta situación se describe mejor diciendo que la experiencia proporciona *prima facie* la justificación de nuestras creencias, es decir, que tales creencias deben ser aceptadas al menos que haya una razón convincente para pensar que son falsas. Y eso es verdad tanto para las creencias perceptibles como para las M-creencias⁸⁰.

Sin embargo, tenemos buenas razones para pensar que la percepción sensorial es más fiable que la experiencia religiosa. Lo que percibimos por nuestros sentidos muestra un gran acuerdo de consistencia entre diferentes observadores. La experiencia sensible nos ofrece un detallado y preciso conocimiento de las cosas físicas del mundo y nos permite hacer predicciones sobre ellas con una seguridad considerable. Nada de esto es verdad en relación con la experiencia religiosa. Mucha gente no tiene tales experiencias⁸¹. Y entre aquellos que las tienen, hay gente de diferentes culturas y religiones, que experimentan a Dios con características contradictorias, y no hay modo posible de resolver esos conflictos⁸².

⁸⁰ ALSTON, “Christian,” 112.

⁸¹ GELLMAN, *Mystical*, 35. Mucha gente nunca es agraciada con las experiencias místicas de Dios. Por lo que, en realidad, hay mucha más gente que no tiene experiencia de Dios, que la que la tiene. La ausencia de tales experiencias en mucha gente cuenta contra la explicación teísta.

⁸² *Ibid.*, 36. Dado que en las religiones aparecen visiones contrapuestas, la prudencia aconseja no aceptar las experiencias místicas de Dios como válidas. ¿Cuál es la razón para preferir las experiencias místicas de un Dios personal a las de un ser absoluto impersonal, cuando estas últimas ocurren en numerosas y diversas condiciones?

En particular, no hay modo de hacer predicciones que sean suficientemente precisas para que sirvan como confirmación de las creencias religiosas⁸³.

Alston reconoce la verdad de estas quejas u objeciones, pero mantiene que ellas no socavan la experiencia religiosa como una fuente de justificación para M-creencias. No podemos tener un conocimiento detallado de Dios como tenemos de las cosas ordinarias del mundo físico, Dios es demasiado grande y misterioso, demasiado lejano, para que sea posible este conocimiento. Del mismo modo que está fuera de cuestión suponer que podemos predecir las acciones de Dios o tener de él una “experiencia contrastada”. Dado que mucha gente parece no tener tales experiencias, mantenemos las enseñanzas de la mayoría de las religiones. Dios ha decretado que el ser humano sea consciente de su presencia de un modo claro e inconfundible, solo cuando se satisfacen ciertas condiciones especiales y difíciles.

De todas las objeciones, la más difícil de todas para Alston es la basada en el hecho de que personas de culturas y tradiciones religiosas dispares conciban a Dios –la experiencia de Dios– de modo muy diferente⁸⁴. Una de las más llamativas, pero no la única, es la diferencia entre las religiones teístas, en las cuales Dios se experimenta como un ser personal con quien se puede entrar en una relación personal, y las religiones politeístas, como por ejemplo la forma *advaita* del Hinduismo, que concibe a Dios como una unidad impersonal y mantiene que la última forma de la iluminación religiosa es experimentar el hecho que no hay diferencia entre uno mismo y Dios, es decir, afirma la unidad entre las almas (*atman*) y la divinidad (*Brahman*).

⁸³ PETERSON, *Reason*, 129.

⁸⁴ RUNZO, Joseph, “Perceiving God, World-Views, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism”, en SENOR, *The Rationality of Belief*, 243 y 245. El problema fundamental o más débil de la posición de Alston es el pluralismo religioso. Las diferentes tradiciones religiosas con sus correspondientes prácticas místicas hacen afirmaciones fundamentales que son contradictorias. Lo que todas tienen en común, según Alston, es la búsqueda de una realidad última. GELLMAN, *Mystical*, 37. Gellman responde a la objeción de la diversidad de las religiones, diciendo que las experiencias místicas son mucho más pobres que las que corresponden a las experiencias de Dios. Argumenta también que la diversidad de experiencias místicas de Dios en las religiones y entre un ser personal absoluto y uno impersonal, no es razón para abandonar la evidencia de las experiencias de Dios. YANDELL, *The Epistemology*, 183. Cada tradición religiosa tiene su propia experiencia religiosa, por lo que la comparación de las experiencias religiosas entre las diferentes tradiciones es posible solamente en términos altamente abstractos o típicamente engañosos. Véase también FRANK DAVIS, *The Evidential Force*, 166- 192 y ALSTON, *Perceiving*, 255-285.

Supongamos que lo que Alston ha argumentado es correcto, y que la experiencia religiosa proporciona *prima facie* justificación para M-creencias. Entonces por supuesto la cuestión debe plantearse, ¿De quién es la experiencia? y ¿De quién son las M-creencias? Ambas creencias, la M-creencia teísta que la persona entra en comunión de amor con Dios y la *advaita* M-creencia que la persona (atman) no se distingue del Brahman están *prima facie* justificadas. Pero ambas creencias no pueden ser verdad al mismo tiempo. Y el modo de vida religiosa será totalmente diferente dependiendo del camino que aceptemos.

Parecería que la afirmación más importante y central de la epistemología reformada es que la experiencia religiosa juega *un papel independiente* en la justificación de las creencias religiosas; y que no se requiere un argumento anterior para mostrar que tal experiencia sea fiable. Además, las creencias enraizadas en la experiencia religiosa son creencias básicas, como las creencias enraizadas en la experiencia sensorial también lo son. Resumiendo, en la afirmación de Plantinga, la creencia en Dios puede ser considerada “propiamente básica⁸⁵” y, en la de Alston, en nuestra experiencia religiosa “percibimos a Dios”.

Incluso si se acepta la afirmación básica del epistemólogo reformado, y se considera que las experiencias religiosas juegan un papel decisivo en la justificación de las creencias religiosas, permanece el problema más importante creado por las diferentes experiencias religiosas y las interpretaciones de aquellas experiencias, en las tradiciones religiosas. Como hemos visto, Alston considera que afrontando esta situación el creyente puede apelar a la evidencia y argumentos que descansan fuera de la esfera de lo que se experimenta directamente⁸⁶.

La epistemología reformada no considera que sus creencias fundamentales estén exentas de la evaluación racional, al contrario, la mencionada evaluación es bienvenida. Los epistemólogos reformados están muy preocupados por considerar y responder a las pruebas y argumentos contra la existencia de Dios –por ejemplo, el problema del mal–. Su posición

⁸⁵ FRANK DAVIS, *The Evidential Force*, 87-89. El argumento de Plantinga de que la creencia en Dios aparece como una creencia básica porque es generado por experiencias religiosas que son fiables. Partiendo de la afirmación de Calvino que “Dios ha implantado en nosotros una tendencia natural para ver su mano en el mundo que nos rodea”, muestra pues la disposición natural a creer en Dios con ejemplos de la experiencia religiosa: el universo inmenso ha sido creado por Dios, leyendo la Biblia uno puede ser impresionado con un sentido profundo de que Dios le habla, o puede sentirse culpable a los ojos de Dios pues cree que Dios desaprueba lo que ha hecho, etc. Como podemos ver la creencia básica no es la existencia de Dios, sino las anteriores, pero de ellas se concluye que Dios existe.

⁸⁶ PETERSON, *Reason*, 130-131.

requiere hacer esto, porque la justificación conferida por la experiencia religiosa es solamente una justificación *prima facie*; y podría ser invalidada si hubiera razones irresistibles, que proceden de otra fuente, mostrando que Dios no existe. Por eso necesitan mostrar que no existen esas convincentes razones contra la existencia de Dios.

VI. ¿PUEDE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA JUSTIFICAR LA CREENCIA RELIGIOSA?

Se puede afirmar que las experiencias religiosas desempeñan un papel inestimable para justificar las creencias religiosas de la gente. Como decía un cartel, “¡Dios no está muerto –hablé con él esta mañana–!”. Pero si la alegada experiencia de Dios puede usarse como fundamento para justificar nuestras creencias depende, en parte, de cómo se caracteriza la experiencia religiosa.

Cada vez es más aceptado entre los filósofos de la religión que la experiencia religiosa tiene un papel importante en la justificación de la creencia religiosa. Sin embargo, es muy discutido saber qué papel, o cómo podemos conceptualizar mejor la contribución de la experiencia religiosa a la racionalidad de la creencia religiosa⁸⁷.

Primero, supongamos que la experiencia religiosa es un sentimiento. Según Schleiermacher los sentimientos no sólo generan la estructura de la creencia religiosa sino que también la justifican. Pero, ¿pueden los sentimientos justificar las creencias cognitivas? La dificultad surge de la afirmación que ambos, Dios (como trascendente) y nuestra experiencia de Dios (como sentimiento, no estructurado por conceptos y creencias) son inefables. Pero para que la experiencia tenga una significación cognitiva, debe estar asentada en creencias y conceptos racionales⁸⁸.

Quienes describen la experiencia religiosa como un sentimiento se encuentran con un dilema. Si la experiencia religiosa es inefable, entonces no puede usarse para fundamentar las creencias, no hay contenido racional para proporcionar la fundamentación⁸⁹. Sin embargo, si la expe-

⁸⁷ HASKER, “The Epistemic Value,” 150.

⁸⁸ PETERSON, *Reason*, 26.

⁸⁹ FRANKS DAVIS, *The Evidential Force*, 14. Si las experiencias religiosas son inefables, ninguna afirmación cognitiva se puede basar en ellas, y, por lo tanto, las experiencias religiosas no serían apropiadas para la justificación de las creencias religiosas. Franks Davis defiende que hay experiencias religiosas, particularmente las místicas (de hecho hay algunas experiencias místicas tan inefables que son realmente no cognitivas), que se pre-

riencia tiene un contenido conceptual, entonces no puede ser independiente de la expresión conceptual e inmune de la crítica racional.

En general, entendemos la experiencia religiosa sobrenatural, es decir, el experimentador cree que la experiencia no puede explicarse por causas naturales. La designación de una experiencia como religiosa requiere que los que tienen la experiencia tengan ciertas creencias e identifiquen esas creencias como la causa de la experiencia. Pero entonces la experiencia religiosa no puede usarse para justificar la creencia en la existencia de esa causa. Hacer eso sería una argumentación circular: la experiencia es religiosa porque alguien la percibe como causada por Dios; y esa persona tiene buenas razones para creer que Dios existe por su experiencia religiosa. Por lo que, si utilizamos la experiencia religiosa para demostrar la realidad de lo misterioso, estamos argumentando circularmente, pues solamente se explica la experiencia religiosa desde la irrupción del misterio. Y eso es, precisamente, lo que pretendemos demostrar por medio de la experiencia religiosa.

El argumento aquí es similar al comúnmente dado en relación a lo que los milagros pueden y no pueden mostrar. Si los milagros se definen, como sucesos causados por Dios, no pueden usarse para probar la existencia de Dios. La misma existencia de Dios ha sido adoptada para identificar la experiencia como milagrosa. De modo similar, si la experiencia religiosa se define en términos de una causa sobrenatural, entonces esa experiencia no puede usarse para justificar la creencia en esa causa.

La experiencia religiosa es significativa en la medida que encuentra su lugar dentro del mundo religioso de la persona que tiene la mencionada experiencia. La cual tiene sentido porque la persona posee ya un tipo de creencias en la que se incluye lo sobrenatural. Esta creencia no se deduce o fundamenta en la experiencia, sino que es parte de la misma descripción y, por lo tanto, una presuposición de la experiencia.

Una experiencia se manifiesta como religiosa si el experimentador puede comprender o explicar la experiencia separada de lo sobrenatural. Si esto es así, entonces hay al menos una explicación del acontecimiento en que es *prima facie* razonable y requiere la existencia de Dios. Esto no

sentan como inefables, pero, no son inefables en el sentido radical de que no podrían ser experiencias cognitivas. YANDELL, *The Epistemology*, 9. Las consideraciones filosóficas y religiosas apoyan la tesis de que la experiencia religiosa es inefable. Y lo que es inefable no se puede describir. Yandell critica las afirmaciones de que las experiencias religiosas sean inefables, pues entonces no servirían para justificar las creencias religiosas. Tampoco podemos decir que Dios sea completamente inefable, pues no podríamos hablar de él, ni siquiera afirmar su existencia.

excluiría la posibilidad que alguien más fuera capaz de proporcionar una explicación completa y naturalista del suceso. Sin embargo, cuantas más experiencias puedan explicarse de modo convincente apelando a lo sobrenatural, y cuantas más experiencias se ajusten a una estructura coherente, hacen que la explicación sea correcta. Es decir, la consideración más coherente, y la llamada a lo sobrenatural explica ciertas experiencias, la carga de la prueba caería en la persona que negaba la veracidad de la experiencia diciendo que Dios no era la causa.

En otras palabras, si nuestras experiencias no pueden usarse para justificar las creencias, entonces ninguna de aquellas pueden justificar nuestras creencias; en esta comprensión todas las experiencias invocan nuestras estructuras creenciales. Esto significaría que mi experiencia de ver un gato en el árbol no justificaría la creencia que hay un gato en el árbol, y presupondría que hay tales cosas como gatos en los árboles. Pero, ¿Qué justificaría esta creencia? Tal punto de vista, dejaría todas las creencias experimentales como injustificables.

Finalmente, quienes sostienen que la experiencia religiosa es perceptual argumentan que la experiencia religiosa puede usarse para justificar las creencias religiosas. Comúnmente usamos nuestras percepciones para justificar nuestras creencias sobre el mundo. Por ejemplo, justificamos que hay un petirrojo en el césped, cuando vemos un petirrojo allí y no tenemos razón para pensar que las condiciones perceptuales están fuera de lo común. De modo semejante, las personas religiosas justifican que Dios existe, les ama y responde a sus oraciones apoyados en sus experiencias religiosas. Swinburne⁹⁰ llama a esto el principio de credulidad: cuando a alguien le parece que algo es el caso, es probablemente así, a no ser que haya consideraciones especiales para atemperar la afirmación. Es decir, el modo como las cosas se nos muestran nos proporcionan buenas razones para creer que así es cómo son en realidad. Justificamos dicha creencia hasta que no sean introducidas consideraciones contrarias que arrojarían duda sobre dicha percepción particular o el funcionamiento preciso de nuestro aparato perceptual en general. Esto no significa que no podamos equivocarnos sobre la experiencia, pero coloca la carga de la prueba sobre quienes afirman que la experiencia no es genuina.

De modo semejante, en ausencia de consideraciones especiales, la experiencia religiosa debe tomarse, por los experimentadores, como proporcionando buenas razones para creer que Dios o la Realidad Última existen. Esto no significa que los experimentadores no puedan equivo-

⁹⁰ SWINBURNE, *La existencia*, 339-340.

carse en su creencia. Pero igual que las percepciones ordinarias, las personas mantienen su creencia hasta que se den buenas razones para pensar que la creencia esté reñida con otras creencias (por ejemplo, sobre la naturaleza y el carácter de Dios) o que hay algún defecto en el aparato perceptual. La experiencia religiosa proporciona *prima facie* la justificación de las creencias sobre Dios⁹¹.

La persona que ha tenido una experiencia religiosa de Dios, por el principio de credulidad, tiene buenas razones para creer que Dios existe, especialmente si es una experiencia intensa. La fuerza evidencial de la experiencia religiosa depende del principio de credulidad, las percepciones deben ser tomadas como se nos aparecen, en ausencia de una razón positiva para su recusación⁹².

Pero ¿podemos aceptar el principio de credulidad? Un problema es que mientras hay una uniformidad fundamental sobre el modo en que informamos de las experiencias perceptuales ordinarias y de las creencias sobre objetos de aquellas experiencias, hay bastante diversidad de información sobre las experiencias religiosas y las afirmaciones basadas en ellas. Como ya hemos afirmado, las personas ofrecen descripciones incompatibles sobre la Realidad experimentada. Por ejemplo, los cristianos describen a Dios como trinidad y realmente distinto de ellos, mientras los hindúes caracterizan a Brahmán como la totalidad de la realidad y describen la relación del self (*atman*) con el Brahmán de un modo no dualístico.

Swinburne formula a su vez el principio del testimonio⁹³ que completa en cierto modo el de credulidad. Muchas personas nos dicen que tienen experiencias religiosas y normalmente no hay consideraciones especiales para dudar de lo que nos exponen sobre ellas. Por lo tanto, en ausencia de consideraciones especiales, las experiencias religiosas de otras personas son (probablemente) como ellos las presentan.

⁹¹ PETERSON, *Reason*, 28. HICK, "The Rationality," 308. Del mismo modo que en la experiencia normal podemos adoptar el principio general de que en ausencia de fundamentos adecuados para la duda, es racional el confiar en nuestra experiencia del mundo externo. Y, por el contrario, sería una locura creer, sin una cierta razón, en algo que se nos aparece a nuestra experiencia sin una existencia objetiva y, además, que no se ajusta a nuestras creencias sobre el entorno.

⁹² SWINBURNE, *La existencia*, 364-365.

⁹³ *Ibid.*, 360-361. GEIVETT, "The Evidential Value," 508-509. El principio del testimonio combinado con el principio de credulidad llega a la siguiente conclusión: Si las cosas son como la gente normalmente las percibe, la aceptación del testimonio de tener experiencias religiosas nos lleva a aceptar que estas experiencias religiosas son experiencias de Dios y, por lo tanto, que Dios existe...

No obstante, también hay críticas al principio del testimonio, normalmente para cuestiones de gran importancia, los estándares para la aceptación del testimonio de otros será indudablemente muy alta. En este sentido, podemos decir que los estándares para la aceptación de la existencia de Dios por el testimonio de otros serán mucho más altos que para otras situaciones. También podemos ver cómo las experiencias de Dios son realmente variadas. Esta pluralidad de experiencias revela la presencia de concepciones contrarias que surgen de las experiencias de Dios⁹⁴. Tal vez la fuerza de la evidencia del testimonio, en relación con las experiencias de Dios, esté viciado igualmente por los numerosos relatos de las experiencias religiosas no teístas⁹⁵.

Volviendo al principio del testimonio, Geivett⁹⁶ recomienda una comprensión de la naturaleza y significado del testimonio más extenso. La evidencia testimonial debe medirse en relación a la credibilidad del testigo que va en función del carácter y experiencia del mismo. En relación al carácter, varias virtudes son relevantes, pero la honestidad es especialmente importante. En relación con la experiencia, debe ser la confianza que un testigo tiene una habilidad mínima para comprender lo que está relacionado con su testimonio y puede hablar sobre él de forma inteligente y con exactitud. Los frutos morales de la experiencia religiosa en las vidas de los sujetos conciernen a ambas dimensiones de la credibilidad. Todas estas condiciones de la credibilidad del testimonio tienen que ser discutidas al hablar de la experiencia religiosa.

Entre las personas que podemos admirar por la devoción espiritual y en las que podemos confiar por su testimonio sobre la experiencia de Dios, hay preponderancia de las que han tenido a Jesús de Nazaret como modelo. En efecto, la influencia de la persona de Jesús en la vida de muchas personas en las diversas culturas debe provocar una curiosidad sobre la posible verificabilidad de las invocadas experiencias de Dios. Un cierto sentimiento de lo expuesto sobre la relación con la persona y la enseñanza de Jesús se presentan comúnmente como experiencia religiosa que puede ser compartida tanto por creyentes como por no creyentes. Podemos concluir con el testimonio de los discípulos que seguían y cono-

⁹⁴ *Ibid.*, 514. Una objeción a la evidencia de la experiencia religiosa para la existencia de Dios es la diversidad religiosa. Podemos distinguir entre las experiencias religiosas en las que Dios es reconocido por el sujeto y aquellas experiencias donde Dios no es reconocido. Otra objeción es que las experiencias religiosas pueden explicarse tan bien, o mejor, en términos aceptables a la metafísica naturalista. Muchas de esas experiencias obedecen o se pueden explicar cómo patologías psicológicas.

⁹⁵ *Ibid.*, 513.

⁹⁶ *Ibid.*, 518.

cían a Jesús más íntimamente. La presencia en sus vidas fue tan transformadora que aplicaban el lenguaje más exaltado que podían encontrar para expresarlo, lenguaje que va unido con los destinos personales al poder de su presencia⁹⁷.

¿Pueden reconciliarse todas estas perspectivas religiosas?, especialmente si se apoyan en creencias contrarias o contradictorias. Quizás ellas no puedan, pero esto que se argumenta, no es funesto para el principio de credulidad. El principio no comporta que todas las percepciones deban ser verídicas. Cuando las percepciones producen testimonios conflictivos, debemos volver a otras experiencias y argumentos racionales para determinar la verdad de varias afirmaciones. Es decir, cuando hay diferentes consideraciones, se debe buscar ayuda para decidir si alguna de las experiencias religiosas es verídica. Aunque los informes proporcionen *prima facie* una fundamentación para su aceptación, no todas las creencias basadas en tales experiencias son verdaderas. Justamente dudamos de las afirmaciones perceptuales por buenas razones; podríamos hacer lo mismo de las afirmaciones basadas en la experiencia religiosa. En consecuencia, las creencias justificadas sobre Dios y las prácticas religiosas sería un modo de eliminar las afirmaciones menos fiables.

Alguien podría sorprenderse, sin embargo, si esta respuesta hace justicia a la diversidad de afirmaciones sobre la Realidad misteriosa que es percibida por la experiencia religiosa. Si personas en varias tradiciones informan sobre las experiencias religiosas, y si estas tradiciones contienen visiones radicalmente incompatibles sobre el mundo, ¿qué justificación puede proporcionar la experiencia religiosa para alguna creencia particular?

Obviamente, muchos puntos necesitan aclararse si aceptamos la tesis de que la experiencia religiosa es una experiencia perceptual que puede justificar las creencias religiosas. El principio de credulidad necesita revisarse. Nos podríamos preguntar, por ejemplo, si este principio debe aplicarse del mismo modo a todas las afirmaciones perceptuales⁹⁸. En suma, el significado de la diversidad de informaciones sobre la experiencia religiosa y las afirmaciones conflictivas a las que da lugar debe ser investigado. Esto sugiere que la justificación de la creencia religiosa debe abordarse desde distintas direcciones⁹⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, 519.

⁹⁸ *Ibid.*, 518. Aunque hay diferencias entre la percepción sensible y la percepción de Dios, estas diferencias no afectan a la aplicabilidad del principio de credulidad para las experiencias de Dios. Este principio es más generalizable que lo que se reconoce en la mayoría de las discusiones. De hecho, es difícil pensar un contexto en el que no se aplica.

⁹⁹ PETERSON, *Reason*, 29.

VII. CONCLUSIÓN

Como hemos intentado mostrar a lo largo del estudio, la experiencia religiosa nos ayuda a dar razón de nuestras creencias religiosas. Una de estas experiencias religiosas, en la que hemos insistido, es la percepción directa de Dios, la persona que ha tenido dicha experiencia perceptiva está justificada en tener ciertas creencias referidas a Dios. El libro de Alston, *Perceiving God*, concluye con un ejemplo que contribuye a ampliar nuestra perspectiva, lo que él llama un argumento cumulativo.

Nos presenta a una persona llamada Denise que ha recibido una buena educación cristiana y ha vivido esa fe desde su más tierna infancia; pero al llegar a una cierta edad se cuestiona su fe. Siendo consciente de la diversidad de religiones, se pregunta por qué debía suponer que la religión cristiana es más verdadera que el resto; cuestiona la apologética tradicional cristiana que apela a los milagros, el cumplimiento de las profecías, el crecimiento de la Iglesia, etc. Estudia también los argumentos tradicionales para la existencia de Dios y, aunque le parecen aceptables, no son lo suficientemente sólidos para sostener todo el edificio.

En este proceso reflexiona sobre su propia experiencia de vida cristiana. Ella experimenta frecuentemente la presencia de Dios derramándole su amor, sosteniéndola en su ser y transformándola en la persona que tendría que ser. Se pregunta si esta relación con Dios puede ser un fundamento para su fe. Denise reconoce las dudas sobre la fuerza epistémica de estas experiencias y siente que su última seguridad se le viene abajo.

Pero, inspirada por los estudios de la epistemología religiosa contemporánea, tiene una ocurrencia nueva. Quizás sea un error buscar un fundamento para la fe, que sea infalible, indudable e incorregible basado en la propia experiencia, sin necesidad de apoyarse en alguna otra fuente. Tal vez lo más razonable sea tener diversos puntos de apoyo, y así, aunque cada uno puede ser cuestionado, siempre quedarán otros en los que sostenerse, pues ninguno es suficiente por sí mismo. Solamente desde este armazón encontramos razones suficientes para aceptar las creencias como verdaderas. Todas las razones en conjunto nos permiten aceptar sensatamente una creencia como verdadera¹⁰⁰.

Para afirmar la existencia de Dios se puede apelar al testimonio¹⁰¹ de quienes tienen más experiencia en la vida cristiana, a la revelación de

¹⁰⁰ ALSTON, *Perceiving*, 300-301; STOKER, *Is Faith*, 59-60.

¹⁰¹ STOKER, *Is Faith*, 62. Generalmente aceptamos muchas cosas en la vida apoyados en el testimonio de los testigos. Alston argumenta correctamente al decir que tal percep-

Dios en los acontecimientos históricos, y a las razones filosóficas. Y aunque es cierto que se puede dudar de cada una de estas consideraciones en particular, tomadas todas en su totalidad tienen mucha más fuerza. Al mismo tiempo, el creyente puede añadir otras, tales como la oración escuchada, la experiencia de vivir una nueva vida por medio del Espíritu, el testimonio de otros. Apoyados en diferentes fundamentos encontramos la razón suficiente para comprender la propia fe como verdadera.

Así tenemos que el llamado caso cumulativo¹⁰² y la perspectiva de la ayuda mutua entre los fundamentos de las creencias cristianas son superiores al apoyarse sobre una base particular, pues siempre estará sujeta a serias dudas que no pueden resolverse satisfactoriamente con los propios recursos. Es cierto que a lo largo del trabajo hemos insistido mucho sobre los méritos de la experiencia religiosa, como un fundamento particular. Pero, con este ejemplo, queremos decir que es preferible integrar la experiencia religiosa cristiana dentro de un cuadro más general para llegar a una mejor racionalidad de la creencia cristiana.

Alston, por medio del argumento cumulativo, quiere proporcionar una razón positiva para aceptar la fe cristiana como una forma práctica de vida. Las percepciones directas de Dios se basan en extendidas creencias profundas. ¿Cómo podríamos de otro modo identificar que percibimos a Dios? Nosotros tenemos la experiencia del Dios cristiano porque estamos en esa tradición de fe. Las percepciones individuales directas están enraizadas en la práctica de la fe cristiana. No es solamente una percepción directa de Dios sino también hablar con Dios en la oración y estar sujetos a prácticas litúrgicas lo que nos permite ver el mundo a la luz de Dios.

Un argumento cumulativo no es, por lo tanto, meramente una acumulación de evidencias. El todo es más grande que la suma de las partes, y estas “partes”, aunque quizás sean débiles individualmente como evi-

ción directa de Dios es también autoritativa para algunos. La fe cristiana, primero de todo, es cuestión de testimonio, que es directo para aquellos que han tenido una experiencia directa de Dios, e indirecto para aquellos que aceptan el testimonio de los primeros. ALSTON, *Perceiving*, 281.

¹⁰² STOKER, *Is Faith*, 77. Stoker ve la semejanza entre el argumento cumulativo de Alston con el de Basil Mitchell en *The Justification of Religious Belief*. Mitchell comienza diciendo que el teísmo no puede ser probado por las pruebas de la existencia de Dios, pero tampoco puede demostrarse que el teísmo sea incoherente. En lugar de dar pruebas para la existencia de Dios, desarrolla un argumento cumulativo que consiste en tomar un número de razones conjuntamente para justificar el teísmo. Diferentes argumentos para la fe apuntan en la misma dirección, al teísmo. De este modo, se refuerzan unos a otros para apoyar el teísmo, sin que sea necesario la lógica contundente requerida por el fundacionismo clásico.

dencia y fácilmente derrotadas, se apoyan mutuamente, como los miembros de un equipo atlético. Esto significa que la fuerza de un argumento cumulativo no será apreciado si sus elementos son valorados aisladamente o se utilizan para construir uno sobre uno en forma lineal, como enlaces en una cadena deductiva¹⁰³.

Swinburne reconoce la importancia de los argumentos cumulativos a favor del teísmo, pero no presta una atención adecuada, pues pueden también ser usados por “la otra parte”. Intenta mostrar solamente que cada desafío, considerado por sí mismo, es demasiado débil para derrotar la evidencia de las experiencias religiosas. Pero los escépticos pueden también combinar aquellos desafíos y presentar un argumento cumulativo, que sea mucho más difícil de derrotar¹⁰⁴.

Swinburne quiere mostrar no sólo que la actual creencia religiosa es racional, sino también “que el teísmo es más probable que el ateísmo”. Reconoce que la experiencia religiosa por sí misma no puede llegar a una conclusión tan ambiciosa, pero no obstante juega un papel crucial en un argumento cumulativo para la existencia de Dios. Es decir, la evidencia de la experiencia religiosa es suficiente para inclinar la balanza y hacer que sea más probable la existencia que la no existencia de Dios. Swinburne llega a la conclusión de que el teísmo no es improbable, si a esto añadimos la evidencia de la experiencia religiosa, sería suficiente para hacer del teísmo, por lo menos probable¹⁰⁵.

El argumento cumulativo teísta proveerá mucho más que simple ayuda adicional para las afirmaciones religiosas experienciales. Uno debe recordar que las diferentes piezas de evidencia interactúan en argumentos cumulativos, por lo tanto, el todo es más grande que la suma de las partes. Otros tipos de evidencia nos ayudan a explicar las experiencias religiosas e incrementar la probabilidad de que sean verídicas; las experiencias religiosas contribuyen a dar sentido a otras experiencias y creencias e incrementar la probabilidad de que ciertas creencias son verdaderas, y todas evidencias trabajan juntas para apoyar una cadena de creencias autorizadas¹⁰⁶.

Dios ha sido experimentado a través de la historia por gran número de personas en las mayores religiones del mundo. Esto está claramente

¹⁰³ FRANKS DAVIS, *The Evidential*, 109.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 113.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 93 y 95.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 241. STOKER, *Is Faith*, 202. La percepción directa puede ser justificada inmediatamente, porque tiene un aspecto objetivo en el que Dios se presenta a sí mismo al creyente. La percepción directa e indirecta de Dios y las experiencias religiosas duraderas constituyen una razón positiva, un argumento cumulativo para tener fe.

atestiguado en la Biblia, en otros textos religiosos, y por numerosos reportajes y descripciones de las experiencias de la gente. Por lo tanto, hay gran número de personas, de distintas culturas y religiones, a lo largo de toda la historia que han atestiguado la experiencia de Dios y desde ahí han afirmado que es racional creer que Dios se experimenta, y por eso consideran que la creencia en Dios es racional y, finalmente, deducen la existencia de Dios¹⁰⁷.

En el mundo global en el que vivimos, el cristianismo ha perdido la posición central y se ha convertido en una fe minoritaria. Y la misma sociedad occidental, por la presencia de otras religiones, como el Islam, Hinduismo, Budismo, etc., ha llegado a ser pluralista. Aunque cada persona tenga su fe en el ámbito privado es necesario que en la esfera pública las personas de las diferentes religiones participen en el diálogo sobre las diferentes formas de ver el mundo por el bien y la concordia en la sociedad.

No obstante, hemos de decir que la visión de Dios en la fe cristiana está en conflicto y no puede reconciliarse con, por ejemplo, la del budismo y con alguna de las tradiciones del hinduismo. El principio de presunción puede formularse como sigue: es racional aprobar algo al menos que haya una alternativa mejor. Por eso nos preguntamos si el judaísmo, el islam, el hinduismo o el budismo son una mejor alternativa que el cristianismo. El problema es que no hay criterios generales sobre la base de que se pueda decidir qué religión es la verdadera. La cuestión de la verdad en relación a la religión y las diferentes visiones del mundo no puede decidirse definitivamente, ninguna religión o visión del mundo puede excluir a las otras religiones o modos de ver el mundo. Las razones que se dan para la propia fe son, después de todo, intrínsecas, se derivan de la propia religión. La racionalidad no puede garantizar la verdad. Por lo tanto, no es razonable creer que uno tiene toda la verdad y que los otros no, como los fundamentalistas¹⁰⁸. Miembros de otras religiones pueden hacer una presentación semejante a la que hemos hecho nosotros de la fe cristiana.

La cuestión de la verdad no puede decidirse tan rápida y fácilmente, lo cual no es una razón para dejar de considerar la propia religión como la verdadera. Desde mi punto de vista, Alston¹⁰⁹ tiene razón cuando argumenta que es racional estar apegado a la propia tradición, y en

¹⁰⁷ GELLMAN, Jerome, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Cornell Press, New York 1997, 4 y 11.

¹⁰⁸ STOKER, *Is Faith*, 241-242.

ausencia de alguna razón externa para suponer que una de las prácticas rivales son más seguras que la mía, el único rumbo racional para mí es estar tranquilo con la práctica a la que pertenezco y me sirve mucho para guiar mi actividad en el mundo. Por lo tanto, lo racional para un cristiano es vivir conforme al sistema de creencias cristianas, aunque esto mismo se podría aplicar al creyente de otra religión o cosmovisión.

Una justificación de la fe cristiana dando una razón positiva para ella son los frutos que se siguen de la vida de fe, es decir, a un árbol se le conoce por sus frutos, o como dice el Evangelio “por sus frutos los conoceréis”. Una fe es verdadera si en su vivencia práctica es coherente. Para Pablo, la vida en el Espíritu es la participación en la nueva era que ha comenzado en Jesús. Hay que vivir confiando en la promesa de la definitiva venida del Reino de Dios. La verdad de la fe cristiana será –y esa es la promesa– confirmada definitivamente solamente en el *eschaton*, cuando llegue el Reino de Dios¹¹⁰, es decir, la llamada verificación escatológica, pero mientras tanto la coherencia práctica ayuda a dar credibilidad a la fe.

Volvemos a la pregunta del comienzo, ¿es racional creer o tener fe? ¿Pueden los cristianos justificar racionalmente sus creencias? Por ejemplo, ¿pueden justificar que han experimentado la salvación de Dios por medio de Jesucristo? O tendremos que responder diciendo que tal experiencia de Dios es muy personal y está más allá de la racionalidad¹¹¹. El creyente afirma que su creencia es racional. Y lo que hemos querido exponer a lo largo del trabajo es que uno de los caminos para la justificación de la fe es la experiencia religiosa.

La experiencia religiosa y la racionalidad son algo que tenemos que considerar normal dentro de la vida de cada día, no son cosas desmesuradas o tan profundas que no están al alcance de la vida de las personas ordinarias. Cuando hablamos de experiencia religiosa no nos referimos a experiencias místicas extraordinarias que solamente puede tener alguna persona, ni tampoco, al hablar de racionalidad, nos estamos refiriendo a un asunto exclusivamente científico, sino una cuestión propia de la vida de cada día. Por lo tanto, podemos argumentar o justificar que nuestra experiencia de Dios más común en la actualidad proviene de la lectura de la Biblia, la tradición y la comunidad de fe a la que pertenecemos y en la que vivimos. Allí es donde la mayoría de los cristianos viven y fortale-

¹⁰⁹ ALSTON, *Perceiving*, 274.

¹¹⁰ STOKER, *Is Faith*, 242.

¹¹¹ *Ibid.*, 201.

cen su fe. Por lo tanto, para el creyente cristiano la experiencia y vivencia religiosa son prácticas y razones para justificar su fe.

En el contexto particular de la experiencia religiosa podemos ver una interrelación de la experiencia religiosa con la vida de la comunidad cristiana y el comportamiento ético. Por lo tanto, los tres elementos vistos en su conjunto nos ayudan a que la creencia en Dios tenga diversos apoyos, y así, podamos creer en él más razonablemente. La experiencia religiosa, la vida moral y la litúrgica se verifican entre sí y se convierten en los fundamentos para la vida cristiana. A lo largo de la historia, la experiencia religiosa ha tenido una dimensión más comunitaria y eclesial y ha servido para verificar la fe. En la actualidad, tanto la experiencia religiosa como la dimensión ética tienen un sentido más autónomo e individual, pero en el contexto de la experiencia religiosa cristiana, tenemos que seguir insistiendo que no se puede desligar de la vida litúrgica y de la ética. En nuestra vida no podemos separar la experiencia religiosa de la vivencia litúrgica en la comunidad cristiana y del comportamiento ético diario. Los tres elementos están interconectados y todos ellos, si los vivimos coherentemente, ayudan a que nuestra fe sea más razonable y creíble.

Filosofía política y ética social en los orígenes del cristianismo. Claves para una justicia liberadora desde la obra de Senén Vidal

AGUSTÍN ORTEGA CABRERA

RESUMEN: Este trabajo, en memoria agradecida de S. Vidal y partiendo de su obra con sus claves más relevantes, pretende presentar puntos y criterios para una filosofía política que, en relación con la ética social, puede ser fecundada por el cristianismo. Creemos que en la obra de S. Vidal, con sus estudios del Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo, en especial de la figura de Jesús y Pablo, se encuentran unas claves o contenidos muy relevantes. Para exponer y profundizar en un pensamiento ético, con su inherente dimensión sociopolítica. Con una cosmovisión crítica, moral y liberadora, enraizada en el acontecimiento mesiánico de Jesús con su Reino y Pascua que nos trae la salvación, la paz y la justicia con una liberación integral.

PALABRAS CLAVES: Antropología, Cristianismo, Ética social, Filosofía política, Jesucristo, Justicia liberadora, San Pablo, Senén Vidal.

ABSTRACT: This work, in memory of S. Vidal and starting from his work with his most relevant keys, aims to present points and criteria for a political philosophy that, in relation to social ethics, can be fecundated by Christianity. We believe that in the work of S. Vidal, with his studies of the New Testament and origins of Christianity, especially the figure of Jesus and Paul, there are some very relevant keys or contents. To expose and deepen an ethical thinking, with its inherent socio-political dimension. With a critical, moral and liberating worldview, rooted in the messianic event of Jesus with his Kingdom and Easter that brings us salvation, peace and justice with an integral liberation.

KEYWORDS: Anthropology, Christianity, Social Ethics, Political Philosophy, Jesus Christ, Liberating Justice, San Pablo, Senén Vidal.

I. INTRODUCCIÓN. SEMBLANZA Y MEMORIA

El 11 de abril del 2016 fallecía en Salamanca Senén Vidal, uno de los autores, estudiosos y profesores más relevantes del Nuevo Testamento, en especial de la figura u obra de San Pablo de Tarso y de Jesús de Nazaret. Nació en San Pedro de Trones (León), en 1941, miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos y hermano del significativo teólogo moralista, el profesor Marciano Vidal. Senén Vidal ha sido profesor de Nuevo Testamento, entre otros centros, en el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC, Sede Gran Canaria), en la Universidad Pontificia de Salamanca, la Universidad Pontificia de México, el Centro de Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y el Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana.

Como indicamos, sus estudios y publicaciones son muy relevantes para comprender la figura de Pablo con libros como *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Salamanca 1982). *El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca 2005). *Pablo. De Tarso a Roma* (Santander 2008). *Las cartas originales de Pablo* (Bilbao 2012). También ha estudiado e investigado de forma rigurosa a Jesús, con obras como *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (Salamanca 2003). *Jesús el Galileo* (Santander 2006). Una obra última de madurez y enciclopédica es *Nuevo Testamento* (Santander 2015).

Senén Vidal fue compañero de docencia en el ISTIC y colaboramos en actividades culturales y formativas en el Centro Loyola, Centro Fe-Cultura de los Jesuitas de Las Palmas de GC., donde yo era subdirector. A partir de la obra del amigo y maestro Senén Vidal, como recuerdo con afecto y memoria agradecida, vamos hacer unas reflexiones y consideraciones sobre lo que pensamos que está en las claves de sus publicaciones u obra. Y que, a su vez, está en la entraña del cristianismo. Y lo cual es muy adecuado para presentar una filosofía política y ética social, fecundada por la fe y la teología, con un diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales y la filosofía¹.

¹ Desde los estudios de la filosofía, el estado de la cuestión en LICEGA, Gabriel, “San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión”, en *Realidad* 121 (2009) 471-485. Desde un punto de vista interdisciplinar, con el empleo de las ciencias

II. EL ACONTECIMIENTO MESIÁNICO Y LIBERADOR DEL CRISTIANISMO ORIGINARIO

El corazón de la fe cristiana está atravesado por el acontecimiento mesiánico y liberador de Jesús, el Cristo-Mesías Crucificado y Resucitado por el Reino, que nos regala el don de su salvación liberadora. Jesucristo con su vida y entrega al servicio de su proyecto, el Reino de Dios, nos trae la transformación liberadora y renovación de la creación, del mundo y de la humanidad, del cosmos e historia. Este acontecimiento mesiánico que nos dona Jesús con su vida y entrega por su proyecto del Reino, nos introduce en el ámbito de la salvación desde el amor y justicia con los pobres, nos libera del mal e injusticia².

El proyecto mesiánico, profético y escatológico de Jesucristo Crucificado-Resucitado con su Reino: ya empieza a realizarse en el presente, en el mundo e historia, en la transformación liberadora de la humanidad nueva, en la renovación del cosmos y de la creación; y culmina, (se consume) en el futuro, en la plenitud de la existencia, en la vida plena y eterna (Rm 8, 22-39). Con la última y definitiva venida de Cristo, el Mesías Crucificado-Resucitado, e instauración de su Reino en todo el universo, con la salvación liberadora y universal cuando “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28)³.

La salvación liberadora y sabiduría de Dios nos viene por Cristo-Crucificado, el Hijo al que el Padre resucita, que se opone al afán de dominio o poder y codicia de los sistemas e ideologías judía y romana (1 Cor 1-2). La cruz de Cristo, en donde se manifiesta su entrega y amor en la justicia, es la crítica y liberación integral de toda ley opresora e institución y sistema excluyente, de toda dominación, poder y ambición que impiden esta verdadera sabiduría del Crucificado. Es la libertad real y

sociales en los estudios bíblicos y teológicos, como realiza de forma similar S. Vidal en su obra, un relevante estudio es el de ÁLVAREZ CINEIRA, David, *Pablo y el imperio romano* (=Estudios Bíblicos minor 15), Sígueme, Salamanca 2009. En la línea del grupo de investigación, al que pertenece el propio Álvarez C., sobre *Orígenes del cristianismo*, con autores significativos como R. Aguirre, C. Gil A., S. Guijarro, F. Rivas... Se pueden ver sus estudios y numerosas publicaciones en su web, <http://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es/>, que recomendamos vivamente y que nos sirven, asimismo, como guía e inspiración para nuestro trabajo en memoria de S. Vidal.

² VIDAL, Senén, *Los tres proyectos de Jesús* (=Estudios Bíblicos 110), Sígueme, Salamanca 2003; *Jesús el Galileo* (=Presencia Teológica 217), Sal Terrae, Santander 2006; *Iniciación a Jesús de Nazaret* (=Alcance 70), Sal Terrae, Santander 2014.

³ VIDAL, Senén, *El proyecto mesiánico de Pablo* (=Estudios Bíblicos 116), Sígueme, Salamanca 2005; *Pablo. De Tarso a Roma* (=Presencia Teológica 217), Sal Terrae, Santander 2008; *Iniciación a Pablo* (=Alcance 55), Sal Terrae, Santander 2008; *Las cartas auténticas de Pablo*, Mensajero, Bilbao 2002.

salvación, la auténtica Buena Noticia de la paz y de la justicia que nos trae el Evangelio de Jesús; frente a la mentira e injusticia de las supuestas “buenas noticias y pax” del imperio romano, u otros imperialismos dominadores y opresores.

La Revelación de Dios por la Encarnación de Dios, en Cristo Jesús, se realiza desde el abajamiento (Kenosis) en el amor fraterno y solidario con los esclavos, con los crucificados por el pecado, mal e injusticia, lo que nos trae la salvación y justicia liberadora de la maldad (Flp 2,6-11). Jesús Crucificado con su entrega y muerte, que nos regala la salvación liberadora, derriba todos los muros, barreras y fronteras, toda marginación y exclusión entre los pueblos, reconciliando fraternalmente a toda la humanidad (Ef 2,11-18). En oposición a la propaganda, el culto e imperio romano del César y su pax que, en alianza con los poderes judíos y sus leyes excluyentes, separan y dominan a los pueblos, oprimen y marginan.

El Evangelio de Jesús propone el servicio, el amor y la justicia. En contra del dominio, poder y privilegios de los jefes, reyes y emperadores (imperialismo) del mundo que causan opresión y tiranía sobre los pueblos, que excluyen a los pobres (Mt 20,17-28). Los poderes y el mal de todo tipo, como son los ídolos de la riqueza y codicia, han entrado en conflicto con el Reino de Dios y su justicia, han perseguido y crucificado a Jesús. El proyecto mesiánico del Reino, que terminó con Jesús en la cruz, es la crítica y denuncia profética de todos estos poderes e ídolos que producen muerte, injusticia y opresión. Es el anuncio, utopía real y esperanza de que, en Cristo Crucificado-Resucitado, el mal, la muerte e injusticia no tienen la última palabra, sino el amor y la vida, la paz y la justicia con los pobres, oprimidos y víctimas de la historia.

III. EL PUEBLO MESIÁNICO, AL SERVICIO DE LA FE Y MISIÓN LIBERADORA

Este acontecimiento mesiánico de Jesús y su Reino convoca al pueblo de Dios, a la comunidad e iglesia mesiánica que, desde el seguimiento de Jesucristo⁴ en su Espíritu, va escenificando y testimoniando esta salvación liberadora. El pueblo e iglesia mesiánica existe para el servicio de la misión del Reino, ir haciendo presente el Reino de Dios en el mundo e historia. Ser testigo de la humanidad nueva del Reino, al que todos los

⁴ VIDAL, Senén, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general”, en GARCÍA-LOMAS, Juan Manuel - GARCÍA-MURGAS, José Ramón (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997, 13-32.

pueblos están llamados. Las casas e iglesias domésticas, que conforman el Cuerpo de Cristo, son las asambleas y comunidades que, en comunión con su Señor Jesús, realizan unas relaciones comunitarias, sociales y públicas (políticas) en la fraternidad, solidaridad e igualdad. En donde se terminan con las relaciones de esclavitud, de desigualdad e injusticia ya sean económicas, sociales, políticas o culturales (Col 3,11)⁵.

Cristo el Señor Crucificado, con la Iglesia que es su Cuerpo, está por encima de todos los poderes y dominaciones que oprimen e impiden la reconciliación liberadora, la paz y la justicia tal como nos muestra Jesús en la Sabiduría (“Ciencia”) de la Cruz (Col 15,1-20; Ef 1, 20-23). Por tanto, el corazón y la entraña del pueblo e Iglesia es la misión del Reino. Cuya norma o ley suprema es el amor fraterno entre este pueblo y todos los seres humanos (1 Cor 13), hijos del Dios Padre con entrañas Maternas que se nos revela en Jesús⁶. La humanidad e Iglesia mesiánica, desde el Reino, vive para este amor en la justicia entre los pueblos y con los pobres, desde la fe en Cristo Jesús. En la fe en Cristo Jesús, en la confianza y adhesión firme e incondicional al Reino, con su salvación liberadora. Por el bautismo, nos conformamos con Jesús Crucificado-Resucitado y su Pascua liberadora de todo mal, pecado, muerte e injusticia, nos introducimos e insertamos en la vida nueva, plena y eterna (Rm 6, 3-5).

De ahí que la sabiduría y enseñanza de la comunidad, del pueblo mesiánico e Iglesia, se basa en Jesús Crucificado, a la que se opone y es despreciada por los poderes e ideologías dominantes como el judío o romano. La sabiduría y salvación en la justicia liberadora, que nos trae el Crucificado, se realiza desde la debilidad y lo despreciado por estos poderes del mundo con su sistema establecido. Es la comunidad e Iglesia pobre y de los pobres, de los márgenes y periferias que, en Cristo Crucificado, nos manifiesta la salvación, justicia y liberación integral de los poderes e ideologías. Con sus falsas sabidurías de la dominación, la ley y el poder que rechazan a Cristo en la Cruz (1 Cor 18-31). La Iglesia es la nueva humanidad en el Espíritu, en comunión solidaria de vida, de bienes y justicia con los pobres que termina con la desigualdad e injusticia de la pobreza, que libera del pecado originario de la codicia e ídolos de la riqueza-ser rico (Hch 2, 43-47; 4, 32-5, 4)⁷.

⁵ VIDAL, Senén, *Colesenses y Efesios* (=GLNT), Verbo Divino, Estella 2013.

⁶ VIDAL, Senén, “El amor en las cartas de Pablo”, en *Cauriensia* 2 (2007) 157-178.

⁷ VIDAL, Senén, *Hechos de los apóstoles y orígenes del cristianismo*, (=Presencia Teológica 224), Sal Terrae, Santander 2015.

IV. ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA DE LA PRAXIS MESIÁNICA EN LA JUSTICIA LIBERADORA

La fe en el Evangelio de Jesús es salvación liberadora que, por encima de la ley (Rm 1,16-17), se realiza en el amor (Gal 5,6) y en la justicia que nos regala Dios. Y que nos justifica, restituyendo salvíficamente a la humanidad y creación al ámbito u orden de la bondad, del amor y de la justicia (Rm 3,21-30). Liberando al mundo y a toda la humanidad de la maldad e injusticia en que se encontraban, lo que impedía la verdad. Con la infidelidad, incoherencia e idolatría de las cosas, con la injusticia y avaricia, que rechaza la salvación e impide la justicia liberadora que nos trae Dios (Rm 1, 18-2).

Por tanto, el Don (Gracia) e indicativo del amor del Reino de Dios con su justicia liberadora, que nos transforma y nos renueva como justos, nos llama a la responsabilidad e imperativo moral (Rm 5). Es la liberación de la criatura y del hombre viejo, Adán, dominado y esclavizado por el pecado, por la ley y la muerte. La re-creación salvadora de la humanidad nueva en Cristo, en la santidad y justicia, cuya ley es el mismo amor fraterno y justicia con los pobres, excluidos y víctimas de la historia. La libertad humana, moral y espiritual se efectúa realmente en el amor, en el servicio y responsabilidad con los otros (Gal 5, 13), en la promoción de la fraternidad solidaria y justicia con los pobres; frente a la perversión de la libertad, con el individualismo posesivo e insolidario, esclavizada por los ídolos de la riqueza-ser rico y propiedad, que busca egolátricamente el interés individual y el beneficio.

Hay que aclarar aquí, que no es que el Evangelio de Jesús o Pablo rechacen la ley o la autoridad en (por) sí misma. Como nos enseña la antropología bíblica, las leyes, instituciones y la misma autoridad son necesarias e imprescindibles para configurar las inherentes relaciones históricas, sociales, comunitarias y políticas en las que se encuentra e inserta la humanidad. Se trata de que la verdadera ley o autoridad encuentran su sentido y plenitud en el amor al otro, en el bien y justicia con los pueblos (Gal 5, 13; Rm 13, 1-10). Tal como nos muestra Jesús, con el Reino de Dios y su justicia que es lo primero, por encima de la idolatría de la riqueza-ser rico (Mt 6, 24-34), antes que las autoridades como el César y su moneda (economía) opresora e injusta (Lc 20,25). De lo contrario, no hay que obedecerlas. Hay que resistir y luchar contra las leyes opresoras e injustas que, en este sentido, llevaron al mismo Jesús a la cruz y que, frente a este pecado e injusti-

cia, Dios Padre lo resucita para mostrar la verdadera justicia y vida (Hch 5, 28-30).

En esta línea, el verdadero culto o sacrificio a Dios, como es la eucaristía, supone e implica esta entrega existencial libre y liberadora (Rm 12,1). Un amor comprometido en la praxis solidaria y de la justicia con los pobres, en la comunión de bienes y justa distribución de los recursos (1 Cor 1, 17-34). De no ser así, resulta que “la celebración del banquete mesiánico, lejos de ser el signo efectivo de una nueva humanidad, en la que quedaban eliminadas las divisiones de la humanidad vieja, se convertía en una manifestación sancionadora de la estructura injusta del mundo viejo”⁸.

Por lo tanto, desde todo lo anterior, vamos viendo cómo el acontecimiento mesiánico del Reino de Dios, desde la fe y vida en Cristo –tal como se realiza en el bautismo–, nos regala el amor y justicia liberadora de toda opresión, desigualdad e injusticia. Se terminaron las desigualdades e injusticias a causa de la raza, nación o confesión religiosa (“no hay judío ni griego”), del sexo (“ni entre el varón y mujer”) o clase social y económica (“no hay esclavos...”, Gal 3,26-28). Es la existencia en el ámbito del Espíritu que nos hace hijos y hermanos, que da la paz, la vida y nos libera de la esclavitud e ídolos de la ley, del poder y dominación que producen la muerte. El Espíritu de la vida y esperanza que, en Cristo Crucificado entregado por nosotros, vence a todo mal, injusticia y muerte (Rm 8). Es la humanidad nueva de los hijos e hijas de Dios que, con la existencia renovada en el amor y fraternidad, nos lleva a terminar con toda opresión, marginación y exclusión. La vida nueva, en la Gracia (Don) del amor fraterno y la justicia liberadora, supone toda una transformación de la realidad, del mundo y de la humanidad. Con una existencia de fraternidad, servicio y solidaridad para el bien común de los otros y sus necesidades, de los que sufren y más pobres (Rm 12).

Como se observa por todo lo dicho hasta aquí, como nos enseña la teología y enseñanza de la Iglesia⁹, el cristianismo no puede perder nunca

⁸ VIDAL, *Pablo*, 154.

⁹ Como se podrá observar, todo lo expuesto hasta aquí lo muestra, actualiza y profundiza la moral y doctrina social de la Iglesia tal como, asimismo, nos está transmitiendo el Papa Francisco. Un buen estudio en ALBURQUERQUE, Eugenio, *Moral Social Cristiana. Camino de liberación y justicia*, Madrid, San Pablo 2006. Estas cuestiones sociales y éticas, con su base en la antropología, constituyen mi trabajo docente e investigador, tal como traté de mostrar por ejemplo con mis tesis doctorales en ciencias sociales, humanidades y teología. Una parte de esta investigación se puede encontrar en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3351696>. Con estudios recientes como ORTEGA CABRERA Agustín, “Pensamiento Social desde la Antropología y Ética en Perspectiva Teológica.

toda esta entraña mesiánica-escatológica con su justicia liberadora. La fe cristiana está constituida por esta tensión profética, utópica y trascendente. Con la esperanza de la salvación liberadora de todo mal, muerte e injusticia que va transformando y renovando el mundo e historia. El cristianismo es memoria, celebración y praxis del acontecimiento mesiánico de Cristo Crucificado. Lo que subvierte todo poder y sistema injusto, revierte la historia en el amor, solidaridad y justicia con los pobres, con las víctimas de la historia.

V. CONCLUSIÓN

Para concluir, pues, creemos que si perdemos todo este aguijón mesiánico y profético-escatológico de Jesús Crucificado por el Reino: la religión se aburguesa, la fe se convierte en existencia “light” e ideología, se cae en el individualismo posesivo e insolidario; las comunidades e Iglesias se transforman en instituciones burocráticas e ideológicas, burguesas y elitistas. Ya que mantienen o ambicionan el poder, los privilegios y el sistema establecido en el mal e injusticia. Y, de esta forma, no damos testimonio de la fe y misión en Cristo Crucificado-Resucitado por el Reino, impedimos la misión con su salvación liberadora. Rechazando así el amor fraterno y la justicia de Dios.

Terminamos como al comienzo, dando las gracias a Dios y a Senén Vidal por su vida, por su obra y sabiduría bíblica-mesiánica, por ser testigo de la fe y el amor de Dios en Cristo. Y desde el Espíritu, nos animamos a seguir estudiando e investigando su legado u obra, a continuar y profundizar el proyecto mesiánico del cristianismo. Tal como se nos reveló en Cristo y nos transmitió Pablo. Para pro-seguir con las semillas y los frutos de la salvación, de liberación integral que nos trae Cristo Crucificado-Resucitado con su Reino de amor y fraternidad, de paz y justicia con los pobres.

Claves para la Pedagogía en el Humanismo-Valores de la Doctrina Social de la Iglesia”, en *Cauriensia* 11 (2016) 757-768 con bibliografía pertinente para profundizar dichas cuestiones.

Fe, razón y secularidad: Sus consecuencias en la vida social y política según Ratzinger y Habermas

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

SUMARIO: Aquí se presenta el diálogo entre Habermas y Ratzinger sobre la religión y la razón y sus consecuencias sociales. De esta manera nosotros podemos discutir la relación entre razón y religión en los fundamentos del Estado y el sentido de la secularización actual y ver si nuestro mundo es ya una sociedad más bien post-secular o no.

ABSTRACT: Here we explain the dialogue between Habermas and Ratzinger about the human States and its moral or ethics foundations. In this way, we can see the relations of reason and religion in the secular world and our situation in post-secular one.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CON DOS GRANDES PERSONAJES EN DIÁLOGO

Se trata aquí de analizar el diálogo mantenido entre ambos autores en la Academia Católica de Baviera el 19.1.2004. J. Habermas, el último representante de la Escuela de Frankfurt, de gran influjo en Europa desde mediados del s. XX, es el defensor de la “ética del discurso” que “hace del diálogo en condiciones de simetría la instancia autorizada de la que proceden las normas que han de regir la convivencia de los ciudadanos de una sociedad pluralista”¹. Creyentes y no creyentes han de participar “en ese diálogo en pie de igualdad” (RH 6). En fin, en muchas cues-

¹ RATZINGER, Joseph - HABERMAS, Jürgen, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, 6. En las citas RH.

tiones de actualidad, Habermas ofreció opiniones escuchadas por “todo el mundo”.

Ahora bien, las polémicas sobre el vestido de las mujeres musulmanas, las caricaturas de Mahoma y los últimos atentados, muestran que a nuestra sociedad “le urge meditar sobre las bases de la convivencia entre ciudadanos creyentes e increyentes” y sobre religión y violencia. En los últimos años Habermas ha mostrado más interés por la religión. Así, en su discurso “Creer y saber” se preguntó por “cómo entender el proceso de secularización en las sociedades post-seculares” (RH 8). Y, cómo han de “convivir y cooperar los ciudadanos creyentes y no creyentes”. Pues, hasta ahora, a los creyentes “son los únicos a los que el Estado liberal ha exigido que ‘dividan’ su identidad en un aspecto público y otro privado” (RH 9). Estos creyentes son los que traducen su identidad a un lenguaje secular, pues: “Según el relato bíblico, el Dios que es amor creó al hombre a su imagen y semejanza: lo hizo libre. Por eso los creyentes piensan que atenta contra el designio divino manifestado en las Escrituras el que un hombre prive de libertad a sus semejantes” (RH 10). Lo mismo hay que decir de la clonación genética. Por eso, la sociedad secular no debe despreciar la sabiduría de las religiones en la defensa de la dignidad humana.

Por su parte, Ratzinger es constante en subrayar el papel de “la razón en el seno de la religión cristiana” (RH 12). Casi desde su inicio ésta es una religión ilustrada: “Al optar por el Dios de los filósofos frente al Dios de la religiones, el cristianismo se suma al esfuerzo de desmitologización del pensamiento racional” (RH 12).

Así, en la *Ciudad de Dios*, libros VI al VIII contra Varrón, que opta por la teología civil, “san Agustín optará decididamente por la teología natural” (RH 12). Así, el cristianismo quiso ser la “verdadera filosofía”, pues: “Cristo se denominó a sí mismo la verdad, no la costumbre”. Pero el Estado subordina la religión a la *civitas*: “Esto supone de hecho la divinización de Roma al tiempo que la devaluación de toda religión” (RH 13).

“El cristianismo, en cambio, entra en escena como síntesis de fe y razón, como religión ilustrada que hace creíble su pretensión de ser la *religio vera* recurriendo al discurso racional” (RH 10). De ahí nace su pretensión de universalidad y “su rápida difusión en el mundo antiguo”. “Ratzinger ha insistido siempre en que esta síntesis de razón y fe es consustancial al cristianismo que no quiera degradarse en fideísmo” (RH 14). Así el cristianismo defiende “la dignidad de la razón” y ser una “reli-

gión ilustrada”. “Evidentemente, no podrá hacer valer este título mas que si no rehúsa el encuentro con la filosofía y la ciencia”, y rechaza el “relativismo que niega la posibilidad de encontrar la verdad”. Además: “El encuentro con la razón, también con la razón increyente, es en realidad una exigencia interna del propio cristianismo” (RH 15).

Por eso, R., escribió en la revista *Micro-Mega* que criticó “severamente la encíclica *Fides et Ratio*” (RH 16). Este diálogo con Habermas no es algo aislado, en él, y “subraya el compromiso del cristianismo con la razón” (RH 16). Así, R., no estaría nada de acuerdo con la broma sobre “*Fides et ratio*” que dice: “*Los que tenemos fe, tenemos razón*”.

II. EL TEMA DEL DIÁLOGO: LOS FUNDAMENTOS MORALES DEL ESTADO

Se trata de ver “si el Estado liberal secularizado necesita apoyarse en supuestos normativos pre-políticos, es decir, en supuestos que no son el fruto de una deliberación y decisión democrática, sino que la preceden y la hacen posible” (RH 17). Para Habermas, “el propio proceso democrático es capaz de salir garante de sus presupuestos normativos, sin necesidad de recurrir para ello a tradiciones religiosas o cosmovisivas” (RH 17). Es más, ese proceso crea “virtudes políticas” que animan a “la participación activa y comprometida en la gestión de la cosa pública” (RH 17).

Con todo, Habermas admite que la secularización radical provocará “indiferencia política” en los ciudadanos poco “reconocidos en la esfera pública” (RH 17). Así, la falta de control de los mercados y del derecho internacional “fomenta la tendencia a la apatía política”. Por el contrario, la secularización se debe entender como “un proceso de aprendizaje recíproco entre el pensamiento laico heredero de la Ilustración y las tradiciones religiosas” (RH 18). Estas aportan “principios éticos” que, en el lenguaje de la razón, fortalecen “los lazos de solidaridad ciudadana sin los cuales el Estado secularizado no puede subsistir” (RH 18).

Para Ratzinger, aunque la democracia es, aún hoy, “el mejor régimen político”, hay que “encontrar una base ética común que regule la convivencia de los hombres y los pueblos” (RH 18). La religión aporta mucho pero tiene patologías y precisa de “un diálogo permanente con la razón, diálogo que la purifica y la resguarda de tales excesos” (RH 19). La razón también tiene patologías como la bomba atómica o la clonación humana, y debe “mostrarse dispuesta a escuchar las tradiciones religiosas de la

humanidad y dejarse purificar por ellas”. Así, Ratzinger aboga por la “correlatividad de razón y fe” (RH 20).

Esto debe hacerse en Europa, con el cristianismo, y, en todo el mundo, en diálogo con las otras religiones “que fomente a escala universal el proceso de mutua purificación de razón y religión” (RH 20). En el curso del diálogo entre ambos pensadores: “se reflejó un amplio acuerdo en el plano operativo y ciertas discrepancias importantes en el nivel de los fundamentos” (RH 20). Para Habermas no hay verdad sin diálogo. “Ratzinger cree en una verdad objetiva que el diálogo está llamado a identificar”. En todo caso: “Ratzinger y Habermas han dado un bello ejemplo del modo como debemos proceder” (RH 20-1).

1. J. Habermas. ¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?

El tema a discutir recuerda la pregunta que el jurista E.W. Böckenförde formuló, mediados los años 60, “de si el Estado liberal y secularizado se alimentaba de presupuestos normativos que él mismo no podía siquiera garantizar” (RH 25). Esto supondría que el Estado recurriría a tradiciones autóctonas, cosmovisivas o religiosas, para hacer la normativa legal adecuada que rija “la colectividad” pero “ajenas a él mismo” (RH 25). Ahora, se trata de fundar un poder político de base secular, “es decir no religiosa o post-metafísica”, de conseguir una buena “estabilidad normativa” y crear un Estado liberal que precisa de solidaridad ciudadana pero “que podría desaparecer completamente a causa de una secularización ‘descarrillada’ de la sociedad” (RH 26).

No se trata de privilegiar a las religiones sino de entender “la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites” (RH 26). Así, en las sociedades post-seculares habría que pensar las actitudes cognitivas y normativas que el Estado liberal debe pedir “a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua” (RH 27).

a) El Estado liberal se justifica por su discurso libre democrático

“El liberalismo político”, de orientación kantiana, que Habermas defiende “se entiende como una justificación no religiosa y post-metafísica”

ca de los principios normativos del Estado constitucional democrático” (RH 27). Esta teoría renuncia a la idea del derecho natural u otro derecho basado en cosmovisiones religiosas. Ciertamente que “la historia de la teología cristiana en la Edad Media, en especial la escolástica española tardía, pertenece ya a la genealogía de los derechos humanos. Sin embargo, los principios de legitimación de un poder estatal neutral en términos de cosmovisión proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII” (RH 27).

Para Habermas, “desde el punto de vista católico, que como es sabido mantiene una relación distendida con el *lumen naturale*, no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho autónomamente, es decir, independientemente de las verdades reveladas” (RH 28). Pero, frente al contextualismo y el positivismo jurídico, debe aclarar: “-por qué el proceso democrático se considera un procedimiento legítimo de establecimiento jurídico, si en la medida en que este proceso garantiza condiciones para una opinión y voluntad inclusiva y discursiva, funda la sospecha sobre la aceptabilidad racional de sus resultados” (RH 28).

Y, “- por qué en el proceso constitucional democracia y derechos humanos se entrecruzan en sus principios básicos: la institucionalización jurídica del proceso de establecimiento democrático exige garantizar a la vez derechos fundamentales tanto liberales como políticos” (RH 29). Ahora bien, se trata de: “la constitución que se otorgan a sí mismos los ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal preexistente” (RH 29). Esta última idea provocó que la idea de Böckenförde se vea como la necesidad de fundamentos religiosos o éticos o nacionales para el Estado.

Pero, frente al “Estado constitucional” hegeliano de derechas, la idea “procedimental inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos” (RH 30). Así, de estos se espera que cumplan las leyes y como autores del derecho “hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario”. Y, esto “no puede imponerse por vía legal” (RH 31).

b) ¿Qué pensar de las aportaciones pre-políticas y su necesidad?

Entonces, dado que “las virtudes políticas, aunque sólo se obtengan en cantidades mínimas, por así decirlo, en ‘calderilla’, sean esenciales

para la existencia de una democracia”, “podría decirse que en cierto modo el estatus de ciudadano está insertado en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas, si ustedes quieren, ‘pre-políticas’” (RH 32). “Así resulta que el ‘vínculo unificador’ que se echaba en falta es un proceso democrático, en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución” (RH 33).

Ahora bien, en otro tiempo un trasfondo religioso común fue útil, pero hoy nos hemos separado de esas “ataduras pre-políticas”, y, aunque no estemos dispuestos a dar la “vida ‘por Niza’, no es ya ninguna objeción para la constitución europea” (RH 34). Hoy basta con el “patriotismo constitucional”. Incluso: “Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial (si es que algún día llega a existir) bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos” (RH 34). Pues, la solidaridad política solo se dará “cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales” (RH 35).

Por eso, una modernización social “descarrilada” podría quebrar “el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal” (RH 35). Aquí tendría razón Böckenförde para afianzar la solidaridad o los ciudadanos serán “mónadas aisladas, guiados por su propio interés, que utilizarían sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros” (RH 35). Esto es lo que pasa hoy con los mercados y los procesos internacionales, ajenos a controles democráticos, y que así, curiosamente, desprestigian la política. Lo mismo que el cristianismo fue garante de los derechos humanos, y, “sin embargo hasta entrados los años sesenta del siglo pasado al catolicismo le costó mucho la relación con el pensamiento laico del humanismo de la Ilustración y del liberalismo político” (RH 37).

Aquí se hace un *Excursus* sobre la filosofía, la razón y la teología, pues autores como Schleiermacher, Kierkegaard o Feuerbach, reconocen una relación con el Otro ya sea como conciencia mística cósmica o como esperanza de salvación y “solidaridad apremiante con los humillados y ultrajados, que quiere acelerar la salvación mesiánica” (RH 39). Personas religiosas infunden respeto por su “integridad y autenticidad”, pero más allá del respeto: “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas” (RH 40).

El pensamiento post-metafísico es austero en lo que se refiere a lo ético y en la idea “universalmente vinculante acerca de lo que es una

vida buena y ejemplar” (RH 40). Lo contrario ocurre con las tradiciones religiosas que han beneficiado a la filosofía con conceptos “normativos de mucho peso”, como en W. Benjamin, y aún conservamos en conceptos como: “responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, reinicio, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, desprendimiento, interiorización y materialización, individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originalmente religioso, pero no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo” (RH 42). Y, así, el hombre es imagen de Dios y exige sus derechos.

c) Relaciones actuales entre creyentes y no creyentes

Ahora bien, hoy la sociedad post-secular ya cuenta con la *persistencia* de la religión y la “modernización de la conciencia pública” por la reflexión. “Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo” (RH 34-44).

Y, poco a poco, la religión tuvo que renunciar a su “monopolio interpretativo y de estructuración de la vida cuando “la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la generalizada libertad religiosa fueron imponiéndose. Con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social. El papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel de ciudadano” (RH 44).

Con todo, la idea de tolerancia supone que siempre va a haber un cierto disenso entre creyentes y no creyentes, y entre creyentes de diversas religiones, pero “también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal– de los no creyentes en su trato con los creyentes” (RH 46). Entonces: “La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista”. La secularización, no puede negar por principio a la religión su capacidad de verdad, en temas de Estado, ni puede “negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”. Es más, una “cultura liberal” pide a “los ciudadanos secularizados que participen en los

esfuerzos por traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general” (RH 46-7).

2. J. Ratzinger. Las bases políticas y morales del Estado

a) La situación actual ante la falta de acuerdo ético y religioso

Dos fenómenos nuevos definen nuestro mundo: la globalización de todos los poderes y la capacidad del hombre de producir y destruir. Esto plantea, con “máxima urgencia”, la búsqueda de cómo las culturas “pueden hallar las bases éticas capaces de fundar adecuadamente la convivencia entre ellas y construir una estructura común jurídicamente responsable del control y del ordenamiento del poder” (RH 51). Por eso, el proyecto de H. Küng de una ética mundial ha tenido gran consenso, a pesar de Spaemann y que “han saltado por los aires las certezas éticas básicas hasta ahora” y la cuestión de “qué es el bien” y “por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio, es una pregunta fundamental todavía sin respuesta” (RH 52).

Por otra parte, la ciencia ha puesto en crisis gran parte de la ética y no ha ofrecido otra nueva. Por eso, hay que separar lo científico de lo no científico sobre el hombre para mantener “la mirada abierta a la totalidad, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo se pueden mostrar aspectos particulares” (RH 53).

b) Fuerza, poder y derecho

En todo caso, hay que poner el poder bajo el derecho pues: “No debe tener vigencia el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho”. Éste es lo contrario de la violencia, la anarquía y debe estar “por encima de toda sospecha, porque sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como libertad compartida” (RH 53). Así, el derecho nace de la “formación democrática del consenso” y “la garantía de la participación en la formación del derecho y en la justa administración del poder es la razón esencial a favor de la democracia como la más adecuada de las formas de ordenamiento político” (RH 54).

Ahora bien, la mayoría, sin más, no es suficiente, aunque es lo más común, se necesita una ética. En efecto: “La época moderna ha dado una formulación estable a dichos elementos normativos en las distintas declara-

ciones de los derechos del hombre, sustrayéndolos al juego de las mayorías”. Pues: “Hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza” (RH 55). Y, así, crean derechos Occidente, el Islam y China.

Por otra parte, el poder actual, como vemos en la bomba atómica, se contuvo con la guerra fría, y, ahora se presenta como terrorismo. “En este sentido es inquietante que el terror se esté otorgando en cierto modo una legitimación moral” (RH 57). Pues, esto hace preguntarse si la religión lleva a la curación o a la violencia-destrucción.

Pero, además de preguntarnos por “la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva, ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón” (RH 58). “¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino?” (RH 59).

c) *Presupuestos del derecho: derecho - naturaleza - razón*

Ya en Grecia se dudaba del derecho nacido de las religiones. “Así surgió la idea de que frente al derecho establecido, que podía ser injusto, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre” (RH 59). Con el descubrimiento de América surge el *ius Gentium* o “derecho de los pueblos”: “Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo, y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos” (RH 60).

Así, tras la división europea del cristianismo se funda de nuevo el derecho con H. Grocio y S. Pufendorf y otros que “elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe” (RH 60). Así, el derecho natural ha sido la base de diálogo con la sociedad laica, *etsi Deus non daretur*, y pluralista que busca los fundamentos del derecho y sus principios. “Pero *este instrumento, por desgracia, ha dejado de ser fiable, y por eso en esta conversación mía no quiero basarme en él*” (RH 61, cursiva mía). En efecto, de la idea de naturaleza en que se basaba el derecho natural sólo ha quedado la que formuló Ulpiano (a comienzos del s. III d. C): “*Ius naturae est quod natura omnia animalia docet*”... (RH 62).

Así, del derecho natural sólo han quedado los “derechos humanos, que no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto

de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar” (RH 62-3. “Quizás hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con *una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre*” (RH 63, cursiva mía).

d) La interculturalidad y sus consecuencias.

Hoy, la discusión no se reduce sólo al racionalismo occidental o a la tradición cristiana. Pues, en los distintos ámbitos culturales tampoco hay uniformidad. Y aunque la cultura laica, como ha dicho Habermas, “ocupa un papel preponderante y se concibe a sí misma como el elemento unificador, lo cierto es que la comprensión cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa” (RH 64). Y, unas veces coinciden más pero otras van a “rechazarse recíprocamente”. Lo mismo ocurre en el Islam.

En todo caso, la tradición occidental “tampoco puede ser plenamente operativa a escala global. En otras palabras, no existe fórmula universal racional o ética o religiosa, en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo puede apoyarse. Por eso mismo, la llamada ‘ética mundial’ sigue siendo una abstracción” (RH 66).

e) Consecuencias prácticas: Las patologías de la razón y de la religión.

Ahora, resulta necesario preguntarse sobre: “¿Qué hacer, entonces? En cuanto a las consecuencias prácticas, estoy en gran parte de acuerdo con lo que ha expuesto Habermas sobre la sociedad post-secularizada, sobre la disponibilidad para aprender y sobre la auto-limitación por ambas partes” (RH 66). Ratzinger dice: “podría resumir mi visión personal en dos tesis”:

“1ª.- Hemos visto que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debería dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia” (RH 66-7). Ahora bien: “también hay patologías de la razón, una arrogancia de la razón que no es menos peligrosa; más aún, considerando su efecto potencial, es todavía más amenazadora: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso, también a la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y renuncia a dicha disposición a aprender, si renuncia a la correlación, se vuelve des-

tructiva”. Así que hay “una correlación de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo” (RH 67-8).

2ª. Por otra parte, en la cultura actual, la fe cristiana y la racionalidad occidental son los “agentes principales”: “Ambas caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural. Pero ello no significa que nos podamos desentender de las demás culturas como si fueran una *quantité-négligeable*”. Esta arrogancia occidental ya la estamos pagando muy cara. Por eso: “Es importante que las dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas” (RH 68). Así, se abrirán a la “esencial relación complementaria de razón y fe”, “de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado el mundo” (RH 68). Expondremos con más detalle este tema de la razón y la religión, y sus patologías, en otro escrito, al analizar el discurso de Ratisbona.

III. DISCURSO AL PARLAMENTO FEDERAL ALEMÁN

Para completar algunos aspectos de los temas discutidos por Ratzinger y Habermas nos acercamos a los discursos de Benedicto XVI al *Parlamento Alemán*, al *Parlamento Británico* y a la *Asamblea de la ONU*. De este discurso en la ONU el *New York Post* escribió: “Si a alguien no le conmovió, es que no está vivo”².

El discurso al Bundestag, al que John L. Allen ha llamado “el mejor discurso de su pontificado”, es una gran síntesis del pensamiento del Papa sobre la democracia en el Estado liberal. *Die Spiegel* calificó el discurso de “valiente y brillante” y el *Bild* de “pieza maestra”. El *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publicó íntegra la intervención papal y *London Guardian* hizo un amplio comentario. Esto mostraría que “la religión tiene un espacio social y mediático, una cierta visibilidad social. Sin embargo, como se sabe, no todo el mundo está de acuerdo con esta inter-

² BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao 2016, 260.

³ GARCÍA, Rafael D. - BLANCO, Pablo (Eds.), *Benedicto XVI habla sobre: Cultura y sociedad*, Palabra, Madrid 2013, 18. Comentarios de P. Blanco (P.), D. Walsh y R. D. García (GP), en adelante CS.

vención”³. Para R. D. García Pérez, este discurso “pasará a la historia como una de las intervenciones más relevantes de su pontificado” (GP-CS 173).

Por lo demás: La fe –explicaba Lammet- ha informado la historia de Alemania de Lutero a la *Kulturkampf*, de la unificación de Bismarck a la IIª Guerra Mundial y de ésta a su Ley Fundamental: “ante Dios y ante los hombres” (GP-CS 173-4). Para “el presidente del Bundestag, fe y razón constituyen la dos culturas de Alemania” (GP-CS 174). Por lo demás, R., siempre mostró una gran capacidad para llevar sus ideas “al público que le escucha sin por ello renunciar al contenido esencial de su discurso” (GP-CS 174). El Papa mira a los ecologistas y la tradición judía, pues: “El principio de la creación podía poner un fundamento más sólido a este imprescindible respeto al medio ambiente”. Y, con Pascal, dice: “mejor que todos nos comportemos como si Dios existiese” (P-CS 19).

En fin, la democracia lleva en su corazón “la justicia y el derecho”, insiste el Papa. Y, contra toda dicotomía, “pedía una justicia política, así como una política que se avenga a los dictámenes de la justicia, y por tanto de la ética” (P-CS 20). El nazismo con su relativismo se hizo poder cruel y eliminó toda moral y resistencia. “La referencia a la ética y a la verdad podrían evitar volver a caer en esa misma dictadura” (P-CS 21).

En un Estado a-moral, el hombre se hace manipulador y destructor. Pero los “derechos humanos” y “la libertad religiosa” no necesitan del confesionalismo. “Basta con estas instancias comunes y naturales. La ‘laicidad positiva’ es una consecuencia directa de los conceptos de libertad y de justicia” (P-CS 22). “La realidad actual alemana es multicultural, *multikulti*, como (se) dice. Verdad y laicidad son dos instancias complementarias en una sociedad plural”.

“La verdad no necesita, pues, del fundamentalismo ni del pensamiento único para hacerse valer en la sociedad. Ella misma se acaba por imponer” (P-CS 23). Pero no valen las meras mayorías y se precisa la ética como ocurrió en la “resistencia” que apelaba “a la razón, a la conciencia, a la justicia, a la condición humana, a la dignidad de la persona” (P-CS 24). En lo político, el Papa remite a la razón no a la fe. Es lo lógico en las nuevas relaciones “entre la fe y la razón, entre Iglesia y Estado, y del concepto de ‘lacidad positiva’, en última instancia. Siendo realidades distintas, no tendrían por qué presentarse distantes. Pueden mirar –desde la diferencia– en la misma dirección” (P-CS 24).

Así, el Papa inició su discurso con la oración de Salomón que pide a Dios “un corazón dócil, para que sepa juzgar a tu pueblo y distinguir el

bien del mal (1 R 3,)”. De hecho, la política es “un compromiso por la justicia” para crear “las condiciones básicas para la paz”. El político buscará el éxito, pues sin él no “tendría la posibilidad de una acción política efectiva. Pero el éxito está subordinado al criterio de la justicia, a la voluntad de aplicar el derecho y a la comprensión del derecho.

El éxito puede ser también una seducción y, de esta forma, abre la puerta a la desvirtuación del derecho, a la destrucción de la justicia. ‘Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el Estado de una gran banda de bandidos?’, dijo en cierta ocasión san Agustín (*De civitate Dei*, IV, 4,1). Nosotros los alemanes sabemos por experiencia que estas palabras no son una mera quimera” (...) “Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político” (CS 102).

Dados los poderes del hombre actual: “La petición salomónica sigue siendo la cuestión decisiva ante la que se encuentra también hoy el político” (CS 103). La legalidad sin justicia es un gran atropello. Esta convicción movió a los luchadores contra el nazismo y “otros regímenes totalitarios, prestando así un servicio al derecho y a toda la humanidad” (CS 103).

Hoy no es tan fácil saber lo que es justo o injusto. Antes se remitía a la razón creadora de Dios. Estoicismo y cristianismo crearon el derecho y las bases de “la cultura jurídica de la humanidad”. Después, a partir de esta idea precristiana de derecho y filosofía se inicia el camino que lleva de “la Edad Media cristiana, al desarrollo jurídico de la Ilustración, hasta la Declaración de los derechos humanos y nuestra Ley Fundamental Alemana, con la que nuestro pueblo reconoció en 1949 ‘los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo’” (CS 104-5).

Para el desarrollo de esos derechos fue decisivo que los teólogos abandonaran el derecho de las religiones y optaran por “la razón y la naturaleza” como “fuente jurídica” universal. “Esta opción la había tomado ya san Pablo cuando, en su *Carta a los Romanos*, afirma: ‘Cuando los paganos, que no tienen ley (la Torá de Israel), cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos... son ley para sí mismos. Esos tales muestran que tienen escrita en su corazón las exigencias de la ley, contando con el testimonio de su conciencia...’ (Rm 2,14s)”.

“Aquí aparecen los dos conceptos fundamentales de naturaleza y conciencia, en los que conciencia no es otra cosa que el ‘corazón dócil’ de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser” (CS 105). Así, las bases del

derecho eran claras pero, en el último siglo cambió del todo la situación. Y: “La idea del derecho natural es considerada hoy *una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico*, de modo que casi nos avergüenza la sola mención del término. Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación” (CS 105).

Según el criterio positivista, “entre el ser y deber ser existe un abismo infranqueable”. Así, para Kelsen, la naturaleza es un conjunto de “datos objetivos” sin sentido “hacia el Ethos y el derecho”. Hoy reina el positivismo en nuestra “conciencia pública” y las fuentes “del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego. Esta es una situación dramática que afecta a todos y sobre la cual es necesaria una discusión pública; una intención esencial de este discurso es invitar urgentemente a ella” (CS 106).

En este mundo positivista funcional, hay un clima inhumano como de cemento armado en el que ya no cuenta Dios. Con todo, “en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los ‘recursos’ de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo” (CS 107).

De hecho: Gente joven (ecologista) vio que en nuestras relaciones con la naturaleza algo no funcionaba, pues el mundo no es solo nuestro sino que la tierra tiene una dignidad que debemos respetar como “hay también una ecología del hombre” a respetar sin manipular a su antojo. “El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es y admite que no se ha creado así mismo. Así, y solo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana” (CS 108).

Luego, a partir de la idea de Dios creador se desarrollaron los derechos humanos, la “igualdad de todos los hombres”, su “dignidad” y “la responsabilidad de cada persona. Esta idea de razón es nuestra “memoria cultural”, sin ella muere la cultura nacida de Jerusalén, Atenas y Roma, “del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlo es nuestro deber en este momento histórico” (CS 109).

Al rey Salomón se le concedió lo que pedía. Y, hoy “¿Qué pediríamos? Pienso que, en último término, también hoy no podríamos desear

otra cosa que un corazón dócil: la capacidad de distinguir el bien del mal, y así establecer un verdadero derecho, de servir a la justicia y la paz. Muchas gracias” (CS 110). Con la súplica de Salomón, el Papa sitúa en la conciencia “el núcleo de sus reflexiones”. Pero, es “una petición a Dios y, por tanto, asume como punto de partida la incapacidad del hombre para alcanzar por sus propios medios la regeneración interior, la superación del mal que anida en su alma y puede nublar su conciencia”. Aplicado al contexto postmoderno el Papa señala: “que todo intento de auto-redención humana resulta no solo ilusorio, sino destructivo”. Así, el Papa sale al paso de uno de los peligros de toda sociedad política, incluso la democrática: “La tentación de construir una sociedad perfecta haciendo violencia a la propia realidad humana, siempre limitada” (GP-CS 182).

Es la tentación de fiarlo todo a la “política” y la “liberación” mágica estructural sin ética. Pero: “Son estas las que habría que cambiar para conseguir la ciudad perfecta, pero para ello resulta preciso renunciar al *ethos* personal, es decir, renunciar a la responsabilidad y a la libertad y, en definitiva, a la conciencia de cada ciudadano”. El problema radica aquí: en una idea de conciencia capaz de “superar la dicotomía entre libertad y verdad que ha caracterizado el pensamiento contemporáneo” (GP-CS 183).

Pues, el pensamiento liberal subjetivista y el dogmatismo objetivista no concilian “libertad y verdad, como si de realidades opuestas e incompatibles se tratase” (GP-CS 183). Así, unos creen en un subjetivismo como fuente de “toda sociedad democrática” y otros fían a “las estructuras democráticas -como hemos señalado- la preservación de ese orden ético que toda sociedad necesita para subsistir” (GP-CS 183).

Así, la libertad y la verdad pierden su sentido. Pero el Papa recupera la tradición clásica y a los Padres de la Iglesia y la conciencia humana entendida como “la ventana que abre al hombre el panorama de la verdad común que nos sustenta y sostiene a todos, haciendo posible que seamos una comunidad de querer y de responsabilidad apoyada en la comunidad de conocimiento”⁴.

No se trata de la “mera auto-conciencia del yo” ni de una coraza subjetivista sino de “la comprensión de la conciencia que Newman defendió en su tiempo como ‘la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto’”⁵ (GP-CS 185). Es la presencia de la memoria de Dios en el hombre, desarrollada por S. Pablo y los Padres de la Iglesia,

⁴ RATZINGER, Joseph, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Palabra, Madrid 1995, 49, n. 13.

⁵ *Ibid.*, 59.

pues el hombre imagen de Dios tiene una íntima tendencia a lo que es “conforme a Dios” y percibe en su ser una armonía de unas cosas y rechazo de otras. “A esta ‘capacidad de reconocimiento’ de lo que es verdadero, de aquello que se conforma a su propio modo de ser, Ratzinger lo denomina “anamnesis del Creador”. Esta *anamnesis*-memoria permite a Pablo afirmar que “los paganos son su propia ley” (Rm 2,14). “El apóstol de las gentes no lo dice en el sentido moderno de autonomía, incompatible con toda idea de auto-trascendencia –aclara Ratzinger–, sino en el sentido más profundo de que ‘el propio yo es el lugar de la auto-superación más completa en el que somos tocados por Aquel del que venimos y al que vamos’ (n.15, *ibid.*, 64-68)” (GP-CS 185-6). Esta es la experiencia agustiniana de la “memoria Dei” o como dice Heidegger: el hombre es “memoria del Ser”.

La conexión íntima de la conciencia y la verdad quedó velada en la modernidad por el deseo de preservar la libertad humana frente al despotismo autoritario. “El triunfo del totalitarismo nazi, expresión emblemática de un nihilismo inédito en la historia, se efectuó, en efecto, a costa de la libertad y de la verdad” (GP-CS 186).

Así dice el Papa: si la conciencia se reduce a lo subjetivo en “la religión y la moral, la crisis de Occidente no tiene remedio y Europa está destinada a la involución. En cambio, si la conciencia vuelve a descubrirse como lugar de escucha ante Dios y los hermanos en la humanidad, que es la fuerza contra cualquier dictadura, entonces hay esperanza de futuro” (GP-CS 187).

Por tanto, hay que volver al personalismo, que supera el instrumentalismo destructivo y abre la conciencia dócil al ser para escuchar “la naturaleza” y la nueva sensibilidad ecologista que incluye al ser humano. Así: “por una vía más adaptada a la sensibilidad contemporánea, el Papa retoma, pasando por la conciencia y su apertura al ser y, en definitiva, a Dios, la conexión entre naturaleza y razón que durante siglos ha servido para fundamentar racionalmente el derecho” (GP-CS 188).

Por tanto, no carece de sentido plantearse “si la razón objetiva” presente “en la naturaleza” no supone “una razón creativa, un *Creator Spiritus*”, dado que sólo una conciencia purificada y un corazón dócil, como el que Salomón pidió a Dios, “es capaz de escuchar la naturaleza y fijar así los criterios del derecho, de manera que este siga cumpliendo el papel de garante de la libertad que le es propio” (GP-CS 189).

Pero la decadencia de Europa que reduce la fe a la conciencia sin que “ilumine al hombre en su actuación pública, pone en peligro la

misma racionalidad del orden social, y, por tanto, del derecho” (GP-CS 190). Por eso, sin ser una receta política para sociedad actual, el cristianismo apela a la necesidad de la ética en la acción política y económica. Siempre lo intentó así y la sociedad lo asumió en buena parte. Por eso: “La propuesta que una vez hiciera Benedicto XVI de invertir la fórmula de Grocio, y vivir y pensar *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiese, adquiere así pleno sentido (n.24. J. Ratzinger, *El cristiano en la crisis de Europa*. Cristiandad, M. 2005, 47)” (GP-CS 191).

IV. DISCURSO EN WESTMINSTER HALL A LOS REPRESENTANTES DE GRAN BRETAÑA

Como ya decía Chesterton: el problema de la cultura y la sociedad actual no es la falta de fe sino de razón. Sobran dogmatismos y supersticiones ideológicas. La razón y la religión deben tener carta de ciudadanía en la universidad, en la cultura y la sociedad. De hecho, la razón no es exclusiva de una religión y todas deben tenerla en cuenta. “También el cristianismo ha tenido sus encuentros (y también desencuentros) con la razón, pero esta tensión debe mantenerse viva a lo largo del tiempo” (P-CS 16-7).

El Papa expresa su estima al “Parlamento” por su “profunda influencia en el desarrollo de los gobiernos democráticos”, “especialmente en la Commonwealth” y “el mundo de habla inglesa”. Esta “tradición jurídica –‘common law’” – llevó a los gobiernos su visión “de los respectivos derechos y deberes del Estado y de las personas, así como de la separación de poderes, siguen inspirando a muchos en todo el mundo” (CS 93).

El recuerdo de T. Moro “buen servidor” social y “fiel a su conciencia” que afrontó “la perenne cuestión de la relación entre lo que se debe al César y lo que se debe a Dios, me ofrece la oportunidad (dice el Papa) de reflexionar brevemente con ustedes sobre el lugar apropiado de las creencias religiosas en el proceso político” (CS 94).

Gran Bretaña ha alcanzado un feliz equilibrio, entre la autoridad del gobierno y los derechos de los ciudadanos, “y se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente la libertad de expresión, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, con un profundo sentido de los derechos y deberes individuales y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley” (CS 94). La Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con esta perspectiva en la “dignidad

única” de la persona humana, imagen de Dios, y “su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común” (CS 94).

La democracia se basa en principios éticos y la falta de esas bases es la causa de la crisis económica, pues, toda política tiene retos morales. Un ejemplo de esto es el gran logro de este Parlamento: “la abolición del tráfico de esclavos” pues el camino de ese gran éxito se hizo de “firmes principios éticos, enraizados en la ley natural, y brindó una contribución a la civilización de la cual esta nación puede estar orgullosa” (CS 95). Con todo, la religión no impone soluciones políticas concretas. Su papel es “iluminar” la razón para descubrir “principios morales objetivos”. Esta tarea no siempre fue positiva por las deformaciones de la religión, sus sectarismos y fundamentalismos, causa de problemas sociales. Estas distorsiones “surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón a la religión” (CS 96).

El abuso de la razón “provocó la trata de esclavos” y otros “males sociales” como “las ideologías totalitarias del siglo XX”. *Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe –el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas– necesitan uno de otro y no deberán tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización* (cursiva mía). En otras palabras, la religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional” (CS 96).

El Papa está preocupado por la marginación de la religión incluso en países tolerantes e invita a todos “a buscar medios de promoción y fomento del diálogo entre fe y razón en todos los ámbitos de la vida nacional” (CS 97). De hecho, la actual colaboración entre Gran Bretaña y la Santa Sede es positiva en el ámbito de la paz, los derechos humanos, la difusión de la democracia o la reducción de la deuda y el comercio justo, y busca “la responsabilidad medioambiental, en beneficio de todos” (CS 97).

El Gobierno británico destina el 0,7% de su renta a ayuda al desarrollo; es alentador el crecimiento mundial de la solidaridad con los pobres. El mundo ha visto los ingentes recursos empleados en rescatar “*instituciones financieras consideradas ‘demasiado grandes para que fracasen’*. Desde luego, el desarrollo humano integral de los pueblos del mundo no es menos importante. He aquí una empresa digna de la atención mundial, que es en verdad ‘demasiado grande para que fracase’” (CS 98, cursiva mía).

La Santa Sede y Gran Bretaña promueven esos valores en todo el mundo y en su país “por el bien de los ciudadanos, en consonancia con la histórica costumbre de este Parlamento de invocar la asistencia del Espíritu sobre quienes buscan mejorar las condiciones de toda la humanidad”. Para desarrollar esa cooperación, los grupos religiosos católicos necesitan “libertad de actuación conforme a sus propios principios y convicciones específicas basadas en la fe y el magisterio oficial de la Iglesia. Así se garantizarán derechos fundamentales como la libertad religiosa, la libertad de conciencia y la libertad de asociación” (CS 98-9). Los ángeles que nos contemplan desde el cielo del Parlamento recuerdan la tradición que desarrolló la democracia británica y “que Dios vela constantemente para guiarnos y protegernos; y, a su vez, nos invitan a reconocer la contribución vital que la religión ha brindado y puede seguir brindado a la vida de la nación”. Así, el Papa ofrece “oraciones por ustedes y por los fructuosos trabajos de las dos Cámaras del Parlamento” (CS 99).

V. DISCURSO EN LA ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU (18.4.2008)

“El discurso ante las Naciones Unidas recordaba las dos estatuas de las que hablaba Viktor Frankl: la de la libertad en la costa este, que debería ir acompañada por la de la responsabilidad en la costa oeste”. Así, no hay que optar “entre ciencia y ética” sino por “un método científico” que respete “los imperativos éticos”. Además, hoy los católicos creen que las normas para un gobierno justo “son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación” (P-CS 15).

El Papa desea que la ONU sea un organismo que “‘armonice los esfuerzos de las Naciones para alcanzar los fines comunes’ de la paz y el desarrollo (cfr. *Carta de las Naciones Unidas*, art. 1.2-1.4)”. Como dijo Juan Pablo II: que la ONU sea “un centro moral” donde todos los pueblos del mundo se sientan en su casa como una “familia de naciones” (CS 57).

Los principios fundacionales de la ONU: “el deseo de la paz, la búsqueda de la justicia, el respeto de la dignidad de la persona, la cooperación y la asistencia humanitaria” son “las justas aspiraciones del espíritu humano y constituyen los ideales que deberían estar subyacentes en las relaciones internacionales” (CS 58). Según Pablo VI, la ONU debe ser “un ejemplo de cómo los problemas y conflictos relativos a la comunidad mundial pueden estar sujetos a una reglamentación común” (CS 58).

Pues, la seguridad, el desarrollo, la reducción de las desigualdades, la protección del medio y los problemas de la globalización, requieren una acción internacional “con una disponibilidad para actuar de buena fe, respetando la ley y promoviendo la solidaridad con las regiones más débiles del planeta” (CS 58-59).

En las relaciones internacionales hay que reconocer las normas del “bien común” y la “la libertad humana”. Esas reglas promueven esos dos bienes frente a lo que obstaculiza “su realización efectiva” y daña “la dignidad de toda persona humana” (CS 59). Hay que proteger la vida y la creación con un uso racional de la tecnología y la ciencia. No hay que elegir entre “ciencia y ética” sino buscar un “método científico” con imperativos éticos”, pues: “Todo Estado tiene el deber primario de proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos, como también de las consecuencias de las crisis humanitarias, ya sean provocadas por la naturaleza o por el hombre” (CS 60).

Si un Estado no lo hace, la comunidad internacional debe intervenir con los medios “previstos por la Carta de las Naciones Unidas” y otros tratados. La “responsabilidad de proteger” estaba en el antiguo *ius gentium* de la gobernanza y F. de Vitoria lo aplicó a las relaciones entre todos los pueblos. Este principio hace “referencia a la idea de la persona como imagen del Creador, al deseo de una absoluta y esencial libertad” (CS 60-1).

Así, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* se basa en la dignidad de la persona, en religiones y culturas con un deseo común: poner a la persona en el corazón de las instituciones de la sociedad, y “de considerar a la persona humana esencial para el mundo de la cultura, de la religión y de la ciencia. Los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos sirven como garantía para la salvaguardia de la dignidad humana” (CS 61).

“Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones”: No es justo dañar la dignidad de la persona ni sus derechos ni negarlos por relativismo. Promover estos derechos es “clave para buscar “el bien común”, “extirpar las desigualdades”, “aumentar la seguridad”, detectar la “justicia e injusticia”, y valorar el “desarrollo y pobreza” (CS 62).

Así, “la Declaración Universal ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la

justicia, que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales” (CS 63). “Esta intuición fue expresada ya muy pronto, en el siglo V, por Agustín de Hipona, uno de los maestros de nuestra herencia intelectual. Decía que la máxima ‘no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti en modo alguno puede variar, por mucha que sea la diversidad de las naciones’ (*Doc. christiana*, III, 14)” (CS 63-64).

Por ello, hay que aceptar el diálogo para crear consensos basados en valores objetivos. Las religiones, desde la libertad, deben buscar el diálogo pues separadas de la política producirán “grandes beneficios” a todos. Así, la fe, no es intolerancia y conflicto sino respeto a “la verdad, la coexistencia, los derechos y la reconciliación” (CS 65). Y, para ser ciudadano no hay que dejar la fe pues hay libertad religiosa, y: “*Los derechos asociados con la religión necesitan protección sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva*” (CS 65).

Y, la garantía de la libertad religiosa es el “libre ejercicio del culto” y su dimensión pública con “la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social. A decir verdad, ya lo están haciendo” con pobres y marginados. Ignorar el valor social de “la dimensión religiosa” y de “la búsqueda del Absoluto –expresión por su propia naturaleza de la comunión entre personas– privilegiaría efectivamente un planteamiento individualista y fragmentaría la unidad de la persona” (CS 66).

La presencia del Papa en la ONU manifiesta su aprecio a sus tareas y la colaboración de la Iglesia, sobre todo “en la esfera ética y moral y con la libre actividad de los propios fieles”. La ONU es un centro privilegiado al que la Iglesia aporta su experiencia de humanidad desarrollada por siglos “entre pueblos de toda raza y cultura, y a ponerla a disposición de todos los miembros de la comunidad internacional” (CS 66-7).

Esta experiencia protege los derechos de todos basados en la naturaleza trascendente de la persona y permite a hombres y mujeres vivir su fe y la búsqueda de Dios. Esta dimensión debe ser reforzada para “fomentar la esperanza de la humanidad en un mundo mejor y crear condiciones propicias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos de las generaciones futuras”.

La encíclica *Spe salvi*, subraya que la búsqueda de “rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación” (n.25). Para los cristianos, esta esperanza nace de Jesucristo. “Precisamente por eso la Iglesia se alegra de estar asociada con la actividad de esta

ilustre organización, a la cual está confiada la responsabilidad de promover la buena voluntad en todo el mundo” (CS 67).

Para una hermenéutica vital de la Palabra: *Viva lectio est vita bonorum*

SANTIAGO DíEZ BARROSO

*“Y todos cuantos vagan de ti me van
mil gracias refiriendo”¹.*

SUMARIO: He elegido las coordenadas, que ofrece lo que he llamado “una hermenéutica vital”, como las más adecuadas, para glosar el recuerdo del compañero-profesor D. Senén Vidal García (1941-2016). En efecto, como pocos, interpretó vital y teóricamente, siempre con maestría cercana y honda, el mensaje neotestamentario. Al alimón he querido honrar la memoria de otros entrañables maestros míos, buenos a carta cabal, que se situaron en una longitud de onda similar y que, también, vivieron lo que enseñaron, dejando en mí tan honda huella: M. Legido, J. Velicia, P. Ricoeur, J. Ladrière, A. Gesché, A. Vergote.

PALABRAS CLAVE: Biblia, hermenéutica, teología, lenguaje, psicología, semántica, testimonio, fe, vivencia, parrisia.

ABSTRACT: I have chosen the coordinates, which offers what I have called “a vital hermeneutics”, as the most appropriate, to gloss the memory of the companion-professor D. Senén Vidal García (1941-2016). In fact, as few others, he interpreted the New Testament message vital and theoretically, always with close and deep mastery. I want to honor the memory of other dear masters, who stood at a similar wavelength and who also lived what they taught, leaving in me such a profound impression: M. Legido, J. Velicia, P. Ricoeur, J. Ladrière, A. Geshe, A. Vergote.

¹ S. JUAN DE LA CRUZ, Cántico Espiritual, 7, en *Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1964, 627.

KEYWORDS: Bible, hermeneutics, theology, language, psychology, semantics, testimony, faith, experience, parresia.

I. PRESENTACIÓN

*“A los que conmigo dicen
de rodillas la Palabra”².*

Esta colaboración, con motivo del homenaje al profesor **Senén Vidal (1941-2016)**, recientemente fallecido, que fue durante muchos años profesor de Exégesis en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid es una buena ocasión para seguir reflexionando, desde la que ha estado siendo mi dedicación, sobre las relaciones entre la Hermenéutica³ y la Exégesis⁴, a las que dedicó prácticamente su vida Senén. En la historia del pensamiento son muchos los vestigios de reciprocidad y complicidad que han mantenido con otras ciencias⁵. Así lo han señalado varios documentos eclesiales. El Concilio Vaticano II hizo la síntesis y abrió nuevos camino⁶. Posteriormente lo desarrolló la Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993⁷. Es digna de tenerse en cuenta la apertura de este documento, después de un sabio discernimiento, a todas las aportaciones de las ciencias, especialmente humanas pero también a los carismas dentro y fuera de la Iglesia, para aprovechar

² CASALDÁLIGA, P., *Todavía estas palabras*, 1994, dedicatoria.

³ “La disciplina que se ocupa clásicamente de comprender los textos” (GADAMER, H.G., “La reconstrucción y la integración como tareas hermenéuticas”, en *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, 217).

⁴ SCHILLEBEECKX, E., “Revelación, Escritura, Tradición y Magisterio”, en *Revelación y Teología*, Sígueme, Salamanca, 1969; RAHNER, Karl, ‘Historia de la Salvación y de la Revelación’, en *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona 2003, 172-213; “La Escritura como libro de la Iglesia”, en *ibid.*, 427-436.

⁵ P. Ricoeur pone, como preámbulo a un ensayo suyo sobre la hermenéutica bíblica, estas palabras: “Como no soy exégeta ni un teólogo, voy a intentar aportar una contribución a la discusión adaptada a mi competencia relativa al campo de la filosofía del lenguaje” (‘Paul Ricoeur et l’herméneutique biblique’ en RICOEUR, Paul, *L’herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2001, 147. En lo sucesivo citaremos esta obra como Hb seguido de la página; SCHILLEBEECKX, E., “Hacia una utilización católica de la hermenéutica”, en *Dios futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970; LEVINAS, E., ‘La révélation dans la tradition juive’, en Varios, *La Révélation*, 55-77.

⁶ DV 12.

⁷ Citaré como PCB seguida del párrafo correspondiente y la página en la edición española que he manejado: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid, PPC, 1994.

la luz, que pudieran brindarle a la interpretación eclesial de la Biblia. Juan Pablo II también se ocupó de ello⁸. Después Benedicto XVI en la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, (2010)⁹, que habla de una ‘sinfonía de la Palabra’ basada en la analogía¹⁰. La propia Conferencia Episcopal Española¹¹ con la Instrucción Pastoral *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia* (2008), también se ha ocupado del tema.

Junto a la vertiente teórica también he explorado la vivencial. Ya es antigua la convicción de que los santos han hecho vida propia la Palabra y de que, por ello, son intérpretes privilegiados de la misma¹². También los pobres, los pequeños, no sólo son destinatarios del evangelio sino evangelizadores, porque a ellos les revela el Padre sus secretos¹³: “Por su existencia, por su mirada y su palabra se nos descifra con singular claridad la gracia irrasneable del Señor, que se esconde en el misterio de la Iglesia”¹⁴. Hay, sin embargo, un estadio previo a interpretar, la realidad, y en la realidad, la vida, sobre todo la vida humana,¹⁵ que, al sedimentar las experiencias, las textifica y, por ello, se convierte en *lectio*, que es susceptible de testificar, de ser interpretada y ejemplarizar. Hermenéutica vital. Esta es la razón de por qué, junto a Senén Vidal, recordaré a personas, que han sido un referente para mí en algún momento de mi vida y que han hecho de la interpretación de la Palabra y del discernimiento un modo de estar en el mundo y de vivir la fe: Marcelino Legido (1935-2016), José Velicia (1931-1997), Paul Ricoeur (1913-2005), Jean Ladrière (1922-2008), Adolphe Gesché (1928-2003), Anton Vergote (1921-2013).

⁸ Entre otros lugares, en la Constitución apostólica *Scripturarum thesaurus* (25.4.1979).

⁹ ‘La hermenéutica de la Sagrada Escritura’ en *Verbum Domini* (2010) 29-49. Allí aparece claramente, por ejemplo, que la Iglesia es el ‘lugar originario de la hermenéutica de la Biblia’ (29-30); que debe seguirse lo dicho por el Concilio Vaticano II (DV 12) sobre la hermenéutica (34); que los santos, al interpretar la Escritura, abren la puerta a una ‘hermenéutica vital’ y de la experiencia (48-49).

La lectura del texto de la exhortación no debería dispensar de acudir a los respectivos documentos del Sínodo de 2008 sobre la Palabra de Dios, porque hay muchas reflexiones y matices sobre el tema que tratamos, que no han sido recogidas por la exhortación.

¹⁰ *Verbum Domini*, 7. Problema muy viejo pero recurrente, casi una puerta giratoria, cuando se trata del modo de hablar acerca de Dios. MACQUARRIE, John, “Analogía y paradoja”, en *God-talk*, Sígueme, Salamanca 1967, 255. MONDIN, B., “El método de la analogía”, en *Cómo hablar de Dios hoy*, Ediciones Paulinas, Madrid 1984, 161-200.

¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción Pastoral *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia* (7.3.2008).

¹² *Verbum Domini* 48-49; CEC 94; “*Viva lectio est vita bonorum*’ (S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, 24,8,16, PL,76,295).

¹³ Mt 11,25.

¹⁴ LEGIDO, Marcelino, *Luz de los pueblos*, Sígueme, Salamanca 1993, 11.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M., “Le corps comme expression et parole”, en *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, 203-232.

II. POR EL CAMINO DEL COMPRENDER: EXÉGESIS – HERMENÉUTICA – TRADUCCIÓN

“¿Y cómo voy a entenderlo,
si nadie me guía?”¹⁶

La Exégesis bíblica, como dice P. Ricoeur, es el nombre de un oficio, de una disciplina que se ocupa de la literatura bíblica. En torno a él se dan cita una serie de métodos, entre los que cabe distinguir, junto a la filología, el histórico-crítico¹⁷, semiológico¹⁸ y hermenéutico¹⁹. Cada uno de ellos pone a su disposición una serie de herramientas, que le ayudan a clarificar su objeto. La interpretación como tarea del pensamiento es una tarea muy antigua y compleja²⁰. La ciencia que se ha ocupado tradicionalmente de ella es la hermenéutica. La interpretación de la Biblia puede ser considerada como una parcela en el interior de ese vasto dominio. Como práctica sistemática parece remontarse al s. XVI²¹, pero ya se da en el propio texto bíblico: “El problema de la interpretación de la Biblia no es una invención moderna, como a veces se querría hacer creer. La Biblia misma testimonia que su interpretación presenta dificultades”²². Además, la hermenéutica es absolutamente necesaria, es connatural a la propia realidad y no puede darse por concluida nunca. Hay varias razones para ello. Por un lado, como X. Zubiri afirma, la realidad como tal –especialmente la vida humana– por el hecho de ser, de existir, tiene sentido y necesita ser interpretada. Realidad y hermenéutica remiten, pues, la una a la otra en modo de copertenencia necesitante: “Todo en la vida tiene un sentido determinado por la figura de la vida. Su aprehensión es objeto de interpretación, de hermenéutica. Hay así una lógica hermenéutica distinta de la lógica clásica.

¹⁶ He 8,31.

¹⁷ RICOEUR, Paul, “El método histórico-crítico: sus ‘aporías’ filosóficas”, en *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, 34-35.

¹⁸ *Ibid.*, 35-44.

¹⁹ *Ibid.*, 44-47.

²⁰ Son de obligada referencia: PLATÓN, *Teeteto* 209 A; ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*; DILTHEY, W., *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1909; GADAMER, H.G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977; RICOEUR, Paul, “Hermeneutique et critique des ideologies”, en CASTELLI, E. (ed.), *Il problema della destituitizzazione*, Roma 1961; TAYLOR, Ch., “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Review of Metaphysics* 25 (1971) 3-51; CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Herder, Friburg 1969; GRONDIN, J., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wiss.Buchges, Darmstadt 1994.

²¹ M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae*, 1567; SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik*, 1838.

²² Pontificia Comisión Bíblica, ‘La Interpretación de la Biblia en la Iglesia’, Introducción, A.

Esta se refiere a ‘cosas’; aquella a ‘sentidos’ (...). Ciertamente todo en la vida, y la vida misma, posee sentido (...). El problema no es el sentido de la realidad sino la realidad del sentido como momento real de la vida real. La vida humana es tal que tiene que tener sentido por lo que es”²³. Hay, por tanto, como dijésemos, una dimensión ontológica en la interpretación y de ella participa el ser humano en cuanto realidad específica. Aunque pudiera parecer un abuso de lenguaje, deberíamos concluir que vivir, que ser, es interpretar y ser interpretado²⁴. Lo cual aboca a una tarea ininterrumpida, porque vivir, estar en el mundo, precisa situarse, haberse: “Partiendo de la vida como unidad de sentido nos vemos remitidos más allá del sentido a la realidad personal que da sentido a la vida (...) La vida como conjunto de lo que el hombre hace remite a la vida como unidad interna de ese hacer, y esta unidad del hacer nos remite a su fundamento interno, al viviente mismo de quien es vida la vida”²⁵.

Otra razón es que siempre se puede aspirar a comprender²⁶ mejor el texto bíblico, porque pretende ser perennemente pertinente y concernir. Se trata de una palabra ‘viva’, pero antigua²⁷, que debe ser elocuente para las diferentes generaciones a lo largo del tiempo²⁸, que han de confrontarse con él, para hallar respuesta a los múltiples desafíos, que les plantea su historia personal y la realidad en la coyuntura concreta en que viven²⁹. De ahí el incesante trabajo de la traducción, sobre todo con la ‘palabra viva’, que es la Biblia, que pide ser expresada en la ‘lengua viva’ de cada generación de destinatarios.

Ninguna traducción, es cierto, puede pretender la exactitud ni agotar las posibilidades de sentido³⁰. “Ni siquiera la traducción más esmerada

²³ ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 206; ORTIZ-OSÉS, A., *Antropología hermenéutica: Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Anthropos, Barcelona 1986.

²⁴ Sabido es que M. Heidegger ha insistido en la dimensión ontológica de la hermenéutica, aunque en una dirección bien distinta que la de X. Zubiri.

²⁵ ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 548.

²⁶ RICOEUR, Paul, “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire”, en *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 126-147.

²⁷ “Por lo pronto, para llegar hasta los hechos y las palabras de los cuales habla la Biblia, los lectores deben volver atrás veinte o treinta siglos, lo que no deja de suscitar dificultades” (PCB, Introducción, A).

²⁸ GADAMER, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, en *Verdad y Método*, 331-377.

²⁹ Juan Pablo II, Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia 30-4-1993; Id., *Scripturarum Thesaurus* (25.4.1979); El Documento de la PCB es decisivo para esto.

³⁰ BAKER, M. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge, New York - London 2001; GENTZLER, E., *Contemporary Translation Theories*, Routledge, Lon-

puede sustituir a la interpretación: pertenece a la estructura de la revelación el que la Palabra de Dios sea leída en la comunidad interpretativa de la Iglesia, y que la fidelidad y la actualización estén enlazadas recíprocamente”³¹. En esta formulación echo de menos que se diga expresamente que la interpretación pertenece, primero, a la estructura de la revelación en su fase constituyente de creación de la Palabra de Dios³², de objetivación, por supuesto realizada en el seno de la Iglesia, y que luego seguirá siendo, por ello, el lugar primigenio de su interpretación³³, que garantiza su recreación, su actualización³⁴, por ser Palabra viva y eficaz. Sólo se nombra esta segunda fase y se la reduce, casi, a una mera función de ‘aggionamiento’, cuando en realidad, esa ‘comunidad interpretativa de la Iglesia, tiene capacidad para explicitar lo implícito de ese ‘depósito de la fe’ y mantener abierta la fuente de la Revelación y, con ello, el desarrollo del dogma³⁵. Compatible con que el canon de las Sagradas Escrituras esté definitivamente cerrado.

Admitida, pues, la prácticamente imposible traducción completa, el reto consistirá en conseguir una aproximación asintótica lo más perfecta posible al texto y a los destinatarios. El traductor se enfrenta con la proe-

don 2001; MUNDAY, J., *Introducing Translation Studies*, Routledge, London - New York 2008; PYM, A., *Exploring Translation Theories*, Routledge, London - New York 2008; Id., *Method in Translation History*, Routledge, London - New York 1998/2014; HOUSE, J., *Translation as Communication across Languages and Cultures*, Routledge, London - New York 2015; D’HULST, L., *Essais d’histoire de la traduction. Avatars de Janus*, Classiques Garnier, Paris 2014; NIDA, E., *Toward a Science of Translating*, EJ Brill, Leiden 1964; LEDERER, M., *Translation: The Interpretive Model*, St. Jerome, Manchester 2003; MOUNIN, G., “Visions du monde et traduction”, en *Les Problèmes*, 189-223. Tampoco en la traducción de la Biblia. La CEE reconoce que ninguna traducción, tampoco la suya, evitará el necesario recurso a los textos originales: “de este modo resultará aún más patente la riqueza insondable contenida en los libros sagrados, que ninguna traducción podrá agotar nunca del todo” (14).

³¹ Benedicto XVI, Carta.

³² DV 19.

³³ DV 11-13.

³⁴ RAHNER, Karl, “La autointerpretación histórica es esencialmente necesaria de la experiencia trascendental sobrenatural”, en *Curso fundamental*, 189-190. Esa ‘autointerpretación’ existencial abarca al ser humano en su conjunto y se aplica a su experiencia de ‘oyente de la Palabra’, de la autocomunicación revelante de Dios: “*Aquellos hombres que en la terminología tradicional designamos como ‘profetas’, en cuanto portadores originarios –comisionados por Dios– de tal comunicación reveladora, han de concebirse como hombres en los que acontece en acción y palabra la autointerpretación de la experiencia trascendental sobrenatural de su historia*” (194-195).

³⁵ RAHNER, Karl, “Evolución de los dogmas”, en *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1966, col. 187-190.

za de ensamblar, con palabras, mentalidades y escalas de valores, a veces muy dispares³⁶. Son las reglas de juego: el resultado nunca será un texto *igual* sino *equivalente*. Quien se embarca en este periplo ha de respetar con la misma fidelidad el ‘mundo del texto’, como lo llama P.Ricoeur, de partida y de llegada, a los diversos interlocutores, para que se logre el diálogo en las mejores condiciones, para que la traducción acierte con el significado adecuado y para que se haga justicia al autor y al destinatario. Es tan importante mantener asidos los dos cabos que, de lo contrario, desfigura el contenido o se enroca en un narcisismo estéril convirtiendo el texto para instruir y celebrar en pretexto para ritualizar, aleccionar y coleccionar. Creo que es lo que puede suceder en las traducciones de la Biblia y del Misal, por ejemplo, que por el prurito casi escrupuloso de salvaguardar la ortodoxia y la tradición se aspire a respetar el sentido original del texto y se deje un poco de lado a los ‘fieles’³⁷. Evitar este hiato es lo que movió, seguramente, a S.Vidal a realizar la traducción del *Nuevo Testamento* vertiendo en ella sus grandes conocimientos exegéticos, acompañándola con los últimos descubrimientos de las ciencias, con la firme voluntad de presentar un texto ‘elocuente’ para el hombre de hoy³⁸. ¿Lo ha conseguido? ¿Acerca realmente un texto tan antiguo y tan ‘otro’ al lector de hoy, hasta el punto de empatizar con él y hacerlo suyo? Sinceramente pienso que no, que adolece de lo mismo que las demás traducciones. La lectura de la Palabra de Dios tiene que enganchar, provocar gusto por zambullirse en ella, recibirla como una verdadera carta de la familia, del mejor de los amigos, del Amigo. Entonces provocará asiduidad en la lectura y ésta garantizará su ‘crecimiento’³⁹, aprovechamiento personal⁴⁰ y estímulo para su estudio⁴¹.

La Pontificia Comisión Bíblica y *Verbum Domini*⁴² valoran muy positivamente la pluralidad de métodos que hay para estudiar la Biblia, advirtiendo del peligro real en dejarse condicionar por prejuicios ideoló-

³⁶ MOUNIN, “Civilizations multiples”, 249-270.

³⁷ Por si hubiera alguna duda: “no se dirigen en primer lugar a reflejar las disposiciones internas de los fieles, sino a expresar unas verdades que superan las fronteras del tiempo y del lugar” (Instrucción *Liturgiam authenticam* (2001), 19); en el mismo sentido se expresa la carta de Benedicto XVI (2012) dando prioridad a la ortodoxia sobre la ortopraxis; lo corrobora entre nosotros la CEE al presentar su traducción oficial *Sagrada Biblia*, así como la reciente traducción del *Misal Romano*.

³⁸ MONDIN, *Cómo hablar de Dios hoy*; AAVV, *El lenguaje de la Fe en la Escritura y en el mundo actual*, Sígueme, Salamanca, 1974.

³⁹ S. GREGORIO MAGNO, Homilía sobre Ezequiel 1,7-8, PL 76, 843 D.

⁴⁰ DV 8.

⁴¹ CEC 94; GS 62,7; 44,2; DV 23, 24; UR 4.

⁴² *Verbum Domini* 29-49.

gicos⁴³, que distorsionan el trabajo imponiendo puntos de vista ajenos al ‘mundo del texto’ bíblico. Entre esos métodos aprecia la aportación de las ‘hermenéuticas filosóficas’ a la exégesis⁴⁴. La Comisión, además de la hermenéutica, también alude a otras ciencias, que pueden serle útil a la exégesis. Tal es el caso de la *lingüística* con su aportación de análisis literario: retórico, narrativo, semiótico⁴⁵. Pero también la sociología⁴⁶, la antropología cultural, la psicología, el psicoanálisis, la teología de la liberación⁴⁷, la hermenéutica feminista⁴⁸.

III. Y LA PALABRA SE HIZO TEXTO: BIBLIA Y ENCARNACIÓN

“Y la Palabra se hizo carne⁴⁹.
(...) Yo soy el Alfa y la Omega”⁵⁰.

En realidad, el hecho de que la Palabra se objective, ya sea en textos o en vida que se vuelve texto, es una consecuencia del misterio de la Encarnación tal como se ha puesto de manifiesto en diversos documentos eclesiales sobre la Sagrada Escritura. Por ejemplo, Pío XII en su encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) dice lo siguiente: “Al igual que la palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano excepto en el error”⁵¹. Según esto, parece que la humanidad, la humanización, del

⁴³ *Ibid.*, 35.

⁴⁴ PCB II A), 71. Cita explícitamente a R. Bultmann, H.G. Gadamer, P. Ricoeur.

⁴⁵ PCB I B), 39-48.

⁴⁶ “Los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en las que nacen” (PCB I E). THEISSEN, Gerd, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; Id., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de valores*, Sígueme, Salamanca, 2005; Id., *La sombra del Galileo. Un relato sobre las investigaciones históricas sobre Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca¹³ 2011.

⁴⁷ Según la PCB “se busca una lectura que nace de la situación vivida por el pueblo (...) la exégesis no puede ser neutra, sino que siguiendo a Dios, debe tomar parte por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos” (PCB I, E).

⁴⁸ Introduce preguntas nuevas, nuevos descubrimientos: “la sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas intrpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer (...) la exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia”; pero no debe olvidar que para Jesús el poder es servicio (PCB I D, E).

⁴⁹ Jn 1,14; Lc 10,20; Lc 4,17-21; Ap 15,15; Ez 3,1-3. 2 Cor 3,3.

⁵⁰ Ap 22,13.

⁵¹ *Enchiridion Biblicum*, 559; “La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres” (*Dei Verbum*, 13).

Verbo es el paradigma de la objetivación, de la textificación⁵², de este lenguaje, lo cual nos invita a reflexionar sobre ese modo de llevarlo a cabo, para descubrir cómo se hace realidad concreta el lenguaje bíblico. Por otro lado, parece que lo único que preocupa en ese lenguaje, a quienes tienen la misión de interpretarlo oficialmente, es constatar su veracidad, que se da por conseguida y sobre la que no se cierne ni una sombra de duda; también parece que su adaptación y legibilidad preocupan menos o nada. En ningún caso se plantea la posibilidad de un proceso histórico, de un devenir, de un tomarse en serio que la Palabra de Dios es viva y eficaz. Juan Pablo II, relacionando Escritura y Encarnación, añade: “Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios”⁵³. Aquí sí, se habla de ‘primer paso’. El cardenal J. Ratzinger en el *Prefacio* al documento de la Pontificia Comisión Bíblica abunda en estas ideas: “Tal estudio no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados”⁵⁴.

Por su parte, Benedicto XVI en su exhortación apostólica *Verbum Domini*, habla de ‘Cristología de la Palabra de Dios’, de su encarnación, sacramentalidad⁵⁵, realismo⁵⁶ y presenta la articulación de esa Palabra en todas sus fases: desde el seno de la Santísima Trinidad hasta la Parusía⁵⁷. E. Schillebeeckx afirma que también puede serlo, en ciertas circunstancias, la palabra humana: “Cuando Pablo llama a la ‘palabra de Dios’ ‘mi palabra’, quiere significar que lo que dice el apóstol es igualmente una palabra de Cristo por medio del apóstol (1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4 comparar con Rom 2,16; 2 Cor 4,3)”⁵⁸. K. Rahner ha llamado a la Escritura “el libro de la Iglesia”⁵⁹,

⁵² Con este neologismo nombro al proceso por el que la(s) Palabra/palabras devienen texto, escritura, rasgo y gesto, que remiten a un cierto proceso ‘grammatológico’ (véase J. Derriida), a una palabra ancestral (véase LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*).

⁵³ Discurso de Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (30-4-1993).

⁵⁴ Cf en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 23.

⁵⁵ *Verbum Domini* 56.

⁵⁶ *Verbum Domini* 10. La Palabra de Dios como fundamento de la realidad y la existencia humana (Mt 7,24).

⁵⁷ Cf BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, Cristología de la Palabra, n. 11-13. Sabido es cómo estructura la exhortación en tres partes: 1. Verbum Dei; 2. Verbum in Ecclesia; 3. Verbum Mundo. Habla de la hermenéutica al final de la Primera Parte (29-49).

⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E., “La palabra en la predicación de la Iglesia”, en *Revelación y Teología*, 49.

⁵⁹ RAHNER, Karl, ‘La Escritura como libro de la Iglesia’, en *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Herder, Barcelona 2003, 427-436.

porque en ella ha objetivado su experiencia y de ella saca los principios de su fundamentación, despliegue y misión. La Escritura se encarna en la Iglesia *ad instar*, según el modelo, de la Encarnación del Verbo. Considera que el misterio de la Encarnación del Verbo arraiga en el de la autocomunicación de Dios⁶⁰: “La automanifestación inmanente de Dios en su plenitud eterna es la condición de la propia manifestación de Dios hacia fuera, de modo que la segunda manifestación revela la primera en una identidad”⁶¹. Dios diseña previamente, y de forma constituyente, la gramática de su posible decir: “Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí-mismo. Y aun cuando se callara no podría proyectarla de otro modo. Porque incluso este callarse-a-sí-mismo supone siempre oídos que oigan la mudez de Dios”⁶². Comprobamos que la cuestión dogmática sobre la Encarnación condiciona los planteamientos lingüísticos, exegéticos y hermenéuticos. También los pastorales, porque obliga a tomarse en serio que el hombre tiene mucho que decir sobre *Dios-que-se-dice-en hombre* y por eso la Palabra de Dios es –parafraseando a R.Garaudy– *Palabra de hombre*⁶³. No sólo, es cierto, pero muy principalmente.

IV. ¿UNA ‘HERMENÉUTICA VITAL’?

*“La vida no es la que uno vivió,
sino la que uno recuerda y
cómo la recuerda para contarla”⁶⁴.*

Es decir, una hermenéutica de la vida y para la vida que se nos ha contado y que contamos. Tomar a la vida por texto, hacerlo en su contexto, para descubrir en ella el sentido que la pone en pie y que la espolea a

⁶⁰ “La palabra ‘comunicación de Dios mismo’ (autocomunicación) quiere significar que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues, de una autocomunicación ‘ontológica’ de Dios” (RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2003, 147-148); “autocomunicación significa que lo comunicado es Dios en su propio ser” (ibid., 149); Dios se comunica a sí mismo como sí mismo a lo no divino sin dejar de ser lo que es (ibid., 151).

⁶¹ *Ibid.*, 265.

⁶² *Ibid.*, 142.

⁶³ GARAUDY, R., *Palabra de hombre*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1977, que propugnaba, según O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “un cristianismo con el hombre como centro supremo” (*La Teología en España 1959-2009*, Encuentro, Madrid 2011, 80).

⁶⁴ MÁRQUEZ, G.G., *Vivir para contarla*, Mondadori, Barcelona 2002.

seguir andando, discurriendo y narrando⁶⁵. Tal ha sido, según parece, la historia del pensamiento⁶⁶. Tal es la Biblia⁶⁷ para mí en su conjunto, una ‘sinfonía de interpretaciones’, como le gusta decir a P. Ricoeur; una ‘sinfonía de la Palabra’ es la Revelación, como dice Benedicto XVI⁶⁸. Esa urdimbre de vidas –a veces desvividas– macladas con el proyecto salvador de Dios, gracias a la presencia esencial e ineludible de la Palabra revelante⁶⁹, que las enhebra y al Espíritu, su primer y principal intérprete. Benedicto XVI cierra, como con broche de oro, los párrafos que le dedica a la ‘Hermenéutica de la Sagrada Escritura en la Iglesia’ en *Verbum Domini*⁷⁰ precisamente con “Los santos y la interpretación de la Escritura”⁷¹. Los santos han vivido la Biblia y se han mirado en ella, han confrontado con ella su vida y la vida, porque de ella, como de la vida de los profetas, se sirve la Palabra para mostrarse: “En relación con la Palabra de Dios, la santidad se inscribe así, en cierto modo, en la tradición profética, en la que la Palabra de Dios toma a su servicio la vida misma del

⁶⁵ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona 1987, 253-271; RICOEUR, P., “La identidad personal y la identidad narrativa”, en *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996, 106-137; “El sí y la identidad narrativa”, en *IBID.*, 138-172.

⁶⁶ STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 109.

⁶⁷ SCHILLEBEECKX, E., “Revelación, Escritura, Tradición y Magisterio”, en *IDEM, Revelación y Teología*, 13-32; RICOEUR, P., “Herméneutique de l’idée de Révélation”, en Varios, *La Révélation*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984, 15-54; LEVINAS, Emmanuel, “La Révélation dans la tradition juive”, *Ibid.*, 55-77; GEFFRÉ, Cl., “Esquisse d’une théologie de la révélation”, *ibid.*, 171-205. RICOEUR, P., “Sobre la exégesis de Génesis 1,1-2,4b”, en Varios, *Exégesis y Hermenéutica*, 59-74; Id., “À l’écoute des paraboles: Une fois de plus étonnés”, en *L’herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2001, 256-265; Id., “Celui qui perd sa vie la trouvera”, *ibid.*, 266-272; Id., “Du langage, du symbole et de l’interprétation”, en *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, 13-28; id., “Le conflit des interprétations”, *ibid.*, 29-44; id., “Méthode herméneutique et philosophie réflexive”, *ibid.*, 45-63; id., “La paternité: du phantasme au symbole”, en CASTELLI, E. (ed.), *L’Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Aubier, Paris, 1969; id., “El mito ‘adámico’ y la visión ‘escatológica’ de la historia”, en *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, 543-607.

⁶⁸ BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 7. Marcelino Legido prefiere hablar, por ejemplo, de ‘un relato de relatos’: “Pasa igual, que cuando un padre, ya mayor, se sienta a la mesa y empieza a contar la historia de su vida. Son muchas escenas, son muchas palabras” (LEGIDO, M., *Misericordia entrañable*, Salamanca 1987, 45). La Biblia, pues, que se lee en casa, es un relato de relatos, una historia primero vivida, luego contada, finalmente escrita, para ser vivida...contada...escrita....

⁶⁹ Cf. los capítulos: “Relación entre la historia general de la revelación trascendental y la historia categorial especial de la revelación”; “Estructura de la historia fáctica de la revelación”; “Resumen del concepto de revelación”, en RAHNER, *Curso Fundamental*, 188-213.

⁷⁰ *Ibid.*, 29-49.

⁷¹ *Ibid.*, 48-49.

profeta. En este sentido, la santidad en la Iglesia representa una hermenéutica de la Escritura de la que nadie ya puede prescindir⁷². Esa mirada privilegiada, que tienen los que han hecho vida propia la Palabra, se convierte por ello en ‘locus theologicus’, en hontanar de sentido, y sus vidas en texto⁷³, en realidades dehiscientes en las que emerge la Verdad y en las que el lenguaje se corporeiza y aposenta. Están llamadas a ser, por ello, lugares de peregrinación y de encuentro.

La Biblia también es vida, es palabra viva, libre, liberadora y generadora de libertad;⁷⁴ palabra que muestra el camino al hablar y al vivir⁷⁵, que impele y compromete a vivir como se habla y a hablar como se vive. Encarnación, compromiso y don. Dios *ha dado* su Palabra. Ha dicho todo lo que tenía que decir, se ha vaciado, ya no le queda más Palabra que las palabras de los hombres –por ello sólo y siempre ecolalias–, que sólo son *palabras* en cuanto que son exégesis y traducción de la Palabra única y definitiva. La Biblia es *La-Palabra-dada-por-Dios*, textificada, ratificada, testificada⁷⁶. La Biblia como ‘el libro de los recuerdos’ de los encuentros/desencuentros entre Dios y su pueblo, que constituyen la trama de su historia vivida⁷⁷, como constituyen la mía mis vivencias, ese palimpsesto de escrituras superpuestas⁷⁸.

El lenguaje de la Biblia es lenguaje-para-el-camino, porque toda la historia, y especialmente la Historia de la Salvación, es ‘éxodo’ hacia un futuro siempre mejorable; la tierra prometida, provisional o definitiva, es retorno a Dios: “Estos textos hablan el lenguaje de la liberación y de la vuelta al futuro de Dios”⁷⁹. Gracias a la proclamación, y sobre todo a la encarnación⁸⁰ –en la palabra y en la vida de los que hacen vida la Palabra– la Biblia texto “se dirige a ...”, se convierte en palabra viva, en reve-

⁷² *Ibid.*, 49.

⁷³ Nota 12.

⁷⁴ MOLTSMANN, J., “El lenguaje de la liberación y el lenguaje liberador”, en *El lenguaje de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 167-185.

⁷⁵ “El hablar cristiano se aprende del lenguaje de la Biblia” (*Ibid.*, 168).

⁷⁶ Entre nosotros el decir: ‘te doy mi palabra’, equivale a: ‘te me doy’, ‘avaló con mi persona y con mi vida lo que te digo’, ‘me entrego como prenda, como rehén y garantía de cumplimiento de mi acción’. Blas de Otero lo enfatiza en ‘Me queda la palabra’.

⁷⁷ LEVINAS, E., “La révélation” 55-77.

⁷⁸ Mi familia, mis amigos, mis conocidos, mis profesores, las personas con las que me encontré a lo largo de mi vida, así Senén y los arriba mencionados, son el trasunto, como en sordina, de mi biografía, de mi yo, de lo que tengo y soy, son las escrituras fehacientes, que me acreditan en mi propiedad ¡Encarnación es todo mi universo!

⁷⁹ Moltmann, “El lenguaje de la liberación”, 169; también “La razón del callar acerca de Dios y del hablar de Dios y hablar a Dios”, *ibid.*, 77-98.

⁸⁰ BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, nn 32,44,55.

lación, en manifestación de otro mundo y de otro modo de vivir en este mundo nuestro, como proponen P. Ricoeur, E. Levinas y J. Ladrière entre tantos otros.

1. Senén Vidal o el intrépido intérprete

“Él les dijo: ‘Pues bien, un escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los cielos es como un padre de familia que va sacando de su tesoro lo nuevo y lo antiguo’ ”⁸¹.

Porque su ojo avizor le hacía desentrañar las sucesivas capas de sedimentación, de sinfonía de voces, que un escrito pudiera tener, y porque su pulso era certero al sopesar hipótesis de trabajo y llegar a conclusiones, siempre provisionales, como es lógico en todo intelectual que se precie de serlo. Porque regresaba una y otra vez al manantial como cangilón de noria.

De Senén Vidal, su amigo y compañero X. Pikaza ha dado una magnífica semblanza en su blog titulada “Memoria de luz, una vida al servicio de la Biblia”. Entre otras cosas dice: “Ha muerto esta mañana (11.4.16), mientras venía de celebrar la eucaristía, sentado en el parque de San Francisco (Salamanca), ya cerca de su casa, lleno de vida, rebosante de conocimiento y amor a la Iglesia (...) era hombre de una sola palabra, recto hasta el límite, fiel hasta la entraña”. Pero también hombre de una sola palabra, la Palabra⁸². Precisamente de esta Palabra-en-sus-palabras hablaré ahora.

La calidad del magisterio de Senén –yo no fui alumno suyo, únicamente compañero en la docencia– se hace patente en los testimonios de quienes lo siguieron de más cerca. Transmitía, según dicen, mucho entusiasmo y pasión, gusto por la Biblia. Por mi parte, doy fe de la calidad de sus *escritos* hasta donde alcanzo, de la fuerza y armazón argumentativa que transmitía en sus comunicaciones habladas, de su discreción y de su saber estar. Nunca lo vi acelerado, con prisa, pareciera en todo momento que era aquello, lo que hacía entonces, su cometido y nada más. A Senén,

⁸¹ Mt 13,32.

⁸² Dice Pikaza X., que fueron tres los centros de interés de Senén: la literatura paulina, el evangelio y las cartas de Juan, la vida de Jesús.

en las distancias cortas se le traslucía rumia intelectual. Esa condición de trabajador manual, que tuvo Pablo y consideró esencial para su misión, la admiraba Senén y procuraba imitarla en su dedicación investigadora. Pienso que puede servir para pergeñar su propia semblanza lo que decía de él: “En todo caso, la práctica de su oficio artesanal le sirvió enormemente a Pablo en su misión ya que con ese trabajo se ganaba el alojamiento y el sustento para él y para sus compañeros (...) le aseguraba una relación continua con la gente que acudía a la tienda donde trabajaba (...) no empleaba ciertamente la estrategia del influjo desde arriba, desde los estamentos del poder, sino la del contacto inmediato con la gente humilde”⁸³. Senén también ‘tejió’ la trama de los textos bíblicos con los suyos. El perfil más verosímil en *Pablo, de Tarso a Roma*, es el de trabajador a tiempo parcial –que se diría hoy– al servicio del evangelio de *Jesús el Galileo*. Aquí, glosándolo a él, quiero traer el de *Senén-el-Leonés-de-Valladolid-a-Salamanca*.

Una somera mirada a la bibliografía de Senén Vidal⁸⁴ –particularmente especializada en S. Pablo pero que no se circunscribe a él– mues-

⁸³ VIDAL, Senén, *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander 2008, 31.

⁸⁴ He aquí algunos de sus escritos: *La resurrección de los muertos: el testimonio bíblico*, Sal Terrae, Santander 2015; *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, Sal Terrae, Santander 2015. De esta obra dice X.Pikaza: “Se trata de una obra clave en el panorama de los estudios bíblicos en lengua castellana, una obra de autoridad en la interpretación de los orígenes cristianos” (X.Pikaza, l.c.); *Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2014. Para X. Pikaza, se trataría de una obra-síntesis de toda una vida dedicada a la investigación bíblica: “Ésta es, sin duda, una obra cumbre de la exégesis y teología hispana de los últimos decenios, posiblemente la más significativa de los últimos decenios. Estamos ante una obra cumbre: En plena madurez creadora, recogiendo y condensando trabajos anteriores, Senén Vidal ha publicado unas de las obras más importantes de la teología y vida cristiana de los últimos tiempos. Nadie, que yo sepa, ha realizado una traducción y comentario semejante de todo el Nuevo Testamento. Sólo Senén Vidal, después de más de treinta años de preparación, ha podido realizar una obra de esta envergadura: Una traducción propia del Nuevo Testamento, con introducción de conjunto y notas exegéticas de todos los libros” (l.c.); *Iniciación a Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 2014; *Evangelio y cartas de Juan: génesis de los textos juánicos*, Bilbao, Mensajero, 2013; *Colosenses y Efesios*, Verbo Divino, Estella, 2013; *Las cartas auténticas de Pablo*, Mensajero, Bilbao 2012; *El Documento Q: los primeros dichos de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2011; *Iniciación a Pablo*, Sal Terrae, Santander 2008; *Pablo: De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander 2007; *El primer escrito cristiano: texto bilingüe de I Tesalonicenses con introducción y comentario*, Sígueme, Salamanca 2006; *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006; *Los proyectos mesiánicos de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005; *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente: ensayo de reconstrucción histórica*, Sígueme, Salamanca 2003; *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús: el evangelio y las cartas de Juan*, Sígueme, Salamanca 1997; *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996; *La vida según el espíritu: reflexiones desde las cartas de Pablo*, SM, Madrid, 1994; *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo: análisis de las tradiciones*, Sígueme, Salamanca 1982; *Tradi-*

tra un trabajo intelectual, que toma una y otra vez los mismos asuntos y los va desgranando, sacando a flor de suelo como arcaduz de noria en manantial, pero con un mecanismo casi dialéctico: asume, profundiza, corrige y propone de nuevo con más bibliografía, más análisis, más hermenéutica... para seguir buscando. Por ello no duda en abordar a nuevas expensas un tema, que otros dejarían de lado por ya suficientemente abordado, como lo es la historia de Jesús de Nazaret o la vida y escritos del propio Pablo. Senén, por el contrario, es capaz de llevar a cabo, sin ruborizarse lo más mínimo, un 'tour de force', una proeza, y se planta en la escena editorial y académica con un tema, que a muchos les resultará manido y poco significativo, *Jesús el Galileo* (2006). Para justificar su osadía, casi insolencia, dice: "La nueva perspectiva que aquí se abre descubre en el acontecer histórico de la misión de Jesús un auténtico 'proceso evolutivo'"⁸⁵. Por eso emprende la tarea de contar de nuevo su historia.

Para Senén el apóstol Pablo constituye todo un universo, a cuyo estudio dedicó la mayor parte de su vida de investigador. Al destinarle un libro-síntesis con motivo del aniversario de su nacimiento, *Iniciación a Pablo* (2008), dice que la misión de Jesús es la fuente de inspiración de la vida y obra de Pablo⁸⁶, de su misión. Senén se refiere a ella como su 'proyecto mesiánico' en íntima conexión con el 'proyecto mesiánico' de Jesús⁸⁷. Para abordar el tema dice que prefiere practicar una cierta 'inferencia'⁸⁸. No optar por un análisis detallado y puntual de motivos aislados sino por la consideración de 'conjuntos estructurales amplios' en el marco que los rodea⁸⁹. Si tal es la importancia de la misión de Pablo, comprenderla introduce en el corazón mismo de la del propio Jesús. Por eso cree descubrir en él, en sus escritos, una verdadera cantera y una llave maestra insustituible para franquear la puerta de aproximación a la comprensión del entramado de todo el Nuevo Testamento con fundada garantía de conseguirlo. ¿Cómo es, entonces, el evangelio de Jesús, que Pablo ha transmitido? Para averiguarlo no es recomendable hacerlo siguiendo pautas de análisis ideológico, ni si-

ciones sobre la resurrección de Jesús en las cartas de Pablo, Universidad Pontificia, Facultad de Teología, Salamanca 1979; "El amor en las cartas de Pablo", en *Cauriensia* 2 (2007) 157-178. Otros muchos artículos y textos de conferencias existen pero no son anotados aquí.

⁸⁵ VIDAL, *Jesús el Galileo*, 9.

⁸⁶ VIDAL, *Iniciación a Pablo*, 9.

⁸⁷ A las 'misiones' de uno y otro Senén dedica sendas obras: *Los tres proyectos de Jesús* y *El proyecto mesiánico de Pablo*.

⁸⁸ VIDAL, *El proyecto mesiánico*, 9.

⁸⁹ *Ibid.*, 12-13.

quiera dogmático, sino mirando al proyecto global de Jesús, con quien Pablo está en inextricable sintonía⁹⁰ y que reflejó en sus textos.

De ahí su interés prioritario por explorarlos porque es en ellos, en un estudio exhaustivo y comprensivo de los mismos, donde cabe hallar lo que se pueda concluir sobre la doctrina en cuestión⁹¹. Allí aparece que Pablo, según Senén, vive lo que predica y predica lo que vive; que no parece escribir para la posteridad, sino para sus comunidades, que él pensaba que durarían hasta la parusía. Por ello no hace planes para sus escritos más allá de su utilización concreta e inmediata⁹². No son brindis al sol sino respuestas y propuestas para las comunidades de cristianos, que se estaban formando en aquellos momentos y en aquellos lugares. De lo cual se deduce, como dice Senén, que sus cartas constituyen la “auténtica herencia de Pablo y de su misión”, a las que hay que recurrir para saber de su persona y de su enseñanza. Un análisis detallado del contenido de las cartas, como por ejemplo la dirigida a la comunidad de Roma, parece imprescindible para desentrañar el sentido de lo que allí se cuenta⁹³. Por tanto, junto con el conocimiento del momento preciso de la misión de Pablo y las circunstancias concretas vividas por los destinatarios, resulta necesario adentrarse en el relato del texto. En el caso de la carta que estamos comentando, los materiales reunidos para su elaboración y su origen hacen plausibles ciertas conclusiones, como la de que es una especie de tratado apologético, que tiene una dimensión ecuménica y un cierto carácter de testamento: “La carta se puede considerar, efectivamente, como una recopilación de la reflexión fundamental de Pablo y de su ‘escuela’”⁹⁴. Con lo cual se desvanece la imagen, que a veces tenemos de un Pablo, de que escribe las cartas de su puño y letra y cuenta en ellas lo que piensa personalmente y sus planes pastorales. Por el contrario, gran parte del contenido de las mismas tiene tras de sí un trabajo comunitario y coral, dejando para el redactor contarlos a su manera. Lo mismo sucedió con los relatos sobre los dichos y hechos de Jesús, como por ejemplo los de su muerte, dice Senén: “El cristianismo naciente configuró, ya desde muy temprano, una amplia tradición para expresar el sentido salvador de la muerte del mesías” (sic)⁹⁵. Esta forma de proceder revela que en el proceso de formación de los textos bíblicos interviene ya una hermenéu-

⁹⁰ *Ibid.*, 112.

⁹¹ *Ibid.*, 17.

⁹² VIDAL, *Colosenses*, 11.

⁹³ VIDAL, *Pablo. De Tarso a Roma*, 200.

⁹⁴ *Ibid.*, 199.

⁹⁵ VIDAL, “El amor en las cartas de Pablo”, 161.

tica que selecciona, funde, amplía, interpreta aquello que luego plasmará en su conducta. Las respuestas, que da a las situaciones de sus comunidades, siendo coyunturales, continúan teniendo vigencia para la posteridad, porque se apoyan en lo esencial de la identidad cristiana y quieren recrearla.

Hay un problema de crítica textual que aborda, para determinar la credibilidad, que esos escritos merecen. Dice con resolución al respecto: “Ninguna de las cartas de Pablo se conserva como él la redactó, bien al escribirla directamente de su puño y letra, como en algún caso, o bien al dictarla a un amanuense, como normalmente sucedía. Es imprescindible, entonces, echar una mirada al *proceso de transmisión* de las cartas paulinas y, en especial, a los *condicionantes* en él implicados”⁹⁶. A la hora de conocer los mecanismos de esa transmisión Senén avanza como hipótesis que “fueron los dirigentes de estas comunidades los que *recopilaron* las cartas de su fundador en una colección para el uso doméstico de las comunidades y también los que *alargaron* esa colección con algunas *notas de comentario* e incluso con *nuevos escritos* en forma de carta, para *actualizar* así, *acomodándola* a la nueva situación, la tradición del gran maestro de la primera generación”⁹⁷. Es evidente que la ascendencia de Pablo es el gran fundamento en que se apoyan sus cartas. De ahí que a su sombra, con las más variadas intenciones, se cobijasen otros escritos, que recibieron el beneficio de un uso generalizado y de ser considerados canónicos. Comenzaron leyéndose en contextos litúrgicos por la comunidad a la que iban dirigidas, después copiadas, compartidas e intercambiadas con otras comunidades de discípulos. Poco a poco iban adquiriendo el valor añadido de la universalidad y se hacían susceptibles de un uso en cualquier momento y lugar, primeros pasos hacia la universalización. Tras la muerte de Pablo fueron recopiladas y coleccionadas en una ‘edición ecuménica’ para todas las comunidades paulinas. Algunas, posiblemente, fueron fundidas⁹⁸ en una sola para conseguir el número simbólico de siete. La transformación que sufrieron las cartas paulinas durante el primer periodo prueba que su contenido no fue preservado como un amuleto mágico sino considerado ‘palabra viva’. En una aproximación minuciosa se constatan una serie de anomalías, –como saltos, rupturas,

⁹⁶ *Ibid.*, 11-12. La cursiva es mía.

⁹⁷ VIDAL, “La colección de escritos paulinos”, en *Iniciación a Pablo*, 93. La cursiva es mía para argumentar a favor de la opinión que estamos exponiendo aquí.

⁹⁸ Parece, según Senén, que es el caso de 1 Corintios, resultado final de la fusión de dos cartas originales; 2 Corintios (= 4 cartas originales); Filipenses (= 2 cartas originales); Romanos (= 2 cartas originales).

repeticiones, glosas, añadiduras que denotan el no haber sido redactadas por la misma mano y en idénticas circunstancias. Esto le lleva a Senén a hablar de la existencia de una cierta ‘escuela’ en torno a Pablo⁹⁹. Principalmente en Corinto y Éfeso.

Una característica de las cartas paulinas, según Senén, es que son ‘reales’, dirigidas a comunidades existentes, que condicionaban su contenido y aportaban el frescor de los aspectos concretos de la vida de los componentes de esas comunidades y detalles biográficos del propio Pablo¹⁰⁰. Su primer escrito, 1 Tesalonicenses, es auroral, conserva la tensión escatológica, que caracteriza a estos momentos de la comunidad cristiana: el Señor está a punto de regresar ¿merece la pena que nos ocupemos en algo más que lo inmediato?; si el final está próximo ¿para qué esforzarse en trabajar? También conserva la frescura de la respuesta inmediata y puntual a una situación concreta. Aún no aparecen ni las polémicas ni los desarrollos doctrinales de los escritos posteriores, cuando la vida de la comunidad se iba haciendo más compleja. Tampoco transparenta que Pablo pensase en una utilización posterior por otras comunidades¹⁰¹.

Igualmente se ha ocupado Senén de otros documentos del NT como los Escritos de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús¹⁰². Al presentar su trabajo nos da alguna de las claves exegéticas y hermenéuticas –la importancia del texto– que ha practicado aquí en concreto, pero que son extensibles a otros de sus trabajos. ¡Sabio y audaz ejercicio de hermenéutica vital! Dice Senén que su atención “se ha centrado en lo que realmente es decisivo, en una investigación sobre documentos antiguos: en los ‘textos’ ahí, con toda su potencia retadora (...) ya una primera lectura elemental de ellos provoca un cierto malestar, al descubrir numerosos saltos, suturas y tensiones (...) lo cual conduce a la cuestión sobre el ‘suelo’ que dio asiento y sustento a esos escritos”¹⁰³. Su aportación específica en el panorama general se caracteriza, según él, por ofrecer un “análisis minucioso e imaginativo de cada uno de los detalles y de las líneas configuradoras de los textos”. Sus pesquisas se han materializado en unos resultados, que desean permanecer al nivel de hipótesis de trabajo abiertas a las de otros investigadores y a las suyas propias posteriores.

⁹⁹ *Ibid.*, 55.

¹⁰⁰ VIDAL, *El primer escrito cristiano*, 16.

¹⁰¹ *Ibid.*, 19.

¹⁰² VIDAL, *Los escritos originales de la Comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*.

¹⁰³ *Ibid.*, 9. El *Sitz im Leben*, que dice la crítica histórica, o lo que M. Legido llama ‘puesto en la vida’.

Aclarando la pertinencia de su modo de hacer vuelve a dar otra clave preciosa de su práctica exegética y hermenéutica: “Pero cada vez se hace más firme la convicción de que únicamente un análisis así puede acercar a una comprensión adecuada de los testimonios del cristianismo antiguo conservados dentro de la colección actual de escritos del nuevo testamento”¹⁰⁴. Señalo que dice ‘acercar’, porque es consciente de que el proceso de la comprensión es asintótico. Por ello la tarea es ardua para distinguir a unos de otros y asignarles la credibilidad que les corresponda.

A veces la interpretación ‘interesada tradicional’ se ha visto corregida por la crítica, por simplista y por no conformarse con la realidad histórica, en la que se inscribe la realidad de que hablan los textos¹⁰⁵. Por ejemplo, los análisis aplicados permiten descubrir que los escritos finales que han llegado hasta nosotros son el resultado de un complejo y ‘largo proceso de formación’, que han sufrido una serie de condicionantes sociales y religiosos a lo largo de su evolución, hasta convertirse en lo que hoy son. En concreto, y por lo que concierne a los escritos de Juan, se puede hablar de que existe una ‘etapa fundacional’, la que gesta el cañamazo a partir del cual se va elaborando el texto, en el que, según Senén, se pueden identificar los siguientes elementos: 1) Tradiciones básicas (TB); 2) Primer evangelio (E1); 3) Evangelio transformado (E2); 4) Evangelio glosado (E3); 4) La evolución posterior del evangelio (E4). Los escritos juánicos, evangelio y cartas, ha sido objeto de una doble edición por parte de Senén. Según él, no se trata de una *reedición*, porque hay nuevos puntos de vista, más información. Lo cual justifica evidentemente que tratándose del mismo contenido lleven título diferente¹⁰⁶. Prueba de su inquietud investigadora y de la insatisfacción ante los resultados obtenidos que espolean a continuar buscando: “Y aunque los resultados no alcanzan nunca, por supuesto, el grado de certeza, estoy convencido de que una investigación genética de este tipo es absolutamente imprescindible para comprender adecuadamente los escritos juánicos, al igual que el resto de los escritos del Nuevo Testamento”¹⁰⁷. La tarea del hermeneuta y del exegeta no consiste en brizar los textos, a veces hay que enfrentarse con ellos a brazo partido, despertarlos, hostigarlos, expri-

¹⁰⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁰⁵ VIDAL, *Escritos joánico*, 14.

¹⁰⁶ VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo ‘amigo’ de Jesús*; Id., *Evangelio y cartas de Juan*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 5.

¹⁰⁸ VIDAL, *Las cartas auténticas de Pablo*, 7.

mirlos, descuartizarlos, luchar con ellos. Refiriéndose a sus trabajos sobre Pablo habla de “mi pelea con los poderosos textos paulinos”¹⁰⁸.

En su última obra publicada, *Hechos de los apóstoles* (2015), vuelve a mostrar, como lo hace una y otra vez, que el estudio de un escrito particular no puede prescindir del contexto de su formación ni del que le vincula a otros escritos neotestamentarios¹⁰⁹. De esta obra, que bien debiera ser considerada como su ‘testamento’, porque hay mucho de Jesús y de Pablo en ella, dice: “Hechos es un documento ‘imprescindible’ para la construcción histórica de la vida Pablo”¹¹⁰. Lo cual nos remite, como en feedback cinematográfico, al comienzo de su vocación pauliana. Algo que comenzó formalmente hacia los años ochenta cuando, escribiendo sobre un texto paulino (Flp 2,6-11), precisamente en 1981, ya intuía la complejidad del camino que emprendía para el que le habían de hacer falta muchos arrestos: “la divergencia de opiniones sobre este texto paulino ha podido provocar una cierta ‘desesperanza’ exegética, pero lo que no ha provocado ciertamente ha sido una ‘parálisis’ intelectual: la moderna bibliografía sobre él es ya casi inabarcable”¹¹¹. Lo cual a él no le arrebataba. Ya en esos primeros momentos valoraba la utilidad que cabía esperar de la hermenéutica para lo que pretendía: “El presente estudio no quiere entrar de nuevo en la intrincada maraña de discusión y análisis de las varias hipótesis y cuestiones de detalle. Lo que intenta, mas bien, es abrir un camino a la *comprensión global del texto*: ensaya fijar el lugar teológico, dentro del cristianismo primitivo, del canto o himno tradicional que sin duda, *conforme a la demostración y parecer común de la exégesis actual*, Pablo aquí cita”¹¹². Sus análisis le llevan a la conclusión de que se encontraba frente a una pieza literaria rara pero interesante: un himno litúrgico muy antiguo, en el que ha cristalizado, junto a la devoción y exaltación del sacrificio de Jesús en la cruz, una reivindicación: “...el canto de Flp 2,6-11 hay que localizarlo en la primitiva polémica sobre la cruz de las comunidades cristianas pre-paulinas, que vivían en un medio helenista”¹¹³. Los interlocutores no serían judíos, que veían en la cruz una maldición de Dios y de la ley, sino helenistas anti-cristianos, que ven esa forma de muerte como ‘*mors turpissima crucis*’, ‘*servitutis extremum sum-*

¹⁰⁹ VIDAL, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, Sal Terrae, Santander 2015, 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, 160. También dice que es “como una apología o defensa del movimiento cristiano de su tiempo” (l.c.).

¹¹¹ Vidal, “Fpl 2,6-11: Su lugar teológico”. Es una separata de un artículo publicado en *Quaere Paulum*, Salamanca, 1981, 149 (para el artículo completo 149-161).

¹¹² *Ibid.*, 149-150. El subrayado es mío.

¹¹³ *Ibid.*, 160.

¹¹⁴ En ese caso, Flp 2,6-11, estaría muy próximo a I Cor 1-2.

mumque supplicium'. El himno, pues, les habría servido para explicar esa 'locura de la cruz'¹¹⁴. Pablo lo toma de un contexto litúrgico judeo-helenista: "El texto hay que fijarlo en el culto de las comunidades judeo-helenistas, que fueron sin lugar a duda, las más decisivas en la configuración del cristianismo primitivo"¹¹⁵. Me interesa subrayar el hecho de que a través de estas 'incorporaciones' aparece, según Senén, cómo el cañamazo de la Escritura se iba formando con la incorporación de piezas de experiencias con localizaciones y contextos muy diversos, con finalidades –culto, apologética, didascalia– diferentes: "El canto habría sido un poderoso instrumento cristiano, el más antiguo que conocemos, de justificación de la fe cristológica, explicando esa locura de la cruz"¹¹⁶. El texto se muestra, pues, como catalizador y aglutinante de la fe vivida, objetivada, textificada y testificada. Con lo cual Senén abría la puerta a la necesaria colaboración con otras metodologías científicas. Algo que la PCB pediría diez años más tarde en el documento que profusamente hemos comentado más arriba.

Este estudio temprano en la producción académica de Senén denota ya el interés paulino, que le iba a acompañar toda su vida. Lo que afirma de las cartas de Pablo bien puede ampliarse a todo el conjunto de los escritos bíblicos. Nacidas de un afán evangelizador se fueron acomodando a las circunstancias concretas de los destinatarios mediante una múltiple operación hermenéutica que seguía un movimiento inductivo /deductivo: de la vida a los textos y de éstos nuevamente a la vida por un proceso inverso y complementario. Obrando así, bajo la supervisión de los apóstoles, cada comunidad se arrogaba el derecho, en buena lógica, de añadir, quitar o adaptar con arreglo a sus necesidades y a su manera de comprender lo que se les contaba. Son la Iglesia en su función constituyente de 'comunidad interpretativa'. Como dice Senén, no había nada de raro en esa práctica, era natural que así fuera: "No es de extrañar que este lento proceso de formación de la colección de escritos paulinos implicara una profunda transformación de las cartas originales de Pablo. Se trataba de una *evolución natural en una tradición viva*, como lo eran las cartas de Pablo, ya que seguían utilizándose en las comunidades paulinas y necesitaban, entonces, *una continua interpretación y actualización*, para poder acomodarse a las nuevas situaciones"¹¹⁷. Es así cómo se iba componiendo el corpus escriturario en la etapa constituyente de la Revelación y de la Escritura. Es lo que constata

¹¹⁵ *Ibid.*, 161.

¹¹⁶ *Ibid.*, 161.

¹¹⁷ VIDAL, *Iniciación a Pablo*, 95. La cursiva es mía.

Senén, como otros exegetas, con los dichos de Jesús, cuando tomaba pasajes del A.T. En realidad la *acomodación* era el peaje que debían pagar *para mostrar* que se ‘cumplían’ –‘esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy’ (Lc 4, 21)– como Escritura revelada. La novedad era el anclaje que se le daba a un texto, proclamado ‘in illo tempore’, para que iluminase y diera sentido a una circunstancia a primera vista diferente de aquella para la que fue dicho entonces. Luego los apóstoles, aprendiendo lo que habían oído y visto hacer a Jesús, lo imitaron y lo practicaron¹¹⁸. Para un autor como Lucas, por ejemplo, ‘*contar a Jesucristo*’ lleva consigo “seguir las huellas de su presencia en la comunidad que apela a él”¹¹⁹. Lo cual significa que la Palabra se hace texto en sus vidas antes que en su predicación y sus escritos. Creo que esta forma de proceder no es exclusiva de Lucas ni del género narrativo, sino que es aplicable a toda la génesis de la Escritura como tal en su conjunto: “Entonces me dijo: ‘Hijo de hombre, come lo que tienes ahí; cómete este volumen y vete a hablar a la casa de Israel’”¹²⁰. Ley del ministerio apostólico: Cree lo que lees. Enseña lo que crees. Practica lo que enseñas. Contribuye a que se ponga por escrito y pueda ser leído también por otros...

Por tanto es imprescindible, creo, reconocer la *función constituyente de la comunidad* - guiada por el Espíritu y supervisada por el Magisterio - cuyo trabajo, a veces, no concluyó en la confección de un escrito acabado, pormenorizado, estructurado y concluyente, sino en una mera colección de fragmentos, o de ‘Dichos de Jesús’, como fue el Documento Q “que quiso ser simplemente una recopilación de dichos de Jesús, con la finalidad de servir de *instrucción con autoridad* para los grupos cristianos”¹²¹. Dichos fragmentarios, “transmitidos oralmente, probablemente en arameo”¹²², de muy diverso tipo, de talante sapiencial y profético principalmente: “Ese amplio y variado material de dichos se iría conjuntando poco a poco en pequeñas agrupaciones para la memorización, con vistas a facilitar su uso comunitario”¹²³, que la comunidad no se limitaba a ‘recibir’ sino también a ‘trans-

¹¹⁸ ALETTI, Jean-Noël, “Contar a Jesucristo”, en *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992, 175-190.

¹¹⁹ *Ibid.*, 190.

¹²⁰ Ez 3,1.

¹²¹ VIDAL, *El documento Q*, 17.

¹²² *Ibid.*, 19.

¹²³ *Ibid.*, 19.

¹²⁴ Mt 5,21-48; 7,15-16.21-27; 11,29-30; Lc 1,38. 46-56; 2,10-12.17-19.28.33.51; 7,22; Jn 1,14.27-41; 8,38-43.46; 17,7-8.14.20.26; He 1,21-22; 1 Cor 2,1-5;11,23; 1 Cor 15, 1-8; Gál 2,20; Ef 3,2-5; 4,20-21; 5,1-2; Flp 2,5; 3,1;1Tim 1,15; 4,11;6,4; 2Tim 2,2; 4,1-2; Sant 3,1-12. 13-18; 1 Pe 3,15-16;1Jn 1, 1-4; Ap.2,14-15;3,8.19-20;5,1ss.

mitir¹²⁴. Los estratos del texto original muestran su origen y los esfuerzos de adaptación y síntesis. Este proceso de elaboración no era singular sino común a otros muchos textos bíblicos: “Eso no representaba nada extraño, en absoluto, dentro de una tradición viva, como era la de Q, que, aun después de recopilarse en un escrito, debía seguir actualizándose y creciendo, conforme a las necesidades de las comunidades”¹²⁵. Leer los dichos de Jesús en el contexto socio-cultural y religioso en que fueron pronunciados garantiza el que se les comprenda según el sentido con que fueron proferidos, y pone al abrigo de interpretaciones sesgadas y gratuitas o interesadas. Por ejemplo, esos ‘dichos’ deben ser contextualizados conforme a la misión tanto de Jesús como de sus primeros discípulos, también de Pablo. Opina Senén que las conclusiones, que se saquen de ellos, dependen del tratamiento que se les preste, pudiendo dar origen a ‘interpretaciones distorsionadas’, si no es el correcto¹²⁶. Lo exige una hermenéutica que se precie de eclesial y de científica, como la que ha procurado practicar él, respetuosa con los textos y con los destinatarios, mostrando su amor a la Iglesia desde la discreción pero con firmeza insobornable, consciente de que ese era el mejor servicio, que les podía prestar a los potenciales oyentes de la Palabra.

Una de las características que honran a Senén Vidal es el haber sido un exegeta ‘todo-terreno’. Con la experiencia acumulada a lo largo de los años, y en continuidad con sus análisis y comentarios a la literatura paulina, entre los que se cuentan traducciones parciales de alguno de sus escritos¹²⁷, se atreve a emprender una tarea colosal, traducir al español y comentar todo el Nuevo Testamento¹²⁸, que tanto alaba X. Pikaza en su semblanza¹²⁹. Allí también muestra algunas de las pautas que ha seguido su hermenéutica. Recuerda, por ejemplo, algo que ya sabíamos, que lo que hoy tenemos como ‘texto’ es el resultado de un largo y complejo proceso, en su conjunto y en cada uno de sus escritos, que abarca desde el comienzo hasta el s. IV. Se constatan, dice él, una serie de fluctuaciones y diferencias entre las diversas comunidades, en que se utilizaba para el culto y la instrucción. Valorando su trabajo de traductor, escribe: “Son bien conocidas las dificultades para la traducción de los textos antiguos,

¹²⁵ *Ibid.*, 22. Sobre este proceso de formación del NT ver CROSSAN, J.D., *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002.

¹²⁶ VIDAL, *El documento Q*, 113.

¹²⁷ VIDAL, *El primer escrito cristiano*.

¹²⁸ VIDAL, *Nuevo Testamento*.

¹²⁹ Cf. aquí mismo más arriba.

ya que han surgido en una lengua y en un mundo social, cultural y simbólico muy diferentes de los nuestros. Esas dificultades se agudizan cuando, además, se trata de textos manoseados de continuo desde su origen hasta hoy, como es el caso de nuestros textos paulinos”¹³⁰. Esto por lo que se refiere al término ‘a quo’. Pero una traducción es mucho más, ha de tenerse no menos en cuenta a los destinatarios de la misma, como he señalado aquí mismo más arriba, el término ‘ad quem’. No vale cualquier resultado sino únicamente el que haga *legible* el texto. Creo que, desgraciadamente, tampoco Senén sale indemne de la prueba. Su traducción es manifiestamente mejorable.

Vistas así la exégesis y la hermenéutica, tal como las contempla y practica Senén, tienen ante sí una larga y prometedora tarea, que se dilatará en el tiempo de forma ininterrumpida, porque siempre aparecerán nuevos textos y los ya aparecidos incesantemente serán susceptibles de nuevas puestas a punto para una mejor comprensión. Además, el propio desarrollo cultural las nuevas situaciones en la Iglesia y el mundo serán un reto constante para la renovación de los textos. La exégesis y la hermenéutica bíblicas se sienten espoleadas por el mordiente de ofrecer a los destinatarios de las sucesivas generaciones propuestas sugerentes que los impliquen, que los conecte. Una insatisfacción, casi obsesiva, era la que le empujaba a Senén a visitar incesantemente los textos. La convicción de que lo dicho jamás lo es de una vez por todas y para siempre, porque se inserta ineludiblemente en una tradición viva, que por definición está, como la vida misma, en permanente proceso de adaptación y desarrollo. La dehiscencia de los escritos y el fluir de la vida les asegura a la hermenéutica y a la exégesis un feraz porvenir¹³¹. Para una travesía semejante no abundan los buenos compañeros de viaje como lo fue Senén. Sus libros nos servirán de guías y de planos.

2. Marcelino Legido: cursiva reverente minúscula

*“Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros,
no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría
a anunciaros el misterio de Dios”¹³².*

¹³⁰ VIDAL, *Las cartas auténticas de Pablo*, 9.

¹³¹ Algunos dicen que fatídico, al compararlo con los ascensos/descensos/ascensos... de Prometeo.

¹³² I Cor 2,1.

A mí también se me ha muerto *marcelino* –parea mí escrito así como quiso ser y parecer en el curso de su vida: una ‘*cursiva reverente minúscula*’, pequeño entre los pequeños, manso– para las crónicas fue: **Marcelino Legido López (1935-2016)**¹³³. En él tomó muy especialmente cuerpo la Palabra, *testificada y textificada*. Sacerdote abulense/salmantino, de vocación tardía –le gustaba decir que era discípulo de la hora undécima– fallecido sólo tres meses después de Senén, y para quien Pablo de Tarso fue maestro y guía también¹³⁴. Precisamente a su eclesiología dedicó una documentadísima y voluminosa¹³⁵ tesis doctoral, muy en la línea que había decidido seguir y que mantuvo hasta el final: no sólo saber sino sabiduría. Marcelino era experto en practicar una exégesis narrativa, encarnada y orante, una exégesis de altísimo rigor intelectual, que no empañó su trabajo entre los emigrantes españoles en Alemania –a los que alfabetizaba en sencilla hermandad durante su confección. Mientras, otros colegas y compatriotas suyos –entonces becados en Alemania como él, hoy catedráticos y cardenales, algunos eméritos– se prodigaban en conciertos musicales y actos de sociedad en el Munich de los años sesenta. La exégesis de Legido, influida por K.Marx, pero también por Unamuno¹³⁶, E. Mounier, X. Zubiri¹³⁷, Ch. Foucauld¹³⁸, R. Voillaume, Pablo VI, Platón¹³⁹, así como por J. Jeremías, G.F. Kittel, M. Schlier, E. Käsemann, G. Eihholz, W. Schrage, J.A. Fitzmyer, P. Stuhlmacher, L. Arnaldich, M. Cordero, L. Turrado..., en íntima mimesis con Jesús el artesano

¹³³ De él hace X. Pikaza esta sentida semblanza en su blog: “Llevaba un tiempo retirado, ha muerto consumido y consumado por el sufrimiento y la esperanza, por el amor, la penitencia y la ternura (...) Su tesis doctoral en teología se titulaba: ‘La iglesia del Señor: un estudio de eclesiología paulina’ (Salamanca 1978), un libro clave, imprescindible todavía”.

¹³⁴ En la abundante bibliografía sobre Pablo, que Senén da en sus escritos, me sorprende no haber visto ninguna referencia a M. Legido (¿?), cuando es un significativo especialista suyo por la calidad de sus comentarios y ante la escasez de bibliografía española de alto nivel sobre el tema, sin embargo cita a otros autores de bastante menos tomo. Me ha parecido una omisión sangrante.

¹³⁵ ¡198 páginas de texto + 461 de notas!

¹³⁶ LEGIDO LÓPEZ, Marcelino, “El hombre de carne y hueso. (Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno”, en *Unamuno a los cien años estudio y discursos salmantinos en su centenario*, 1967, 29-58.

¹³⁷ LEGIDO LÓPEZ, Marcelino, “La meditación sobre la esencia de X. Zubiri”, en *Salmanticensis* 10 (1963) 363-381.

¹³⁸ Muerto en Tamanrasset, Argelia, el 1 de diciembre de 1916.

¹³⁹ “Era uno de los mejores conocedores del pensamiento de Platón y de San Pablo, sobre el que escribió algunos libros ejemplares, que siguen siendo de referencia para los estudiosos”. (X. Pikaza, l.c.,).

de Nazaret, con el tejedor Pablo de Tarso, muchos obreros, campesinos y militantes cristianos, alumbraba una teología liberadora y mística con sabor y olor a barracón de emigrantes –Gastarbeiters– y a cocina de carbón, que no a sopa de convento y primores monjiles. Luego, con gran coherencia, la encarnó en comunidades rurales empobrecidas y expoliadas, como las paulinas de entonces y los pobres campesinos ignorantes (am ha’ aretz) de la Palestina de antaño. Marcelino fue un maestro en leer la realidad¹⁴⁰ ya fuera como sacerdote rural o como flamante joven profesor de filosofía en la Salamanca de los años sesenta, en sintonía con la ‘Cátedra Pablo VI’¹⁴¹; hermanado con Belda, Alberdi, Freijo, Setién, Ortega, Marías, Flórez; apostando por el compromiso político y social. Ya le mordía, entonces, la inquietud por la misión, por la comunicabilidad, por la comunión sobre todo a ese nivel existencial, en que la persona se constituye, al entrar en diálogo con el Tú absoluto. Para Marcelino era incuestionable la centralidad de Cristo. Así lo pensaba, así lo vivía y textificaba, así lo testificaba: “¡Cristo! Cristo, nuestro principio; Cristo, nuestra vida y nuestra guía; Cristo, nuestra esperanza y nuestro término. Él solo. Ninguna otra luz. Ninguna otra verdad. Ninguna otra aspiración. Ninguna otra esperanza. Solo él. Exclusivamente él. Totalmente él”.

Vivió piadosamente siempre¹⁴² y, mientras las fuerzas físicas le acompañaron,¹⁴³ a pie de pueblo, de aldea-escasa-en-todo, fronteriza y esquilhada, en pobreza y obediencia, injertado en la Iglesia en Castilla, contagiando sus vivencias muy especialmente en Salamanca y entre muchos presbíteros y laicos de tantas iglesias. Tarea y preocupación compartida con Senén Vidal¹⁴⁴. Ambos –leonés y abulense/salmantino– dejaron impronta, por senderos diferentes, en la Iglesia y muy concretamente nuestra Iglesia en Castilla. Murieron el mismo año. Es de justicia, pues, recordarlos juntos. Marcelino tenía claro, y así lo vivía y proponía, que el

¹⁴⁰ LEGIDO, Marcelino, “Eucaristía y Justicia. Apuntes para una contemplación bíblica”, en Varios, *Reflexiones militantes Cristianas II: Voz de los sin voz*, Madrid 1993, 3-34.

¹⁴¹ LEGIDO, Marcelino, “Persona humana y Tú absoluto”, en Varios, *El problema del ateísmo*, Sígueme, Salamanca, 1967, 249-286; volumen que recoge los trabajos del segundo curso de la Cátedra; en el mismo volumen publican Palenzuela, Yurre, Alberdi, C. Paris, J. Marías. Otro título de la cátedra fue: *Marxismo y hombre cristiano*, Cátedra Pablo VI, Madrid 1966, en el que también colaboró.

¹⁴² No una piedad ñoña sino de altísima contemplación mística, como la de sus paisanos el mudejarillo Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, pero también la de Juan de Ávila, tan preocupado por la Iglesia, como él, y formador de tantas personas, también como él.

¹⁴³ BERZOSA, Raúl, Homilía durante el funeral, Salamanca 2016.

¹⁴⁴ Senén Vidal era ‘operario diocesano, pertenecía a la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos, fundada por D. Manuel Domingo y Sol (1836-1909), que tiene como carisma la formación de los aspirantes al sacerdocio.

evangelio de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, Señor de la historia, vivía en el recuerdo y en la vida de los suyos –muy principalmente en Pablo de Tarso, decía él. Descifrarlos, para entenderlos mejor y poder vivirlos con mayor fidelidad, fue su obra. Entender el proceso de la comprensión que tuvieron de su misión siempre le pareció a Marcelino el mejor camino para comprenderlos a ellos, y la ‘hermenéutica vital’ la mejor de las hermenéuticas posibles¹⁴⁵. Todo se juega, pues, en una articulación de comprensiones, a las que hay que sumar la que tiene el propio hermeneuta del texto que interpreta. Marcelino Legido es consciente de ello y dice que hay que actuar con decisión pero con parsimonia, para no desfigurarlos imponiéndole concepciones ajenas a él. No obstante la ciencia pone a su disposición estudios histórico-críticos que le facilitan la tarea, de otro modo sería poco menos que imposible poder tener acceso a un texto aparecido en un contexto muy diferente¹⁴⁶. Marcelino explicita el principio metodológico, que aplica en su investigación concreta, pero que es extrapolable a otros contextos generales y suyos propios. Muy de acuerdo con las directivas de la PCB como hemos visto más arriba. También es consciente de que el corpus neotestamentario es constitutivamente ‘fragmentario’ y tiene tras de sí experiencias plurales de fe, que iluminan la marcha de los que vienen detrás como fogonazos clareadores del camino.

Muestras de buen hacer han sido sus charlas y sus Ejercicios Espirituales siempre ungidos por el halo de la Presencia, que se intuía densa, honda y familiar en él, que inducía complicidad y contagiaba anhelo de Absoluto. Consciente de la complejidad y singularidad de cada situación, exponía respetuoso la ‘lógica del evangelio’ y dejaba que cada cual sacara sus propias conclusiones. Ni componendas, ni paños calientes, ni dirigismos. Su exposición, densa y resuelta, fluía mansamente y solía plasmarse en cálidos dibujos que interpelaban como signos de interrogación. El vigor de su convicción, siempre al abrigo de halagos, reconocimientos y reproches, le dotaba de un pulso certero, compasivo y con candor del bueno. Su gran sentido de Iglesia le hacía obsequioso con la jerarquía, jamás adulador, siempre exigente, siempre obediente, pero irreductiblemente libre y servicial, lo mismo que con sus hermanos los sacerdotes y los laicos entre los que deseaba contar como un hermano menor, obrero de la hora undécima, contratado al atardecer. Por obediencia a su enton-

¹⁴⁵ LEGIDO, Marcelino, “Perspectivas sobre la comprensión paulina de la historia salvífica (1893-1972)”, en *Salmanticensis* 22 (1975) 5.

¹⁴⁶ *Ibid.*

ces obispo de Salamanca, Mauro Rubio Repullés (1919-2000), pasó a limpio unas notas de trabajo sobre *Lumen gentium*, para reflexionarlas en grupos¹⁴⁷. En ellas aparece mucho de su modo de entender y vivir el evangelio, su puesto en la Iglesia y en el mundo. Allí leemos muchas pautas de lo que vengo llamando, con P. Ricoeur, una ‘hermenéutica vital’¹⁴⁸. No lo presenta como un material de altos vuelos académicos, sino como “un trabajo sencillo” de hermenéutica –“desentrañar las líneas maestras del documento de manera honda y transparente”– que sirva para “una meditación pneumática y eucarística del misterio de la Iglesia”; para una ‘catequesis mistagógica’: “la contemplación del Hijo entregado y exaltado, el Hombre nuevo, absoluta gracia y entera novedad que hace germinar la nueva creación”¹⁴⁹, siguiendo la lógica de los propios documentos conciliares. Es la perspectiva que aconsejaba adoptar el Sínodo de 1985, dedicado a una relectura del Concilio Vaticano II. Esta hermenéutica mantiene un triple punto de vista sobre la Iglesia: altura, hondura y espesura, muy paulino¹⁵⁰, por otro lado, y muy afín con S. Juan de la Cruz¹⁵¹. Porque la Iglesia es una gran familia de familias que vive su fe encarnada en pequeñas comunidades, que son el epicentro de la soberanía cósmica del Señor¹⁵². La Iglesia es también “el pequeño fermento del mundo que está pasando a ser mesa compartida”¹⁵³. Pero es otras muchas cosas: ‘Reino de Cristo en misterio’¹⁵⁴, ‘tienda de campaña para la peregrinación’¹⁵⁵, ‘mesa puesta y puerta abierta’¹⁵⁶ en medio del mundo¹⁵⁷, que anticipa la mesa del último día¹⁵⁸.

Estamos ante un trabajo de catequesis hermenéutica policéntrica y descentralizada: “la catequesis lee la palabra en la mesa de la Iglesia del Vaticano II. Hay como un camino de ida y vuelta. Del concilio pasamos al evangelio para acabar leyendo el concilio desde el evangelio”¹⁵⁹. Y el

¹⁴⁷ LEGIDO, *Luz de los pueblos*.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 9.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 9-10.

¹⁵⁰ Ef 3, 18.

¹⁵¹ *Cántico*, 36. *Ibid.*, 10

¹⁵² *Ibid.*, 109.

¹⁵³ *Ibid.*, 110.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 99.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 165.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 175.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 207.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 217.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 10. Es importante la actitud de acogida en la recepción como señala ISER, W., “El proceso de lectura: enfoque fenomenológico”, en *Estética de la recepción*, Arcos, Madrid 1987, 215-243.

todo enhebrado por un objetivo primordial: “Pues nuestro único propósito es que pasen a la mesa de la comunidad la Escritura santa y el *texto mismo del concilio* (...) Que aparezcan los *textos en desnudez y plenitud*”¹⁶⁰. Un trabajo solvente en el que no disminuye la exigencia técnica por mor del servicio pastoral: “la catequesis, es decir el ejercicio de *lectura y de interpretación*, ha de ser una contemplación pneumática y eucarística, evangélica y evangelizadora, mistagógica, no directiva ni selectiva, misionera, que inicie a la oración y a la fraternidad, comprometida: “iniciación al compromiso histórico desde la lectura de los signos de los tiempos”¹⁶¹; que tiene en los pobres los destinatarios privilegiados; que adopta “un lenguaje al estilo de Jesús (...) que es como un relato que se cuenta o una canción que se canta”. Apostando por un modo de evangelizar, narrativo y orante, que fue el de los orígenes de la Iglesia.

La expresión ‘su puesto en la vida’ articula el pensar de Marcelino, es una pieza clave de su hermenéutica, porque le otorga densidad y concreción a la realidad y hace justicia a la estructura misma de la reflexión, como lo muestra en uno de sus trabajos académicos: “El estudio histórico-crítico de la eclesiología paulina exige valorar y asumir toda la historia de su investigación. Pero al recorrerla se nos plantea el problema hermenéutico de su puesto en la vida”¹⁶². Al mismo tiempo, como reconocía Marcelino en un artículo sobre *La Esencia* de X. Zubiri, es muy importante, para conocer el pensamiento de otra persona, situarse en su punto de vista; sólo entonces sus palabras son comprendidas en su verdadero alcance: “Sólo cuando salimos de nosotros y nos situamos en el punto de vista del otro, se nos esclarecen sus palabras”¹⁶³. P. Ricoeur dirá que haciéndolo a través de la objetivación de los textos y no por medio de elucubraciones adivinatorias. Igualmente sucede con el manejo de los tiempos del intérprete y del pensamiento a interpretar. Siendo imprescindible recurrir al pasado, para comprenderlo desde su interior, debe hacerse de tal modo que no se proyecten sobre él las apreciaciones del presente, porque en ese caso se velará y no se desvelará. Se practicaría, en suma, una interpretación distorsionada. Por lo cual, “tomar conciencia de esta dialéctica es posibilitar la objetividad del análisis histórico en su alcance y en su limitación”¹⁶⁴.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 10-11. La cursiva es mía.

¹⁶¹ *Ibid.*, 11.

¹⁶² LEGIDO, “Las interpretaciones de la eclesiología paulina”, 417.

¹⁶³ LEGIDO, “La meditación sobre la esencia de X. Zubiri”, en *Salmanticensis* 10 (1963) 363-381.

¹⁶⁴ *Ibid.*

En buena medida este ejercicio hermenéutico salva su credibilidad sin menoscabo de su eficacia, cuando la subjetividad interpretante se ejercita de forma colegial como es el caso de la comunidad cristiana cuando interpreta un texto bíblico. Entonces ‘el puesto en la vida’ es comunitario en ambos cabos del proceso –al constituirse y al actualizarse– y se erige en criterio determinante de discernimiento para una ‘hermenéutica coral’¹⁶⁵. Este principio hermenéutico, es evidente, se aplica a los propios ‘papeles’ de Marcelino, autor que se diluye en el texto y éste, a su vez en la comunidad eclesial, su verdadero autor y auténtico destinatario¹⁶⁶. En el primero de los temas, que trata del ‘misterio de la Iglesia’, Marcelino propone comenzar con una parábola: “Para comprender con hondura el misterio de la Iglesia del Señor, conviene partir de una sencilla parábola de la familia en el hogar”¹⁶⁷. Una historia que es éxodo y que se ha trenzado con el esfuerzo cruzado de muchas voluntades.

También el compromiso social le ocupó a M. Legido, aunque de un modo muy peculiar, como todo en él. En efecto, su identificación con el evangelio fue tan plena que lo religioso y lo social no estaban en sus inquietudes y reflexiones como compartimentos estancos, sino imbricados, como en implicación biunívoca: el evangelio lleva al compromiso y éste al evangelio. Se puede constatar en su comentario a la Instrucción pastoral *La Iglesia en Castilla, samaritana y solidaria con los pobres* (1991)¹⁶⁸. Como al leer los documentos conciliares dio prioridad al evangelio, para que fuera el criterio y la norma para la correcta interpretación, así también lo hace aquí: “mi aportación se resume nada más que en esta palabra (es una aportación cristológica): ‘Jesús, el Señor, nuestra justicia’. Nuestra justicia en la Mesa: sus manos son la mesa; nuestra justicia en el Camino: sus huellas son el camino”¹⁶⁹. Un camino en el que la cruz se hace presente y que pide ser iluminado desde el camino que recorrió Jesús (Filp 2,6-11). A propósito de la interpretación que hace Pablo dice M. Legido: “Pablo, él y sus hermanos, ha preferido en sus escritos, en vez de *contar, cantar* el misterio de la cruz en los Himnos (...) Pablo y sus hermanos presentan el misterio pascual

¹⁶⁵ LEGIDO, *Luz de los pueblos*, 11-12.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 12.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 19. Un símil recurrente que aparece muy frecuentemente en sus exposiciones y que él desarrolla con verdadera maestría narradora (Marcelino Legido, “Una casa para la familia de los hombres”), en *Misericordia entrañable*, Salamanca 1987, 44-62.

¹⁶⁸ LEGIDO, Marcelino, “Eucaristía y justicia. Apuntes para una contemplación bíblica, I Parte: Del camino del evangelio a la mesa de la Pascua; II Parte: ‘De la mesa de la Pascua al camino del Evangelio’”, en LEGIDO, ROVIRA BELLOSO, RUIZ DE LA PEÑA, *Reflexiones cristianas II*, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 1993, 3-18 y 19-34 respectivamente.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 3.

como una liturgia de entronización del Hijo del Rey (...) Y así podemos *comprender ahora la comprensión de Pablo y sus hermanos, la comprensión paulina* de la Justicia aparecida en la Pascua¹⁷⁰. De igual modo la realidad de Castilla pide ser leída a la luz del Misterio Pascual: “Así es ahora la situación histórica de Castilla. Está en la nada como nunca jamás ha estado así de hundida. Pero eso es fantástico. Porque el Cristo Pascual, crucificado y victorioso, justamente ha hecho aparecer su Gracia en el ‘No-Ser’¹⁷¹. Entonces, de una situación de ruina, puede surgir un futuro alentador –o *felix culpa*– gracias a que, como le sucedió a Cristo, su ‘descenso’ hasta la aniquilación se convertirá en el punto de anclaje para su ‘ascenso’. El lugar del discernimiento y de la recreación será la mesa eucarística, que se convierte, por ello, en el centro de gravedad de la Nueva Creación: En el acontecimiento de la Plegaria Eucarística sucede todo *el misterio que estamos descifrando*. El Señor con los brazos extendidos y abiertos delante de nosotros nos muestra su Cuerpo roto y su Sangre vertida¹⁷². Desde esta interpretación de lo que sucede al celebrar la cena del Señor ‘se comprende mejor’, dice Marcelino, por qué Pablo y sus discípulos pusieron la celebración en el contexto, en que había una polémica sobre los pobres. *Interpretan* el sentido de lo que se celebra como camino *para interpretar* el lugar de los pobres en la comunidad y en el mundo. De ahí la exigencia *de que* se corporeice la *koinonía* en torno a la mesa: las divisiones que existen en la comunidad únicamente quedarán abolidas, cuando se celebre ‘eficazmente’ y con plenitud de sentido, la cena del Señor. Por ello la comunidad de bienes se enraíza en la eucaristía, que pasa a ser, de un mero rito, *fons et origo*¹⁷³, pan para el camino de la misión, por la que “libres en su libertad para servir en su servicio, entramos en la comunión de destino con Él (...) Nada de miedo, por tanto, al volver a la primera voz del evangelio (...) El Señor va delante, atrás y al lado. Él hará posible en nuestra flaqueza el abandono y la alabanza, vivido todo en el corazón de la Iglesia y del mundo¹⁷⁴. En esa travesía, según M. Legido, es importante acertar en el discernimiento de los signos de los tiempos¹⁷⁵. El Espíritu, cuando es invitado como compañero de camino, garantiza la llegada y el gozoso encuentro.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 16. La cursiva es mía.

¹⁷¹ *Ibid.*, 17. Su bagaje filosófico le permite entroncar gracia / pecado / ser/ no-ser... ¿Pablo en el Areópago (Hch 17,21-31)?

¹⁷² L.c., 23. El subrayado es mío.

¹⁷³ Vaticano II subrayó que la liturgia es la cumbre (*culmen*) y la fuente (*fons*) de la actividad de la Iglesia (SC 10).

¹⁷⁴ L.c., 33.

¹⁷⁵ Gaudium et Spes 11; GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987, 23-49; MERINO BEAS, P., “La

3. Las 'edades' de un hombre cabal: José Velicia

Equívocos: “*Donde tú dices ley, / yo digo Dios. /
Donde tú dices paz, justicia, amor, /
yo digo Dios! / Donde tú dices Dios,
/yo digo libertad, justicia y amor*”¹⁷⁶.

También se hace ‘texto’ para mí, muy especialmente, la vida de **José Velicia**, sacerdote diocesano como yo. Nunca se tuvo por algo. ‘Soy como el chico de los recados’, me dijo un día y no era del todo así. Pero sí era un cura todo-terreno, que aunaba simplicidad franciscana con exquisitez casi refinada; duro como la escarcha y tierno como la nieve, poseía el brío del caballo de tiro junto con la torpeza del recental; capaz de sufrir y de gozar por las pequeñas cosas; humor con chispa y con retranca; diáfano y previsible. Siempre lo encontrabas dispuesto para lo que hiciera falta. A mí, por ejemplo, me acogió sin apenas conocerme y me abrió puertas, las del Estudio Teológico Agustiniiano, sin ir más lejos, al presentarme a Carlos Morán y Alfonso Garrido¹⁷⁷; pero también las del Estudio de los Dominicos en Valladolid con el entonces director P. Cándido Aniz.

José Velicia es y será recordado principalmente por ser el impulsor de las Edades del Hombre¹⁷⁸. Pero, cuando llegaron éstas, él ya tenía otras ‘edades’. Su pastoral venía de más hondo y de más lejos, de tiempos muy complicados y recios¹⁷⁹. Testigo de ello será siempre su ‘Parresa’¹⁸⁰ –que es como se llamaba el despacho/recepción en la parroquia de S. Ildefonso, que él re-

categoría teológica ‘signos de los tiempos’: usos e implicancias en el magisterio y la teología católica”, en *Anales de Teología de la UCSC* 8 (2006) 65-167; CHENU, M.D., “Les signes des temps”, en *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 29-39.

¹⁷⁶ CASALDÁLIGA, P., Equívocos.

¹⁷⁷ Siempre tan disponible y lúcido, con quien tanto aprecié. Él, como algunos otros profesores del Centro, que tanto hicieron por su puesta en marcha y funcionamiento –pienso, por ejemplo, en el P. Fidel a quien sustituyó en la cátedra de Epistemología– bien hubieran merecido un ‘recordatorio’ como el que hoy se le hace a Senén Vidal.

¹⁷⁸ José Jiménez Lozano fue uno de los mentores y quien escribió algunos de sus guiones; Pablo Puente, el arquitecto que diseñó los ámbitos de las exposiciones, Eloisa Watemberg la responsable del equipo de asesoramiento artístico, Ignacio de la intendencia.

¹⁷⁹ De todos estos y otros muchos aspectos de su vida se ha dado puntual cuenta en los diversos homenajes, que se le han dedicado. Mi testimonio, sin embargo –no sé si suma o resta– es de primera mano.

¹⁸⁰ ‘Parresa’ remite al sustantivo ‘parrhesía’ y al verbo ‘parrhesiasthomi’. tiene relación con el Éxodo y la Pascua, sucesos-cumbre de liberación. Términos que nombran una palabra pública, audaz, arriesgada, honesta, veraz, en libertad, para el bien común, que construye comunidad (Jesús; Mc 8,32; Jn 7,4.13.26;10,24;11,14; 16,25.29; 18,20; Apóstoles: He 2,29; 4,13.29.31; 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26; 28,31; 2Cor 3,12;7,4; Ef 3,12;

modeló. A ella me adscribieron como diácono, recién venido de Lovaina (1975), y en ella fui ordenado presbítero, al año de llegar a Valladolid, por D. José Delicado Baeza el 12 de junio de 1976. Con José Velicia aprendías cercanía y evangelio. Por la parroquia pasaban muchos tipos de personas: grupos de trabajo para asambleas multicolor (sindicales, asociaciones de vecinos, pastorales, políticas) en tiempos de clandestinidad y de censura, aprietos y desasosiegos. Desde ella colaboró en la Asamblea Conjunta de Sacerdotes a nivel nacional y coordinó una Asamblea General Diocesana junto con A. Meléndez. En las tertulias de café, casi diario, con José Jiménez y otros amigos de ambos, a las que me asoció, se gestaron las Edades y se hablaba de política, muy candente en el otoño del setenta y cinco; pero también de cine y de literatura y de variedades; con un *País* fresco que daba los primeros pasos y leíamos con avidez; con una *Seminci* que proyectaba a Passolini y Bergman, con un *Delibes* en plena efervescencia, que se dejaba caer a veces los domingos por la misa de doce en S. Ildelfonso.

El calado humano y religioso de Pepe Velicia no dejaba indiferente. Lo corriente en él era que siempre te sorprendía con una mayor generosidad y una más cálida acogida, cuando uno pensaba que ya había recibido de él cuanto cabía esperar. Una rara mezcla de sagacidad e ingenuidad, de llaneza y aristocracia, de candor y astucia, de ligereza y ponderación, de magnanimidad, y una finísima ironía, una flamante vespa roja, boina y pipa, un señor muy de a pie, lúcido, un todo-cura, piadoso, pastoral, bueno para tiempos recios, bueno, un hombre de Palabra.

4. Paul Ricoeur: intérprete multisectorial y hacedor de convergencias: una filigrana de infrecuente virtuosismo

*“Sois carta de Cristo,
redactada por nuestro ministerio”¹⁸¹*

6,19.20; Flp 1,20; 1 Tes 2,2; 1 Tim 3,13; Flm 8; Heb 3,6; 4,16; 10,19.35; 1 Jn 2,28; 3,21; 4,17; 5,14). FABRIS, R., *Le virtù del coraggio. La “franchezza” nella Bibbia*, Casale Monferrato 1985; ‘Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia’. (*Six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley*, Oct-Nov. 1983), editadas por J. Pearson 1999. Según este autor el término aparece por primera vez en las obras de Eurípides. Demóstenes en las Filípicas dice: “quiero decirte lo que pienso sin ocultarse nada”. Los Padres utilizan frecuentemente el término. Al poner ese término en el dintel de la puerta, deseaba evidentemente que inspirase su propia vida y la de sus feligreses de la parroquia de S. Ildelfonso.

¹⁸¹ 2Cor 3,3.

Mi profesor en cursos monográficos de semántica y de hermenéutica en la Université Catholique de Louvain (UCL). Fue un hermeneuta de raza. De él ha dicho Richard Kearney: “Ricoeur was one of the most challenging, hospitable, an enduring thinkers of the twentieth Century”¹⁸². Inquieto, con muchos registros, curioso multivalente. Pretendía vivir interpretando e interpretar viviendo. Hizo de la hermenéutica fenomenológica una pasión¹⁸³, concreción de su razón vital, una lógica existencial¹⁸⁴. Estaba firmemente convencido de que “un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital”, “un proceso íntimamente dramático”¹⁸⁵, porque lleva a trascender la letra, pero tiene la recompensa, como en S. Agustín, de saciar con ello su sed de verdad¹⁸⁶ y peraltar la condición humana. Huyendo, en todo momento, de practicar interpretaciones subjetivas, sesgadas, arbitrarias, y anti-eclesiales, que toman partido instrumentalizando los textos sagrados para guarecer sus propias convicciones ideológicas¹⁸⁷. Fue un adalid en defender que el ecumenismo necesita llevar a cabo trabajos serios de colaboración en

¹⁸² “Ricoeur fue uno de los más desafiantes, acogedores y resistentes pensadores del siglo XX”, KEARNEY, R., en *Research in Phenomenology* 35 (2005) 4. R. Kearney es profesor de filosofía en Boston College, especializado en filosofía de la imaginación creativa, fenomenología y hermenéutica. Ha escrito: *Poétique du Possible: Vers une Herméneutique Phénoménologique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984; *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester University Press, Manchester 1984; *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester University Press, Manchester 1987.

¹⁸³ RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; *La conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969; *Essays on Biblical Interpretation*, Fortress Press, Philadelphia 1980; *Cours sur l'herméneutique*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1971-1972 (curso ciclostilado); “La Bible et l'imagination”, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 66 (1982) 339-360; “D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique”, en *Lectures* 3, Paris, 1994, 355-364; “Le récit interprétatif. Exegèse et théologie dans les récits de la Passion”, en *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 17-38; “Herméneutique de l'idée de révélation”, en Varios, *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1984, 15-54; “Poética y simbólica”, en *Iniciación a la práctica de la teología I*, Cristiandad, Madrid 1984, 43-69; LACOCQUE, A. –RICOEUR, P., *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona 2001; THOMPSON, J.B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, University Press, Cambridge 1981; VANHOOZER, K.J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge, University Press, 1990.

¹⁸⁴ RICOEUR, P., “Logique herméneutique”, en *Contemporary Philosophy. A New Survey*, La Haya 1981, 179-223.

¹⁸⁵ *Verbum Domini*, 38. Esta ‘hermenéutica vital’ encaja perfectamente, es lo que pienso, con la trayectoria existencial de las personas recordadas en la presente colaboración. RICOEUR, P., “La acción considerada como un texto”, en *Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires 1985.

¹⁸⁶ Benedicto XVI, Audiencia General 9 de enero de 2008.

¹⁸⁷ *Verbum Domini*, 44.

hermenéutica bíblica pero también la universidad y el mundo de la cultura en general. De ahí su perfil intelectual polifacético y multiversal. Tuvo siempre el don de una comprensión exigente y honesta, de entrar dentro de los sistemas y posibilitar la explicitación de sus más secretos y fecundos veneros, lo mejor de sí mismos, para crear las condiciones de posibilidad de un encuentro dialogal. Era encomiable cómo, siendo de confesión evangélica sin fisuras ni titubeos, participaba indistintamente en foros católicos, agnósticos, reformados con respeto equidistante, con circunspección y con solvencia, ganada por la seriedad de sus planteamientos tan clarividentes, aglutinantes y propositivos.

Como señala O. Pöggeler, Paul Ricoeur ha hecho filosofía a partir de su encuentro con la filosofía alemana, pero luego ha dado prueba de su propio quehacer filosófico, no sólo en París y Nanterre, sino también en Lovaina, Roma, Chicago¹⁸⁸. La suya es una fenomenología hermenéutica o una hermenéutica fenomenológica, que bebe en múltiples tradiciones filosóficas y religiosas, que se refiere a mitos, símbolos y creencias diversas, que practica una interpretación existencial de la exégesis bíblica y desenmascara críticamente ideologías de la mano de los que ha llamado 'maestros de la sospecha': Freud, Nietzsche y Marx. Frente al estructuralismo, que hacía de la fonología el modelo para todas las demás ciencias y negaba el sujeto, P.Ricoeur asume la importancia del lenguaje pero basculando su interés hacia el texto, principalmente el texto escrito, que adopta cierta autonomía respecto al autor¹⁸⁹. En su última obra, *Tiempo y relato*, cuyo primer volumen apareció en 1983, intenta comprender la historia y el tiempo desde la actividad de la narración¹⁹⁰. El propio P. Ricoeur describe así las coordenadas de su perfil intelectual: "Yo quisiera caracterizar la tradición filosófica de la cual dependo con tres rasgos: está en la línea de una filosofía reflexiva; permanece en la esfera de influencia

¹⁸⁸ Hegel-Preis der Landeshauptstadt Stuttgart. En esa misma ocasión, con motivo de habersele otorgado en Stuttgart el premio Hegel a P. Ricoeur en 1985 concluía diciendo: "Paul Ricoeur ha conducido la filosofía fenomenológica a una dimensión hermenéutica, ha validado el enfoque hermenéutico en la discusión con las corrientes de crítica de la ideología y científicistas, y, de este modo, partiendo de nuestros empeños actuales, ha creado la posibilidad de conservar, transformándolo, el legado de Hegel". Este prestigioso premio fue otorgado en 1973 a J. Habermas; en 1979 a H.G. Gadamer; en 1982 a R. Jakobson. Instituido en 1967, se otorga cada tres años; la primera vez fue concedido en 1970 con motivo del 200º aniversario del nacimiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel; está dotado con doce mil euros y nunca puede quedar desierto.

¹⁸⁹ RICOEUR, P., "El método semiológico", en Varios, *Exégesis y hermenéutica*, 35-44.

¹⁹⁰ CELIS, R., "La dynamique du roman biblique", en Varios, *Narration et Interprétation*, Facultés Saint-Louis, Bruxelles 1984, 167-195; RICOEUR, P., "Le discours narratif", en Varios, *La Révélation*, Facultés Saint-Louis, Bruxelles 19-22.

de la fenomenología husserliana; quiere ser una variante hermenéutica de esta fenomenología”¹⁹¹. A pesar de su incontestable compromiso con la fe cristiana no quiere que su pensamiento sea clasificado como ‘filosofía cristiana’¹⁹². Pretende mantener asidos ambos cabos, fe y razón, sin que el uno contamine al otro. Él entiende que por el hecho de que la fe cristiana ocupe una gran parte de su esfuerzo intelectual, que nutra su pensamiento y de que se manifieste cristiano, no por ello disminuye el rigor de su análisis ni se compromete su neutralidad¹⁹³. Su periplo intelectual le abocará a meterse de lleno en la hermenéutica, un campo que ya había explorado en sus primeros escritos sobre ‘la simbólica del mal’, para hacer frente a un ‘conflicto de interpretaciones’, que él resolverá en una ‘convergencia’¹⁹⁴ siempre necesitada de ser reconstruida. En ese contexto la hermenéutica, según él, es “teoría de la interpretación”, se diferencia de la exégesis: “Pretende ser la teoría de lo que es comprender en relación con la explicación de los textos en general (...) Es, pues, una teoría general del sentido en relación con una teoría general del texto que determina la amplitud de la hermenéutica en general. El problema hermenéutico existe como tal porque existen textos”¹⁹⁵. Se puede afirmar que el acto de interpretación tiene como tres tiempos en P.Ricoeur: 1) La pre-comprensión o primera mimesis que consiste en la visión del universo que aporta el lector consigo, es la *pre-figuración*; 2) Aproximación explicativa objetivante, es la segunda mimesis, la *con-figuración* del texto a explicar; 3) encuentro del ‘mundo del texto’ con una multitud de lecto-

¹⁹¹ RICOEUR, P., “De l’interprétation”, en: *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique* II, Seuil, Paris 1986, 25.

¹⁹² F-X. Amherdt califica su posición ante la fe cristiana como ‘un christianisme de philosophe’. Otros autores defienden que hay que separar en él ambos dominios, tal es el caso de la obra BUHLER, P. - FREY, D. (dir.), *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. A l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et Fides, Genève 2011; AMHERDT, F-X., *L’herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l’exégèse biblique. En débat avec avec la New Yale Theology School*, Cerf - Saint Agustin, Paris - Fribourg 2004. El autor defiende que en P. Ricoeur se da lo que él llama un “dialogue d’inclusion mutuelle” entre la hermenéutica filosófica y bíblica.

¹⁹³ Frey, D., “Paul Ricoeur, ‘L’herméneutique biblique’”, en *Autres Temps, Cahiers d’ethique sociale et politique*, 76-77 (2003) 196-197; Amherdt, F-X., “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique chez Paul Ricoeur: un dialogue fécond”, en *Paul Ricoeur, un humanisme en dialogue. Colloque Academique*, Marseille 5-6-7-8 de junio de 2013. Citaré como Coloquio.

¹⁹⁴ RICOEUR, P., “Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica”, en Varios, *Exégesis y Hermenéutica*, 33-50; *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México 2015; *Freud, una interpretación de la Cultura*, Siglo XXI, Madrid 1990; PÖGGELER, O., “El conflicto de las interpretaciones”, con motivo de la recepción del Premio Hegel por P. Ricoeur en 1985.

¹⁹⁵ RICOEUR, “Del conflicto”, 44.

res, tercera mimesis, la *re-figuración*. El lector es convocado a comprender mejor lo real y a sí mismo.

Para él hay hermenéutica cuando se pone el acento sobre el ‘verbo’ hablado o escrito, en la transmisión histórica del texto y en la interpretación. Los ‘criterios de la textualidad’ se dan, cuando aparece la ‘efectuación’ del lenguaje como discurso y el ‘distanciamiento’ del texto respecto al autor, quedando a merced de la interpretación del lector: “Lo que es comunicado, más allá de la significación interna de un texto, es el mundo que proyecta y el horizonte que constituye. Recíprocamente el lector recibe esta pro-posición o pro-yecto de mundo, según su capacidad limitada de responder, que es a su vez definida según una situación que es limitada, y que a pesar de todo abre a un horizonte de mundo”¹⁹⁶. Entonces la hermenéutica, en ese contexto, llevará a cabo un trabajo de reconstrucción a partir de la estructura misma del discurso. Por eso afirma: “Recuérdese nuestra insistencia en definir la tarea de hermenéutica no más a partir de la intención del autor, supuestamente escondida detrás del texto, sino a partir de la calidad de ser-en-el-mundo desplegado delante del texto, como la referencia de ese texto”¹⁹⁷. Según esto, “comprender es comprenderse delante del texto”¹⁹⁸. De este modo la hermenéutica del texto –con producciones sobre la *metáfora*¹⁹⁹ y la *narración*²⁰⁰– desemboca en una ‘hermenéutica de la acción’²⁰¹, que tiene por cometido global en la obra de Ricoeur elaborar una ‘hermenéutica de sí’, una antropología. Según Ricoeur: “No cabe duda de que no hay interpretación inocente; filósofo y teólogo son quienes interpretan en la medida en que ponen el texto en relación con una problemática instaurada en otro lugar”²⁰². La tarea de la hermenéutica propiamente no es ocuparse de la ‘escritura’ que produce un discurso inmediatamente autónomo respecto a la intención del autor; ni la ‘obra’, que sería la puesta en forma de lo dicho mediante el estilo, sino el ‘mundo’ del texto, es decir, la referencia del discurso, no ‘lo que es dicho’ sino ‘aquello sobre lo que’ es dicho:

¹⁹⁶ ‘Le texte comme identité dynamique’, en Hb., 143-144.

¹⁹⁷ RICOEUR, P., “Herméneutique de l’idée de la Révélation”, en Ricoeur, P. - Lévinas, E. - Haulotte, E. (eds.), *La Révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruselas 1984, 46.

¹⁹⁸ RICOEUR, P., “De l’interprétation”, en *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, 116-117.

¹⁹⁹ RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta, Madrid 2001.

²⁰⁰ RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México 1995.

²⁰¹ Varios, *Hermenéutica y acción. Crisis de la Modernidad y nuevos caminos de la Metafísica*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1999.

²⁰² P.Ricoeur., ‘Interpretación’, en *Exégesis y Teología*, Madrid, Cristiandad, 1976, 70.

“la cosa del texto, he ahí el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él”²⁰³. Un texto, que hay que abordar sin violencias, con parsimonia, como saboreándolo²⁰⁴.

En el campo de la hermenéutica bíblica ha trabajado abundantemente. Resultado notorio de ello ha sido, por ejemplo, su trabajo con el exégeta A. LaCocque, en el que van estudiando una serie de textos del AT²⁰⁵. La interpretación que se lleva a cabo no es una “violencia inferida al texto”, la simple irrupción de la subjetividad del exégeta en la objetividad del texto, sino la confrontación del texto que se interpreta con otros textos, con los que se entra en diálogo y en los que se busca apoyo para descubrir el sentido.

Y es por ahí, en la práctica de una respetuosa hermenéutica, donde P. Ricoeur se siente cómodo, al abrigo de sospechas, él que tan profundamente conoció a los ‘maestros de la sospecha’, y con una gran credibilidad tanto en foros católicos como protestantes, gnósticos o ateos. Debemos estarle agradecidos, porque ha prestado un gran servicio tanto al ecumenismo como al diálogo interreligioso, pero también al diálogo fe cultura o simplemente intercultural. El secreto no es otro que su respeto y sincero culto a la polifonía de la verdad que, según él, es mimesis y correlato de la Verdad. Practica la hermenéutica filosófica y bíblica en ‘diálogo de inclusión mutua’ teniendo como horizonte lo que él llama “la polifonía de la Escritura” y respetando fielmente la regla de ‘no confusión’ entre ambos dominios. La intercomunicación entre ambas y al mismo tiempo su originalidad propia las describe en estos términos: “La hermenéutica bíblica es por turno una hermenéutica regional y una hermenéutica única que se adjunta la hermenéutica filosófica como su propio ‘órgano’. Es un caso ‘particular’ en que la Biblia es uno de los grandes poemas de la existencia. Es un caso ‘único’, porque todos los discursos parciales están referidos al Nombre que es el punto de interpretación y la casilla vacía de todos nuestros discursos sobre Dios, en nombre del Innombrable”²⁰⁶. Lo específico de la hermenéutica bíblica frente a la hermenéutica filosófica²⁰⁷ se sitúa para él en el círculo que for-

²⁰³ RICOEUR, P., “La réponse d’une philosophie herméneutique”, en Varios, *La Révélation*, Facultés Sain-Louis, Bruxelles 1984, 34-35.

²⁰⁴ BARTHES, R., *El Placer del texto*, Siglo XXI, México 1974.

²⁰⁵ LACOCQUE, A. - RICOEUR, P., *Pensar la Biblia: Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona 2009.

²⁰⁶ RICOEUR, P., ‘L’herméneutique et l’idée de Révélation’, en Varios, *La Révélation*, 42.

²⁰⁷ RICOEUR, P., “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, en BOVON, F. - ROUILLER, G. (ed.), *Exegesis*, Neuchâtel/Paris 1975, 216-258; “D’un Testa-

man comunidad creyente y Escritura inspirada. Entonces, el hecho de pertenecer a la comunidad creyente y aceptar la autoridad de aquella, implica que se aceptan los textos sagrados como que provienen verdaderamente de Dios y con capacidad para que incidan en la propia vida, cuando son leídos.

5. Jean Ladrière: un intelectual clarividente, comprometido y bondadoso

*“Beatus vir qui timet Dominum”*²⁰⁸

Era una paradigmática encarnación de la honradez intelectual, un dechado de sencillez y de clarividencia, la interpretación canónica del *beatus vir*, alabado en las Escrituras. Fue mi profesor de Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje, Filosofía Social en la UCL (Université Catholique de Louvain). La vida del profesor **J. Ladrière (1922-2008)**²⁰⁹ fue sencilla y frugal sin aspavientos. De profundas convicciones católicas, las vivía comprometida, discreta y respetuosamente. Habitaba en una buhardilla –le visité en ella varias veces, no le daba empacho el citarnos allí a sus alumnos– a la que se accedía por una estrecha escalera, sin ascensor, ni placa a la puerta, limpia, ordenada, acogedora, luminosa, como la celda de un monje ilustrado:

ment à l'autre. Essai d'herméneutique biblique”, en MARGUERAT, D. –ZUMSTEIN, J. (ed.) *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Génève 1991, 299-309; retomado en *Lectures 3*, Paris, 1994, 355-364.

²⁰⁸ Ps 112,1.

²⁰⁹ Muere un 26 de noviembre de 2007. Fue mi profesor en Lovaina entre 1971 y 1975. Estuvo tan volcado en la enseñanza y en la respuesta a las innumerables invitaciones a los foros más diversos que apenas tuvo tiempo de redactar obras sistemáticas. Se han coleccionado algunas de sus colaboraciones en obras antológicas como LADRIÈRE, J., *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001. Aquí me intereso principalmente por el Libro Segundo: Los lenguajes de la fe, 263-602. También tiene un artículo, “Le langage de la foi”, en la *Enciclopedia Universalis*, vol.7, Paris 1980, 75-78; *La foi chrétienne et le Destin de la raison*, Cerf, Paris, 2004; *Le temps du possible*, Bibliothèque philosophique de Louvain, éd. de l'ISP - Peeters, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris 2004; *L'espérance de la raison*, Bibliothèque philosophique de Louvain, éd. de l'ISP - Peeters, Louvain-la-Neuve - Louvain-Paris, 2004. Después de su muerte se ha editado una bibliografía exhaustiva de más de cien páginas: *Bibliographie de Jean Ladrière. Œuvres-articles-personalia, Bibliothèque philosophique de Louvain*, éd. de l'ISP - Peeters, Louvain-la-Neuve - Louvain-Paris, 2005; Gentzen, *Recherches sur la déduction logique (Untersuchungen über das logische Schliessen)*, traduction et commentaire par Robert Feys et Jean Ladrière, 1955; *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Nauwelaerts-Gauthier-Villars, Leuven-Paris 1957 (ed. réed. éd. J. Gabay, coll “les grands classiques”, Paris 1992); *Sens et vérité en théologie*, *L'Articulation du sens. III*, Cerf, Paris, 2004.

libros, tesinas, tesis, apuntes, olía a limpio, como a colada recién hecha, como a heno y romero. Discreto, pulcro; caminaba con viveza y pasos cortos, la mirada recogida, aspecto frágil, ojillos vivarachos y voz cantarina, suave; cabello corto, blanco e hirsuto; vestía sencillo, colores discretos, muy frecuentemente en azul oscuro; era tímido, respetuoso, entrañable, obsequioso, finamente irónico, matizado, parco en palabras, perspicaz, valiente, solidario, animoso, tierno, vivaz, acogedor, generoso –con lo que no consumía pagaba becas a estudiantes, ayudaba a organizaciones humanitarias, adoptaba–, un cristiano de misa diaria –se decía–, pero no un ‘beato’, con una espiritualidad abierta y comprometida, un místico en la acción, un activista piadoso; que se hacía querer –‘*n’est-ce pas?*’, era un latiguillo frecuente en su decir que no era retórico, que denotaba un espíritu vivo, inquieto, en ebullición ininterrumpida, en proceso continuo de formación, implicativo, interpelante–, en los exámenes sufría tanto o más que el alumno, porque no quería escrutar si éste sabía o no, pillarle, sino mostrarle que sabía, ayudarle a expresar y a establecer las conexiones con otros temas del programa ofreciendo tablas de salvación; disfrutaba ostensiblemente si el alumno respondía bien –se apresuraba a decir *c’es ça*, eso es, con amplia sonrisa casi de niño maravillosamente sorprendido–; si era consultado sobre un tema de tesis o de tesina gozaba con las propuestas y convencía al alumno de las inmensas posibilidades que tenía su desarrollo²¹⁰ y se implicaba en la búsqueda de materiales, en la lectura de borradores, prodigando y facilitando entrevistas, muchas veces en su propio domicilio. De una de ellas nos ha llegado el siguiente perfil:

Poseía la extraordinaria capacidad de maravillarse de una anécdota como de un teorema y de hacer compartir esta admiración incluso por aquellos que estaban lo menos predispuestos a hacerlo. Poseía también una facultad excepcional de escuchar atentamente a sus interlocutores, respetuosamente, generosamente, a los más modestos como a los más fanfarrones, de reformular más concretamente, a menudo con ilustraciones al apoyo, la parte fundamental de lo que intentaban expresar, a veces muy confusamente²¹¹.

²¹⁰ Mi profesor de filosofía contemporánea en la UCL J. Taminiaux, en su testimonio tras las exequias de J. Ladrière cuenta cómo su mujer se benefició de este buen saber-hacer de J. Ladrière, cuando elaboró su tesis doctoral. Pero los testimonios, en este sentido, son copiosos. Yo mismo fui asesorado con generosidad por él en mis tesinas sobre M. Blondel y J.R. Searle así como en otros trabajos.

²¹¹ Philippe Van Parijs, alumno de J. Ladrière, compañero mío en la UCL, hoy profesor de filosofía y de ética allí, también en Harvard y Oxford, cofundador de la Red Europea de

Exquisitamente disponible y cercano, un dechado de honradez total. Gran conocedor de Frege, Cantor, Gödel, Wittgenstein, Russell, Popper, Evans, Austin, Searle, Chomsky, Habermas, a quienes dedicó cursos y conferencias, y sobre quienes dirigió abundantes tesis doctorales. Especializado en lenguajes formales y en lenguaje de la fe, en filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y filosofía social. En su tesis doctoral sobre el teorema de Gödel²¹² demostró que ningún lenguaje o sistema puede justificarse por sus propios medios y que, para hacerlo, necesita recurrir a un lenguaje de otro nivel. Es decir, reflexionó sobre los límites de la racionalidad²¹³, con la inquietud, entonces difusa, por la confrontación entre la razón y la fe, que siempre constituyó el eje de su existencia. En una entrevista con motivo de 80º aniversario hacía el siguiente ejercicio de ‘hermenéutica vital’ sobre la existencia en general y sobre su propia trayectoria: “Lo que está en juego no es una simple confrontación, es una relación justificable, a la vez reflejada y vivida, entre fe y razón. Es la perspectiva de esta relación lo que está, creo, subyacente en la gran mayoría de los textos que escribí, mientras que los otros son solamente intervenciones de circunstancia”²¹⁴. Nos preguntábamos sus alumnos si siempre habría sido el profesor J. Ladrière así y la picaresca estudiantil hacía comentarios que iban de lo melodramático hasta lo sentimental y lo gracioso²¹⁵.

El centro de gravedad de su vivir y de su pensar según sus propias palabras: “*ce n’est pas une simple confrontation, c’est un rapport justifiable, à la fois réfléchi et vécu, entre foi et raison*”²¹⁶. En virtud de esta exigencia de justificación se impuso el ingente trabajo de minuciosos análi-

Renta Básica (BIEN), hoy Red Global de Renta Básica, cuyo comité internacional preside, coordinador del Foro Ético de la Fundación Universitaria.

²¹² LADRIÈRE, J., *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, 1957.

²¹³ LADRIÈRE, J., *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Sígueme-Unesco, Salamanca 1978.

²¹⁴ En una entrevista concedida a la revista de Lovaina con motivo de su 80º aniversario.

²¹⁵ Se decía, por ejemplo, que al comienzo de su carrera universitaria había sido un profe muy exigente, tanto que un alumno se le suicidó y que desde entonces había dado un giro copernicano a su vida; otros lo achacaban a un desengaño sentimental (y ahí entraba la picaresca estudiantil atribuyéndole novietas de toda la escala social y académica: una fornida moza flamenca (en contraste claro con el exiguo porte de Ladrière), dos profesoras de filosofía de entonces: madame Mansion (sobrina del especialista en Aristóteles), madame Florival, algo regularcillas, la verdad. Y claro, frente a ellas, alguien tan íntegro como el casto *José-Ladrière*, se comentaba con sorna y risas garantizadas. Nunca se pudo averiguar, si fue cierto. Corramos un tupido velo –¡Misterio!– y vayamos a lo serio.

²¹⁶ “No es una simple confrontación, es una relación justificable, al mismo tiempo reflexionada y vivida, entre fe y razón”.

sis²¹⁷, amplia documentación, honesta confrontación con otros colegas –muchas veces ateos o descreídos– y con sus mismos estudiantes. En la semblanza que hizo Van Parijs con ocasión de su muerte dice de él: “Católico comprometido, Jean Ladrière no era de los que consideraban deber imponer su fe a los otros o despreciar a los que no la compartían con él. Ofrecen testimonio de ello los fuertes lazos de amistad y de estima que ha mantenido, por ejemplo, con Chaim Perelman y Leo Apostel, con Jean Van Lierde y Jules Gérard-Libois”, mas bien ajenos a la fe, cuando no militantemente contrarios a ella. En una entrevista, haciendo balance de su vida, afirma con gran cordura y serenidad: “Veo sobre todo el carácter muy inadecuado, demasiado parcial y demasiado tímido de lo que pude expresar. (...) En cualquier caso, que haga lo que haga o que no lo haga, sé que no podrá haber adecuación entre lo que habré podido eventualmente hacer y lo que habría debido hacer. Esta es la razón por la que, desde ahora, confío enteramente en la misericordia de Dios”. ¡Sabia distinción y perspicaz matización entre saber, querer, poder y hacer! ¡Sabio ejercicio hermenéutico sobre Quién evalúa definitivamente lo que hacemos siendo! Lúcida coherencia.

J. Ladrière ha prestado especial atención a lo que él ha llamado ‘el lenguaje de la fe’²¹⁸. Lo describe en estos términos: “La foi est sans doute un mouvement de l’esprit, mais elle doit se dire (...) la foi met en oeuvre un langage”²¹⁹. “Mais, si elle se dit dans une parole, elle se vit dans des gestes, dans un comportement, qui sont comme l’écho de cette parole et qui sont eux-mêmes signes”²²⁰. La palabra de la fe tiene una envergadura escatológica.

Las muchas variaciones sobre el tema del lenguaje las ha ido *interpretando*²²¹ J. Ladrière a lo largo de su vida con la destreza, con que un hábil organista ejecuta diferentes series de arpeggios, para hacer sonar los más variados armónicos de una partitura bachiana: junto al lenguaje lógi-

²¹⁷ Veo cierta similitud entre M. Blondel y J. Ladrière en este proceso. También en otros rasgos característicos de sus respectivas personalidades, aunque vividas en circunstancias históricas y eclesiales tan diferentes.

²¹⁸ LADRIÈRE, J., “Le langage de la foi”, en Foi, *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1980, 7, 75-78; MALHERBE, J.-F., *Le langage théologique à l’âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Cerf, Paris 1985.

²¹⁹ “La fe es sin duda un movimiento del espíritu pero debe decirse ...la fe pone en marcha un lenguaje” (LADRIÈRE, J., “Le langage de la foi”, 76).

²²⁰ “Pero si se dice en una palabra, se vive en gestos, en un comportamiento, que son como el eco de esta palabra y que ellos mismo son signos” (*ibid.*, 78).

²²¹ En francés ‘jouer’, en alemán ‘spielen’, un instrumento una pieza teatral traduce nuestro tocar, ‘interpretar’, que mantiene a su vez el aire de familia del juego y de las artes escénicas, en el interior del vasto ámbito de la hermenéutica.

co, el litúrgico²²², teológico²²³, bíblico²²⁴, místico²²⁵. Para decir algo de lo que mucho que dijo digamos²²⁶: En el lenguaje de la fe, dice él, bajo la apariencia de expresiones constatativas hay una performatividad²²⁷ estructural, que remite a la realización de un plan de salvación, en que están implicados Dios y el ser humano; al proferir sus expresiones y por el hecho de hacerlo, y al hacerlo con determinadas condiciones –toma cuerpo un compromiso en el locutor y en el interlocutor, entre ambos, porque se produce una como *implicación* biunívoca, un compromiso que es correlativo con la salvación. Otra característica de este tipo de lenguaje es que opera una cierta ‘transgresión’ del lenguaje, al utilizar términos que le son propios y dotar a otros de significados, que no son los de su uso ordinario. Una de las consecuencias inmediatas de esa praxis es que moldea y configura la realidad, también la personal, conforme a modelos de su lógica peculiar. Es un tipo de discurso muy diferente del especulativo en cuanto que es, al mismo tiempo, un lenguaje de verdad y de compromiso. “*El lenguaje de la fe hace aparecer la realidad que evoca sólo mediante el compromiso que expresa*”²²⁸. Lo propio de él no es tanto formular proposiciones –aunque en él haya profesiones de fe– hacer declaraciones, manifestar adhesiones a fórmulas especulativas, cuanto expresar ‘vinculaciones existenciales’ y ‘compromisos de vida’. Es, por tanto, un dominio privilegiado para llevar a cabo lo que vengo llamando ‘herme-

²²² LADRIÈRE, J., “La performatividad del lenguaje litúrgico”, en *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001, 311-321.

²²³ “El lenguaje teológico y su verdad”, *ibid.*, 395-410.

²²⁴ “La performatividad del relato evangélico”, *ibid.*, 279-296.

²²⁵ “El lenguaje de los espirituales”, *ibid.*, 323-340.

²²⁶ Pronto aparecerá un trabajo mío sobre el tratamiento del lenguaje, que ha hecho J. Ladrière.

²²⁷ Este lenguaje se inspira en las teorías de L. Wittgenstein, J.L. Austin, J.R. Searle; BRIGGS, R., “The Use of Speech Acts Theory in Biblical Interpretation”, en *Current Research in Biblical Studies* 9 (2001) 229-276; “Getting Involved: Speech Acts and Biblical Interpretation”, en *Anvil* 20 (2003) 25-34; *Words in Action: Speech Acts Theory and Biblical Interpretation: Towards a Hermeneutic of Self-Involvement*, T&T Clark, Edinburgh 2001; BOTHA, E., *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4,1-42*, E.J. Brill, Leiden 1991; DOWNING, F.G., *Doing Things with Words in the First Christian Century*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; NEUFELD, D., *Reconceiving Texts as Speech Acts: An Analysis of 1 John*, E.J. Brill, Leiden 1994; RHOADS, D., *Performance Criticism: An Emerging Methodology in Biblical Studies*, Lutheran School of Theology at Chicago, s.d; HART, T.A - GUTHRIE, S.R. (ed.), *Faithful Performances: The Enactment of Christian Identity in Theology and the Arts*, Ashgate 2005; RHOADS, D., “Performing the Gospel of Mark”, en *Body and Bible: Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*, Trinity International Press, Philadelphia 1992, 102-119; PERSON, R.F., “The Ancient Israelite Scribe as Performer”, en *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 601-609.

²²⁸ *Ibid.*, 255.

néutica vital'. Por eso, pronunciar 'yo creo en...', 'yo creo a...' queriendo hacerlo y asumiendo el significado de esas expresiones y las consecuencias que se derivan de ellas, equivale a adherirse realmente a personas y a contenidos²²⁹.

6. Adolphe Gesché: la honradez elegante de un teólogo cabal

*"C'était au temps où Bruxelles bruxellait"*²³⁰
*"Corremos un gran riesgo de instrumentalizar a Dios"*²³¹

Por lo que concierne al recuerdo sobre mi maestro el profesor **Adolphe Gesché (1928-2003)**²³², diré que enseñó durante muchos años en el Seminario Mayor de Malinas (Bélgica) y luego, como catedrático de teología dogmática, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina. Seguí sus lecciones como alumno ordinario durante dos cursos académicos, para licenciarme en teología, e hice además con él los cursos para el doctorado. Con A. Gesché tardabas en entrar, era discreto y medía las distancias, sin ser ni elitista ni evasivo, simplemente respetaba el espacio de cada cual y el rol que desempeñaba en él, era pulcro y afable, tímido hasta un rubor adolescente pero con una elegancia intelectual, que transparentaba en todas sus intervenciones, gestos y actitudes; vocación tardía al sacerdocio –entró en el Seminario de Malinas con veintitrés años–, después de licenciarse en filosofía y tras un serio discernimiento; desempeñó tareas pastorales de capellán y de coadjutor; celebraba la misa con gran devoción –nos hospedábamos en el mismo colegio y participé en ellas muchos días–; metódico, ritual, respetuoso, casi nunca tuteaba a sus alumnos; jamás lo vi crispado, ni hacer ostentación de sus muchos y pluridisciplinarios conocimientos; con muy buena preparación en filología, estética, patología, cultura clásica presentó, en 1958 en Lovaina, su tesis doctoral en teología titulada: "*Le 'Commentaire sur les*

²²⁹ 'La fe es un acto humano', en CEC 154; El lenguaje de la Fe', *ibid.*, 170-171.

²³⁰ J. Brel, Bruxelles. Tanto A. Gesché como J. Brel son de Bruselas. Comparten señorío y casta. ¡Pero tan distintos! Provocador, desenvuelto, divertido Jacky; matizado, tímido, ponderado Adolphe. Ambos locuaces y de cálido hablar, comprometidos también.

²³¹ GESCHÉ, A., *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 19: "Afirmar sin más que Dios es el sentido del sentido implica despremiar la consistencia del sentido"; "el sentido no sustituye a Dios y Dios tampoco sustituye al sentido".

²³² HAQUIN, A., "Décès du professeur Adolphe Gesché", en *Revue Theologique de Louvain* 35 (2004) 151; "In memoriam Adolphe Gesché", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80 (2004) 153-154.

Psaumes découvert à Toura. Étude documentaire et littéraire". En 1962 obtuvo la maestría para enseñar teología con el trabajo: "*La christologie du 'Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura'*"²³³. En 1987 organizó en la UCL los 'Coloquios Gesché'. A lo largo de los años fue constituyendo un fichero muy variado con material interdisciplinar, donde volcaba citas y comentarios de sus lecturas interesadas por tantos temas, que luego le servirían para confeccionar su magna obra, publicada en torno al tema general *Dios para pensar*, de la que han aparecido siete volúmenes también en español²³⁴. Entre los reconocimientos recibidos sobresalen el 'Premio de los Escritores Cristianos' en 1998 y, el mismo año, el Premio de Filosofía de la Academia Francesa. En los últimos días de su vida dijo a su familia: "Mi pasión fue Dios. Yo no tengo otra palabra para decirlo"²³⁵. De su obra se dice que fue *solicitada, situada y diversa*. Se dice que es una 'obra solicitada' desde el exterior por las demandas que se le hacían e interior por el propio dinamismo de los problemas examinados. Pero también 'situada' porque responde a circunstancias concretas de tiempo y de lugar. Finalmente es también una obra 'diversa' como lo son los destinatarios y los problemas abordados. En su haber cuenta con la dirección de un gran número de tesinas y de tesis doctorales. Entre ellas, cuyos títulos figuran en la Bibliografía Completa publicada por la UCL, las hay tanto sobre teología de la liberación como sobre trasfondo filosófico. Buena muestra de ello son las que dirigió a dos compañeros míos, la de Clodovis Boff, hermano de Leonardo Boff, que trabajó sobre epistemología de la teología, y la del jesuita de origen cubano Emilio Brito, que lo hizo sobre la cristología de Hegel, o los trabajos de la primera fase de la mía sobre Maurice Blondel, en colaboración con el historiador de la Iglesia R. Aubert y el con C. Troisfontaines, director de los archivos M. Blondel en el Institut Supérieur de Philosophie de la UCL.

A la hora de sistematizar su pensamiento teológico A. Gesché no duda en recurrir a las ciencias humanas, muy especialmente la antropolo-

²³³ B. Bourguine, P. Rodrigues, P. Scolas (éd.), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris, Cerf, 2013; P. Rodrigues, *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché* (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 333), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2012; S. García Mourelo, *La Fe como patria del Logos. La tarea y el método en la teología de Adolphe Gesché*, Madrid, Comillas, 2009, tesina.

²³⁴ A. Gesché, *Dios para pensar*: I. El Mal; II. El Hombre; III. Dios; IV. El Cosmos; V. El Destino; VI. Jesucristo; VII. El Sentido. Todos ellos en Salamanca, Sígueme, entre 1995 y 2004.

²³⁵ En la introducción a su Bibliografía Completa, realizada por la UCL, se dice que esa frase la pronunció con ocasión de su 75º aniversario y que es la mejor clave "para entrar en una obra muy particular".

gía²³⁶, la hermenéutica y las ciencias del lenguaje. No es un ingenuo, ni un advenedizo, en el campo de la teología –aunque sus publicaciones hayan tardado mucho en llegar– como lo muestra en reflexiones sutiles como ésta:

La teología no puede acabar en antropología²³⁷ (...) No se trata, pues, en absoluto, de que la teología, avergonzada de sí misma, abdique de sus responsabilidades de hablar sobre Dios (...) no deja de ser verdad que ella es también un discurso sobre el hombre (...) ¿de qué hombre habla la teología? (...) ¿cómo habla de él la teología? (...) hablar de él al hablar de Dios (...) un Dios que tiene algo que decir al hombre (...) Sin duda se podrá convenir en que la teología es discurso sobre el hombre-que-habla-de-Dios (...) La teología hablará del hombre con el lenguaje que le viene del Incondicionado, del que saca su justificación²³⁸.

Habiendo argumentado a favor de la plausibilidad de una reflexión ‘teológica’ sobre el hombre desde Dios, termina con una pregunta: “¿Está prohibido leer al hombre *in excelsis*?”²³⁹. Claro que no, me apresuro a responder, puesto que Dios lo ha prohijado con su bendición eligiéndolo, en la persona de Cristo, antes de crear el mundo, para que fuese santo e irreprochable, ante Él, en el amor²⁴⁰ y luego ha emprendido el camino –*descendit de coelo*– para devenir precisamente hombre.

Cuando A. Gesché plantea el problema de Dios, no lo hace del modo al uso. Parte de una perspectiva que bien podríamos llamar ‘lingüística’. Sus primeras palabras en lo que podríamos llamar un tratado sobre Dios son éstas:

La palabra Dios existe. Esta es, sin duda, la única certeza unánime, Luego uno se las ve y se las desea para saber si esta palabra tiene o no contenido. Pero la palabra existe, como una vieja medalla, con su relieve hoy casi borrado, casi ilegible, y de la que uno sabe, como de

²³⁶ GESCHÉ, A., ‘La teología como discurso sobre el hombre’, en *Dios para pensar I. El mal - el hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 210-232; “¿Cómo hablar de Dios? La cuestión del *quomodo*”, en *Dios para pensar, II Dios - El cosmos*, Sígueme, Salamanca 1997, 30-35; “¿Cómo habla del hombre la teología?”, en *Dios para pensar, I*, 216-232.

²³⁷ Como pensaba L. Feuerbach en *La esencia del Cristianismo* (1841).

²³⁸ GESCHÉ, “La teología como discurso sobre el hombre”, en *Dios para pensar I*, 209 ss.

²³⁹ *Ibid.*, 232.

²⁴⁰ Ef 1,4.

toda inscripción, que una vez, al menos –y más de una vez– fue estrenada y pronunciada como una palabra llena de sentido. Y uno llega a adivinar o presentir que esa palabra, como una efigie grabada con una inscripción indeleble, permite al hombre expresar lo más precioso y misterioso²⁴¹.

Este modo de cuestionar también asume el planteamiento de aquellos para quienes Dios es únicamente un nombre. En realidad, en todo el proyecto teológico de A. Gesché, es el punto focal desde el que lo desarrolla. Recurriendo también a la narratividad²⁴² como instrumento expresivo y materia de reflexión.

Teólogo de raza sale al encuentro de los cuestionamientos negativistas con el ánimo de buscar puntos de anclaje donde engarzar su reflexión. Ello le lleva a preguntarse: “¿Dónde estaría, pues, el lugar natal²⁴³ de Dios? ¿Dónde se le encontraría, de alguna manera, en sí mismo?”²⁴⁴. Esto implica una opción epistemológica de gran alcance:

“Hablar de una búsqueda de Dios en su lugar natal significa que uno propone como camino el de la hermenéutica de una religión concreta. La fenomenología nos proporciona una de las conquistas más fecundas de la nueva racionalidad: búsqueda de la inteligibilidad de la ‘cosa’ en el lugar mismo en el que ella se da (wo und wie sie sich gibt). Aquí: búsqueda de Dios allí donde se habla de él y, a partir de ahí, poner al día aquello de que se trata”²⁴⁵.

Emprende la convicción expresada con palabras de Montaigne: “La palabra es mitad del que habla, mitad del que escucha”. Muy en la línea de P. Ricoeur quien, al apostar por la autonomía del texto, atribuye una gran importancia al ‘lector’ en el proceso de comprensión. En este caso, al comenzar preguntando ‘cómo’ (*quomodo*) hablar de Dios, responde Gesché que se condiciona el contenido de la respuesta, porque en ese

²⁴¹ GESCHÉ, A., *Dios para pensar II: Dios - Cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997, 11; CASTELLI, E., *L'Analyse du langage théologique*.

²⁴² Gesché, A., “‘La ‘sorpresa’ de Dios. Perspectivas de teología narrativa”, en *Dios para pensar I: El mal - el hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 51-66. RICOEUR, P., ‘Los ‘mitos’ del principio y del fin’, en *Finitud y culpabilidad*, 447-698.

²⁴³ Ante los malentendidos que arrastra el término ‘revelación’, propone dejarlo por el momento: “me gustaría introducir aquí el concepto de lugar natal. Lugar natal de Dios: el lugar o un lugar donde él va como a nacer entre nosotros” (l.c., 13). Y lo hará gracias al lenguaje.

²⁴⁴ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 14.

²⁴⁵ *Ibid.*, 15.

caso lo prioritario no es definir a Dios en sí y por sí o determinar los atributos, que componen su identidad, su esencia, sino si es alguien para el hombre; dónde hallarlo y, si se le halla, cuáles son los términos más adecuados para describir la experiencia del encuentro. De las tres preguntas sobre Dios –an sit, quid sit, quomodo sit– elige la tercera como la más pertinente para nuestro tiempo. Al concretarla en ¿cómo (se) habla de Dios hoy? lleva a cabo lo que se podría llamar un ‘giro lingüístico’ de la Teología. De todo ello se deduce que, si la realidad de Dios se ha dado en el lenguaje, habrá que averiguar, en ese ‘topos’ que es el lenguaje, lo que ella sea, convirtiéndose así, por esta razón, en la ‘questio princeps’²⁴⁶ para la teología: “¿qué nos ofrece esa experiencia lingüística. El lenguaje da a luz”²⁴⁷. Es un hecho irrefutable, argumenta Gesché, que un día, unos hombres, inventaron la palabra ‘Dios’ y que, al menos desde entonces, también ha habido y hay hombres que han creído y creen en el contenido del que es portadora; y que nada de lo que alguna vez tuvo sentido para el hombre se puede dar por inexistente o por perdido²⁴⁸.

No se trata de un cambio menor sino de un verdadero vuelco: plantear la cuestión del ser a partir del lenguaje, averiguar la realidad a partir de la manera (modus quo), “a partir del ‘quomodo’ lingüístico”. En proximidad, por cierto, con M. Heidegger. Por esta razón afirma A. Gesché que a ese proyecto de ontología del lenguaje, puesto que se refiere a Dios, “podríamos denominarlo ‘teología’ del lenguaje”²⁴⁹. Piensa que ese es un buen filón para seguir pensando –Dios para pensar– sobre todo si se tiene en cuenta que enlaza con la tradición bíblica, que da tanta importancia a la relación Dios y Palabra²⁵⁰. No es de extrañar, piensa, que la nueva pregunta –o la reformulación de la pregunta tradicional– haya saltado al primer plano de la reflexión. La cuestión permanece abierta y él la formula en estos términos: “¿qué nos enseña y revela esa palabra ‘Dios’ con la que el hombre (quo-modo) enuncia y encierra una experiencia hasta tal punto fundadora y fundamental, que esta palabra resulta a la vez el término más usado y el más cargado?”²⁵¹.

²⁴⁶ Erróneamente se dice ‘questio’ en lugar de ‘quaestio’ 34. También en otros lugares.

²⁴⁷ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 34.

²⁴⁸ BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003, 37ss.

²⁴⁹ *Ibid.* El propio P. Ricoeur ha reflexionado sobre el tema: “Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra”, en *Exégesis y Teología*, 237-253.

²⁵⁰ SCHILLEBEECKX, E., “Revelación-suceso y Revelación-Palabra”, en *Revelación y Teología*, 41-62.

²⁵¹ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 35.

La reflexión teológica de A. Gesché se abre paso también por los dominios de la ‘narratividad’, corriente que ha suscitado muchas expectativas en teología²⁵². Al buscar los fundamentos doctrinales a partir de los cuales se ha tratado el problema del mal, dice que se deben tener en cuenta los términos en los que la propia Biblia lo ha tratado, como el referente obligado. Ella lo ha hecho en términos narrativos que por sí mismos ya contienen un mensaje. No es indiferente, como ha señalado P. Ricoeur al hablar de hermenéutica bíblica, el género en que se expresa la Revelación. Son mucho más que meras figuras de estilo²⁵³, porque también contienen mensaje dentro de su propia singularidad significativa. Así, por ejemplo, no es lo mismo que algo sea dicho en un himno que en un relato; en una parábola, o en un discurso didáctico; en un canto de alabanza o en un discurso parenético. No es lo mismo ‘cantar’ que ‘contar’. Su diferente fuerza ilocucionaria implica de modo diferente e induce a comportamientos distintos con grados de obligatoriedad propios. De ahí que, si la Biblia elige un determinado género para decir algo, se tenga en cuenta y se saquen conclusiones. Argumenta A. Gesché:

Para el Génesis, si nos atenemos a una lectura hermenéutica del texto, ‘el mal es lo que estaba previsto’. En el relato de la creación no sólo no se crea el mal, sino que ni siquiera se le menciona: no pertenece al plan, a la idea de la creación. Esto significa que el mal está desprovisto de sentido (...) Pero el mal existe. Después de la creación –y es el segundo gesto teológico–, el relato bíblico constata la aparición y el hecho del mal²⁵⁴.

En los relatos, en éste, lo mismo que en el del diluvio, el de Sodoma y Gomorra, en los otros, siempre hay algo así como una ‘teología diluida’ –diría yo–, un modo de presentar la trama de la historia de la salvación, las reacciones y pensamientos de Dios y de los demás agentes, que obran en las ‘historias narradas’. La teología sistemática, al leer esos relatos, también puede tomar una forma narrativa. En el caso concreto de la reflexión sobre el mal puede adop-

²⁵² FREI, H.W., *Theology and Narrative, Selected Essay*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; GOLDBERG, M., *Theology and Narrative, A critical Introduction*, Trinity press International, Philadelphia 1991.

²⁵³ El lenguaje común lo recoge en expresiones como ‘lo dijo en un tono que’, ‘lo dijo con un tono...’, ‘lo dijo con retintín’, ‘no me hables en ese tono’, ‘¿crees que esas son formas de hablar?’, ‘me dijo... como queriendo decir’, etc.

²⁵⁴ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 51. Narratividad que también practicó E. Schillebeeckx en su *Cristología*; ESPEJA PARDO, J., “Cristología narrativa de E.Schillebeeckx”, en *Ciencia Tomista* 109 (1982) 139-173.

tar, y de hecho adopta en A. Gesché, un modo de presentación descriptivo, narrativo, acorde con la estrategia narrativa del material sobre el que reflexiona. En los relatos hay, como dice P. Ricoeur, ‘una estrategia narrativa’ que debe ser tomada en cuenta por la teología²⁵⁵, porque es en ella donde radica el sentido del mensaje. Así, el relato de la caída no atribuye una culpabilidad inmediata ni a Dios ni al ser humano. Lo cual tiene consecuencias muy importantes para el futuro desarrollo de sus relaciones y de la responsabilidad: “Si Dios y el hombre son inocentes en el relato bíblico del Génesis, el primer problema verdadero de la responsabilidad puede plantearse de otro modo: ¿cómo obrar ante el mal? ¿qué hay que hacer? ¿cómo salir de él?”²⁵⁶. Como consecuencia de asumir con mayor rigor el relato, se amplían las perspectivas de la comprensión. El resultado de tomar así las cosas es sorprendente porque, en lugar de abocar a una ‘responsabilidad de perdición’, apunta a una ‘responsabilidad de salvación’.

Mirada desde la perspectiva de los planteamientos teológicos tradicionales, puede afirmarse que se trata de que “esta inversión resulta paradójica” y proporciona, además, una segunda lección: la del tema del mal como sorpresa: “La de llamar al mal por su verdadero nombre, a saber, irracional, puesto que el primer gesto consiste, aquí, en verse sorprendido. No es éste, desde luego, el reflejo clásico de la teología”²⁵⁷. No le duelen prendas a A. Gesché en reconocer que hay mucho que ganar y poco que perder, cuando se recurre, como aquí, a la narratividad. Dando pruebas de honestidad intelectual muestra uno de los flancos vulnerables de la teología tradicional, a la que ha guardado una fidelidad tan exquisita: “La teología tiene la costumbre de comprender y explicar las cosas: por ejemplo, en este caso, apelando inmediatamente a la noción de culpabilidad. Pero comprender y explicar es muchas veces rechazar la prueba de la sorpresa”²⁵⁸. Aquí, entre líneas, remite A. Gesché al ámbito de la hermenéutica para escrutar el alcance de lo que supone *comprender y explicar*²⁵⁹ un texto, para

²⁵⁵ RICOEUR, P., “Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties”, en WALLACE, M.I. (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis 1995, 236-248.

²⁵⁶ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 54.

²⁵⁷ *Ibid.*, 55.

²⁵⁸ *Ibid.*, 55. A. Gesché, desmarcándose de cierta tradición teológica integrista en la comprensión mal dice: “Prefiero una vez más a San Francisco de Sales (Tratado del amor de Dios II, 11, 99) cuando afirma: ‘No es necesario pensar que se puede dar razón de la falta que se comete pecando, pues la falta no sería pecado si no se cometiese sin razón’” (*ibid.*, 56).

²⁵⁹ “En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, entre comprensión y explicación, es el círculo hermenéutico” (RICOEUR, P., “La acción considerada como un texto”, en *Hermenéutica y acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires 1985, 73); RICOEUR,

que la propia teología ajuste la práctica de su comprensión. Igualmente el relato aporta nuevas perspectivas sobre la ‘prioridad de la víctima’, la ‘fragilidad del hombre’: tentado, frágil, liberado, víctima, desviado. La ganancia de semejante proceder –reflexionar a pie de relato– es grande para la teología y para la vida cristiana en general: “Al mostrar que el mal sobreviene por sorpresa y al señalar de dónde viene, la teología desenmascara toda su malicia”²⁶⁰ y permite organizar una estrategia liberadora muy alejada de aquella, que sumía al ser humano bajo el peso de la culpa y hacía poco menos que imposible su rehabilitación, con el consiguiente menoscabo de la eficacia de la gracia. A. Gesché se refiere a ello llamándolo ‘moralismo de culpabilidad’, ‘moralismo de culpabilización’, ‘moralismo de justificación’ sutil e inconsciente del mal²⁶¹. Consecuente con esta modificación de actitud no se limita a proponer simples cambios de modalidad, a la hora de abordar estos problemas donde hay tanto en juego. Se atreve a realizar, con todas las consecuencias, una “re-dogmatización del misterio del mal”²⁶², una re-ordenación de su topografía²⁶³ y un nuevo planteamiento de “teología salvífica”²⁶⁴. Aunque imprescindible, no se le antoja fácil la tarea, de ahí que se manifieste en estos términos: “La cordura de los conceptos y de la moral ¿está a la altura –y a la desmesura– de esa enormidad que es el mal?”²⁶⁵. Es tan grande el beneficio a obtener, que bien vale la pena reformularlos en propuestas audaces de liberación.

Un cambio de actitud, como éste de A. Gesché, en el quehacer teológico no es fácil. Sobre todo cuando pesa sobre las espaldas una historia tan larga de haberlo hecho de otro modo, estar en semejante punto de mira como la UCL, ser un terreno tan resbaladizo y tan sometido a supervisión canónica. Son muchos los teólogos que se han quemado en el intento, han sido objeto de una purga severa, o se han visto relegados al ostracismo, por practicar una reflexión fronteriza y compasiva. La estrategia de la teología ha sido frecuentemente dar mucha importancia al principio de autoridad cerrándose a métodos novedosos. Cuando les ha

P., “Expliquer et comprendre”, conferencia de P. Ricoeur en Louvain-la-Neuve, 24.9.1976; Id., “Expliquer et comprendre, homenaje a H.G. Gadamer”, en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; PÉREZ CHICO, D. - RODRÍGUEZ SUÁREZ, M^a Luisa Paz (ed.), *Explicar y comprender*, Plaza y Valdés, Madrid 2011; CUBIDES C., H.J., “La dialéctica comprender/explicar: Una reflexión filosófica desde la hermenéutica”, en *Nómadas* 11 (1999) 267-273.

²⁶⁰ GESCHÉ, *Dios para pensar II*, 66.

²⁶¹ *Ibid.*, 68-73.

²⁶² *Ibid.*, 73-80.

²⁶³ *Ibid.*, 80-85.

²⁶⁴ *Ibid.*, 85-102.

²⁶⁵ *Ibid.*, 86.

prestado atención, ha visto cómo era descalificada como ‘nueva teología’ y puesta en entredicho, denostada, ridiculizada, proscrita, pero justamente rehabilitada en el Concilio Vaticano II, del que únicamente se ha realizado la recepción y promovido lo que ha interesado a determinadas sensibilidades. Hay quien piensa que, de un tiempo a esta parte, hay corrientes involutivas muy fuertes en el seno de la Iglesia, que afectan a nombramientos episcopales y otras responsabilidades en Dicasterios, Nunciaturas, Seminarios, Curias, Delegaciones, Vicarías, Facultades, Medios de Comunicación, nombramientos de obispos, pastoral vocacional, incluso en responsabilidades de la pastoral de a pie²⁶⁶. Por un lado se pide la descentralización y por otra se apuntalan estructuras intermedias conservadoras, se laminan los disensos y se condena al ostracismo a los críticos. A. Gesché ha sido prudente, discreto, elegante en sus planteamientos teológicos, pero astuto y valiente. No buscó la confrontación pero tampoco rehuyó la denuncia. Por eso buscaban sus enseñanzas personas de muy diferentes sensibilidades, de la liberación como Clodovis Boff, hermano de Leonardo, teólogos sistemáticos y conservadores como el jesuita de origen cubano Emilio Brito, monjes de Orval y de Chimais, sacerdotes en formación permanente, capellanes de emigrantes, obispos, candidatos al sacerdocio europeos, latino americanos, africanos, novicias, misioneros, asociaciones de piedad o militantes cristianos.

A. Geshé ha transitado por la teología con lucidez, respeto, mesura, decisión, parsimonia, disciplina, espíritu de diálogo intercultural e interconfesional y un muy acentuado sentido de Iglesia. Jamás lo vi queriendo aparecer como el primero en algo. Siempre ‘sentado al fondo de la sala del banquete’, como un discípulo menor, que gusta de estar en la sombra pero no a la sombra de, hasta que quien preside la mesa quiera decirle: ‘ven a ocupar este puesto junto a mí’. No fue, desde luego, un teólogo de la talla de sus colegas belgas, Schillebeeckx, Philips, Dondeyne, Delhaye, Thils, Descamps, Dupont... ni tomó parte en la primera fila de los que prepararon el Vaticano II o asesoraron en él, aunque frecuentó muy de cerca a uno de sus principales artífices, al imponente –¡porque verdaderamente imponía!– cardenal L.J. Suenens. Tuvo, sin embargo, la responsabilidad de hacer su *recepción* y divulgarlo, mientras era profesor de teología en el Seminario Mayor de Malinas y como profesor en la UCL,

²⁶⁶ TAMAYO, J.J., *Juan Pablo II y Benedicto XVI. Del neoconservadurismo al integralismo*, RBA, Madrid, 2011. Sin llegar a estos extremos, auto-interpretados como ‘progresistas’, hay quienes piensan, con matices, que la Iglesia va hoy sin rumbo, dando palos de ciego, más preocupada por la apariencia, la beneficencia y la maledicencia, que por ser, y por estar en la pomada complicándose.

extraordinario durante media docena de años y luego ordinario hasta su jubilación. Sus principales escritos –completados por centenares de artículos, exposiciones, ensayos– han sido publicados bajo el título general de ‘Dios para pensar’. Han aparecido siete volúmenes, que recorren a grandes rasgos todo el espectro de la teología. En el último de ellos²⁶⁷, *Dios para pensar VII: El sentido*, dice algo específico, que vale para el tema que desarrolla en este volumen, pero pienso, conociéndolo, que se puede aplicar como síntesis a todo su talante de teólogo y me vale como cierre: “Hablar de Dios, de la caridad, de la fe, es actuar de manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea por un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión del orden de las cosas, de la conversión de las miradas, de la transgresión de la regla de lo simplemente debido”²⁶⁸. Así pretendió ser y fue su propia teología, en la que habla frecuentemente de que, para comprender a Dios, siempre de modo asintótico, hay que tener en cuenta lo que él llama ‘el principio del exceso’, que se refiere a que Dios sorprende siempre superándose omnipotentemente en generosidad, misericordia, benevolencia, humildad... simplemente porque es Amor.

Al mismo tiempo que la docencia de teología sistemática y la preparación de sus publicaciones, organizó una serie de encuentros sobre el diálogo fe y razón, los ‘Coloquios Gesché’²⁶⁹, a los que invitaba a personalidades de primer orden del campo del pensamiento y de las artes. Olegario González, prologando la edición en castellano del volumen VII de ‘Dios para pensar’, comenta que A. Gesché, al tratar del ‘sentido’, “ofrece una respuesta hermenéutica, con Husserl, Levinas y Ricoeur en el fondo, describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente

²⁶⁷ Además de *Dios para pensar*, ha escrito otras obras, cuyos testimonian su amplitud de miras y su vasta cultura: *Pensées pour penser. Vol I: Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003; *Pensées pour penser. Vol. II: Les mots et les livres*, Cerf, Paris, 2004; *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca 2011 que reúne tres artículos suyos; *La paradoja de la fe Salamanca*, Sígueme, Salamanca 2013, que reúne cuatro artículos suyos.

²⁶⁸ GESCHÉ, A., *Dios para pensar VII: El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 23.

²⁶⁹ Coloquios Gesché en la UCL; *Destin, prédestination, destinée*, Cerf, Paris 1995; *La foi dans le temps du risque*, Cerf, Paris 1997; *La Sagesse, une chance pour l'espérance?*, Cerf, Paris 1998; *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Cerf, Paris 1999; *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001; *Sauver le bonheur*, Cerf, Paris 2003; *Le corps chemin de Dieu*, Cerf, Paris 2005; *L'invention chrétienne du péché*, Cerf, Paris 2007; *Qu'est-ce que la vérité?*, Cerf, Paris 2009; *La transgression chrétienne des identités*, Cerf, Paris 2012; *Dieu au risque des religions*, Cerf, Paris 2013; *Intempestive éternité*, Cerf, Paris (publicación prevista para 2015). MALDAME, J.-M., “L’anthropologie Théologique de A. Gesché. De l’excès au mystère par le chemin de l’énigme”, en *Revue d'éthique et de Théologie Morale*, 232 (2004) 77-93.

aparece como revelación y reto, don y pregunta”²⁷⁰. Al mismo tiempo comenta el que A.Geshé llama ‘principio del exceso’, principio que en los tiempos presentes tiene un alcance diferente al que tuvo en el medievo: Dios es visto como excesivo no en razón de su omnipotencia, que no se cuestiona²⁷¹, sino de su infinita misericordia y gratuidad, que se empeña absolutamente por la salvación del ser humano. Y es ahí donde aparece también lo novedoso del punto de vista adoptado por A. Geshé. En definitiva, sólo desde una perspectiva como ésta, de la existencia como don y empeño, se recupera el sentido y es de esperar que la teología, en proximidad y solidaria, esté allí para contarle²⁷². Buscar el nombre para nombrar al Innombrable, que da el ser y reparte la tarea, referirse a Él como mejor convenga –“¿cuál es su nombre?”²⁷³– acudiendo cuando invita (*fascinans*), no huyendo cuando impone (*tremendum*), es la actitud que cabe esperar del creyente responsable y maduro. Articular los diferentes modos de nombrar a Dios mediante los instrumentos, que proporcionan las ciencias, es la tarea de la teología, que Gesché con tanto acierto practicó y narró²⁷⁴.

7 Antón Vergote (1921-2013): un hombre discreto y afable, un pensador poliédrico y roqueño

“No es, como vosotros suponéis, que éstos estén borrachos ... sino que ocurre lo que había dicho el profeta Joel”²⁷⁵.

De forma, semejante, pero con metodología científica, procura descifrar e interpretar la conducta distorsionada, exasperada y sobreactuada de sus pacientes, para ellos mismos, y para quienes conviven con ellos,

²⁷⁰ GONZÁLEZ, O., “Prólogo. El sentido y la teología”, en GESCHÉ, A., *El sentido*, 11.

²⁷¹ En clase decía con énfasis que la insistencia sobre la omnipotencia de Dios estaba en la raíz del deísmo y del ateísmo.

²⁷² GESCHÉ, *El sentido*, 20-21.

²⁷³ Ex 3,13.

²⁷⁴ WEINREICH, H., “Teología narrativa”, en *Concilium* 85 (1973) 210-221; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Acceso a Jesús. Ensayos de teología narrativa*, Sígueme, Salamanca 1980; ALETTI, *El arte de contar*, abundante bibliografía en 221-227; GOLDBERG, M., *Theology and Narrative, A critical Introduction*, Trinity press International, Philadelphia 1991; FREY, H.W., *Theology and Narrative, Selected Essays*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; BALAGUER, V., “La teología narrativa”, en *Scripta Theologica* 28 (1996) 89-712.

²⁷⁵ He 2,15.16. Los asistentes ‘interpretan’ el comportamiento y Pedro desmiente, aclara, explica. Los psicoanalistas, A. Vergote, intentan descifrar para comprender. Cuerpos-texto. Hermenéutica.

porque el psicoanálisis que practica, intenta *leer* los códigos de las vivencias que se alojan en el inconsciente, para luego contextualizarlos y hacer que el sujeto colabore en que afloren y conviva armoniosamente con ellas. De esto y mucho más nos hablaba con verdadera unción y acierto de láser A. Vergote, el que fuera mi profesor de Psicología de la Religión, Psicología del Lenguaje Religioso y en Cursos monográficos sobre Religión y Psicoanálisis en diversas Facultades de la UCL. Firmemente anclado en la teología, la filosofía y la psicología (psicoanálisis) se mostraba con ‘aisance’, con soltura, en cualquiera de los tres dominios y en todos ellos simultáneamente²⁷⁶. Pero su virtud consistía en no contentarse con practicarlos yuxtapuestos –aunque impartiera cursos en tres o más Facultades– sino en hacer posible un diálogo interdisciplinar dentro de su propia persona. Lo cual daba como resultado que se nutría de esa triple afluencia, y que beneficiaba a quienes, como yo mismo, seguían sus enseñanzas. Para disfrutar de esa ‘rareza’, de esa capacidad insólita, se le invitaba a participar en foros y revistas de muy diversa índole²⁷⁷, también de los propios estudiantes. Desde luego no acudía al son de trompetas, ni tenía el perfil de una gran gurú sino de un trabajador analista –casi como un becario de laboratorio– que le roba muchas horas al sueño, porque cree en su proyecto y porque desea fervientemente poder ofrecer un puñado de hipótesis, con que andar por casa, por las ‘casas de los espíritus’ y las desasosegadas por tantos ruidos, también piadosos. Nunca defraudaba. Siempre estaba a la altura de las expectativas, que se depositaban en él, y continuamente regalaba alguna sorpresa de sus investigaciones más recientes o que traía entre manos. Pensamiento vivo en estado casi puro.

En una de sus obras, muy significativa para el tema que nos ocupa aquí, *Interprétation du langage religieux* (1974), dice: “Los textos que componen esta obra son en conjunto una hermenéutica de la existencia y una lectura del discurso cristiano. Y la hermenéutica de lo humano se

²⁷⁶ De su copiosa bibliografía destacamos: VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1967; Id., *Religión, foi, incroyance. Étude psychologique*, Pierre Madarga, Bruxelles, 1987; ‘Amarás al Señor tu Dios’. *La identidad cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1999; *Modernidad y cristianismo*, PPC, Madrid, 2002; *Moderniteit en Christendom. Gesprek in vrijheid en respect*, 1999; Id., “Le nom du Père et l’écart de la topographie symbolique”, en CASTELLI (ed.), *L’Analyse*; Id., *La Eucaristía, símbolo y realidad*, Studium, Madrid, 1973 (su original en francés 1970); “Aportación de los datos psicoanalíticos a la exégesis. Vida, ley y escisión del yo en la epístola a los Romanos 7”, en Varios, *Exégesis y hermenéutica*, 88-122, seguido de un debate en mesa redonda, 123-138.

²⁷⁷ ZIEBERTZ, H.G. (ed), *Imagining God. Empirical Explorations from International Perspective*, LIT Verlag, Münster 2002.

continúa según los tres objetivos del pensamiento actual: ascensión hacia la dimensión mítica de todo lenguaje, el desciframiento de las articulaciones inconscientes de la existencia y la reflexión sobre la interlocución constitutiva de la subjetividad”²⁷⁸. Añade que únicamente una teología, que tome conciencia explícita de ello, será capaz de “retomar su lenguaje en su fuente y de regenerar su poder de comunicación”. Lo cual no supone que deba plegarse a las exigencias del discurso humano y que renuncie a lo que le es propio: presentar el misterio de salvación que Dios cumple en Jesucristo. Vergote no rebajaba las exigencias de sus planteamientos para hacerlos más aceptables, al contrario, se expresa con rotundidad pero con ‘libertad y respeto’, con parrhesía²⁷⁹.

Como buen psicoanalista sabía, que es en el lenguaje donde en gran medida, se juega la partida del discurso sobre Dios; y como hacía también A. Gesché, al proponer una cierta conversión de la teología hacia la antropología, A. Vergote defiende que “son las palabras sobre Dios las que hacen que Dios se convierta en Dios-para-el-hombre”²⁸⁰. En efecto, para que el ser humano sea capaz de ser un buen interlocutor de Dios, debe apercibirse previamente de lo que Vergote llama “el poder de la palabra y la dialéctica del deseo”. En definitiva, del entramado que compone su propia persona y la realidad que le circunda: “los discursos míticos, la subjetividad deseante, la estructura simbólica de la relación familiar, el espesor imaginario de la patología, la emergencia en primera persona en la interlocución”²⁸¹, entre otras cosas.

Por tanto, Vergote propone, sobre todo cuando ejerce como psicoanalista, sanar la palabra, ‘deconstruir para regenerar’ y remontarse a lo que él llama ‘la arqueología rememorativa’ para averiguar, en la historia de la fe del creyente y de la propia teología, las fisuras y tropiezos a partir de los cuales han ido apareciendo los desequilibrios y los desencuentros, hacerse cargo del enfermo mental o del tenido por tal, como le sucedió al propio Jesús²⁸². Los análisis llevan consigo, evidentemente, *diagnosis* y *prognosis*, interpretar síntomas y proponer correcciones. Hermenéutica. Lo cual conduce necesariamente a contextualizar y a historiar

²⁷⁸ VERGOTE, A., *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris 1974, 7.

²⁷⁹ VERGOTE, *Moderniteit*, 39.

²⁸⁰ VERGOTE, *Interprétation*, 8. He ahí la importancia de un lenguaje adecuado de Dios y sobre Dios –en realidad, del-hombre-sobre- Dios– en la catequesis, la liturgia, las traducciones de la Biblia como he señalado más arriba. Condiciona en gran medida la recepción, la ‘apropiación comprensiva’ - y la participación para la comunión.

²⁸¹ *Ibid.*, 9.

²⁸² Mc 3,21.

el relato de la persona o personas analizadas, para explicitar lo implícito y, como por el hilo de Ariadna, salir del laberinto. Esto, que vale para el discurso en general, halla una aplicación muy pertinente cuando se trata del discurso religioso. En ello se ocupó a fondo y con gran destreza A. Vergote, poniendo a disposición de su lectura de lo anómalo sus muchos registros y su pluridisciplinaridad. El resultado a esperar del esfuerzo, por lo que a fe concierne, era la posibilidad de acceder a un ámbito más rico de sentido²⁸³. Es un hecho fácilmente constatable que el hombre no dispone completamente de su sí mismo, de sus 'propias verdades'; que su pensar y su sentir están poblados de una serie de símbolos, que necesita desentrañar y comprender para comprenderse; que su estar en el mundo también necesita esa 'hermenéutica vital'. Sólo así sabrá quién es y qué pinta en la vida. Por tanto, y es una de las aportaciones que le son propias a Vergote, el discurso religioso debe también echar mano de la ayuda, que le brinda el psicoanálisis. Más que resultados concretos en sus pesquisas lo que ofrece es que facilitan, como él mismo admite, la toma de conciencia de que una hermenéutica guiada por el psicoanálisis "ayuda a restaurar la conveniencia entre las palabras y lo que dicen"²⁸⁴. Defiende que en el intercambio entre teología y psicoanálisis no caben ni abordajes, ni asimilaciones, ni choques frontales. Ninguno de los dos necesita el aval del otro. Cada uno de ellos, dice Vergote, tiene bien ganada su credibilidad. Cuando proyectan su mirada y aplican sus métodos al discurso religioso, constatan que éste "únicamente se impone por sí mismo para aquellos que habitan junto a él. Sin embargo la existencia concreta del creyente es el lugar de sus intercambios"²⁸⁵. No obstante es consciente de la desconfianza, infundada según él, entre Psicoanálisis y Exégesis, que no debería ser óbice para un mutuo enriquecimiento²⁸⁶. El riesgo en la confrontación es real pero también la ganancia en comprensión: "la información psicoanalítica nos obliga a apartar las hipótesis hermenéuticas que no dan razón satisfactoria del texto"²⁸⁷.

En la misma dirección se expresa la Comisión Pontificia sobre lo que cabe esperar del psicoanálisis para la exégesis. Reconoce que la psicología y la teología han mantenido un diálogo constante a través del tiempo. Afirma que tanto la psicología como el psicoanálisis se esfuerzan por colaborar en el conocimiento de la experiencia religiosa, que en el

²⁸³ VERGOTE, *Interprétation*, 17.

²⁸⁴ *Ibid.*, 18.

²⁸⁵ *Ibid.*, 19.

²⁸⁶ *Ibid.*, 88.

²⁸⁷ *Ibid.*, 121.

campo de la exégesis “abren el camino a una *comprensión pluridimensional de la Escritura*, y ayudan a decodificar el lenguaje humano de la Revelación”²⁸⁸; que han aportado “una *nueva comprensión del símbolo*” muy útil para comprender mejor el sentido de los ritos del culto, de los sacrificios, de las prohibiciones, para “explicar el lenguaje bíblico”. No obstante, es preciso mantener un diálogo crítico y “respetar las fronteras de cada disciplina”. En cualquier caso, la competencia de A. Vergote, al aunar en sí la maestría en teología dogmática, filosofía, psicología y psicoanálisis, le convierte en un interlocutor muy válido para los temas que he comentado, en un referente imprescindible de hermenéutica vital.

V. CONCLUSIÓN

“El pasado cristiano ha permanecido siempre claramente consciente de la inaccesibilidad de Dios y de su inefabilidad, así como también de la radical incapacidad del hombre para hablar de manera suficiente acerca de Dios y para representárselo”²⁸⁹. Las cosas no se han aclarado en el presente, incluso se han agravado, aunque el grado de comprensión de la realidad en su conjunto haya experimentado un salto cualitativo respecto a épocas anteriores de la historia, porque hoy somos más conscientes que entonces de que es inadecuado “incluso nuestro actual ‘*silencio* acerca de Dios”²⁹⁰. Es decir, estamos ante una guerra sin cuartel, incluso nuestro silencio podría ser interpretado como cómplice de la desidia, del abandono, de la rendición, del desacato. Hay que seguir intentándolo. Algo hemos ganado, al menos provisionalmente, con el progreso de las ciencias: contar con que el modo de existir propio del ser humano es comprender comprendiéndose. Por tanto “podremos únicamente hablar con sentido acerca de Dios, cuando ese enunciado esté vinculado con la comprensión humana de sí mismo”²⁹¹. Como ésta crece y se profundiza con el paso del tiempo, en la misma proporción debe hacerlo nuestro modo de hablar acerca de Dios. Son dos proporciones que se corresponden. Éste

²⁸⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia*, 59. La cursiva es mía.

²⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E., “La razón del callar acerca de Dios y del hablar de Dios y hablar a Dios”, en *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 77.

²⁹⁰ *Ibid.*, 79. La cursiva es mía.

²⁹¹ *Ibid.*, 80. Precisamente en esa encrucijada se sitúa la reflexión teológica de A. Gesché, así como la de A. Vergote, P. Ricoeur, J. Ladrière, M. Legido, de quienes hemos hablado más arriba.

ha sido el eje en torno al cual ha girado la presente colaboración, explorando algunas de las aportaciones que cabe esperar de la exégesis, y sobre todo de la hermenéutica. He insistido en que la realidad, la vida, puede ser tenida como ‘texto’ a descifrar; en que, cuando se trata de la Palabra de Dios, la vida de la gente buena es un lugar teológico privilegiado, para encontrarnos con ella. El desarrollo, en su conjunto, lo he presentado como una serie de variaciones sobre el tema: La COMPRESIÓN de la PALABRA por la santidad de la VIDA, de vida, debida a la BONDAD de quien la hace posible.

Por tanto: LA PALABRA SE HIZO CARNE ... Palabra, palabras, carne, texto, vida ... en la Palabra la vida ... entera ... carne ... poner en la mesa la Palabra ... en la mesa de la vida de sus manos el pan de la Palabra y el pan-su-Cuerpo y el vino-su-Sangre en la-mesa-de-la-cena ... muerte presentida... anunciada ... consumada y luego Vida ... y luego camino ... y otra vez PALABRA ... palabras ... corazón-que-ponela-mesa y palabra en ella y vino y pan y corazón y vida ... y otra vez camino... .camino-en-la-noche como en la noche-del-paso y como en esa santa noche-del-cirio-pascual...encuentro ... y ... mesa-de-la-palabra y alegría... VIVE ... y recuerdan ... los encuentros ...y cuentan...y escriben la historia santa ... camino...diez-palabras-en-la-piedra ... subió al monte.... y dijo ... siempre el recuerdo ...el bendito recuerdo ... que cauteriza las viejas llagas y alivia las nuevas e interminables llagas-de-la-vida poniendo VIDA en ellas... Tú mi JERUSALÉN ... “*si me olvido de ti, Jerusalén que se me pegue la lengua al paladar que se me paralice la mano derecha*” ... “¿puede una madre olvidarse del hijo que amanta? ... yo no te olvido” ... “*hacedlo en memoria mia*” ... vino ... pan ... carne ... sangre ... texto ... compromiso ... “*QUOD SCRIPSI SCRIPSI*” título para la cruz ... texto duradero...escribía con el dedo en el suelo ...se borraba ... texto perdido pero texto ... ALFA y OMEGA ... alfabeto completo... “¿no tienes nada que decir?” ... callaba ... Silencio-Palabra ... Silencioen-la-mesa-de-los-ruídos ... mesa-en-el-centro-del-conflicto ... de cualquier encrucijada ... palabras-abalorio... palabras-creación... palabras-amuleto.... palabras-exorcismo.... palabras-juicio ... palabras-vida...sal fuera...no peques más ... ve a presentarte ... tus pecados están perdonados ... “*effetá*”...ábrete... bocaoídos...ojos...mar rojo...”Yo soy” ... “estoy a la puerta y llamo” ... “guardareis mis palabras” antes ... después ... siempre ... “SOIS CARTA DE CRISTO”... palabras ... palabras ... siempre ... también al centro del universo ... de la historia ... profetas ... sobre todo la Palabra ... tal como salida de la boca del Padre llena de

gracia y verdad Palabra interpretada por la carne la carne por la Palabra interpretada por la vida interpretada por la Palabra ... la Palabra ... antes ... después ...decid... no digáis muchas palabras... dijo “¿tenéis algo que comer?” ...”tomad y comed” ... “TOMA y COME” ...dijo.... quien la escucha... no todo el que dice ...dijo sal fuera...dijo...”ven y sígueme”...dijo ... “el que escucha esta palabras mías y no las pone en práctica se parece a” “el que las escucha y las pone en práctica se parece a”dijo “y yo te digo”...dijo ... “si he hablado mal”....dijo... “tengo sed”...dijo...”dame de beber”... “tomad y bebed”... dijo ... “hoy estarás conmigo” ... “no todo el que dice Señor”... dirá ... “venid benditos” ... “alejaos de mí malditos” dirá ... sangre de la Palabra ...del pan... “no sólo de pan... sino de toda PALABRA que sale de la boca de Dios” ... la Palabra ... del SILENCIO ... el Hijo ... la Palabra hecha carne en las palabras ... testimonio ... carne crucificada ... resurrección de la carne... Alfa y Omega ... de toda raza, nación y lengua ... LIBRO DE LA VIDA ... carne-texto carne testificada.... MARTIRIO ... carne textificada... ESCRITURA interpretada ... HERMENÉUTICA de la bondad ... reflejo-de-DIOS-que sale-al-encuentro-del-hombre... “¡escuchadle!”....

La misa y la pasión

LUIS RESINES LLORENTE

RESUMEN: Un catecismo del siglo XVIII muestra un singular paralelismo entre los ritos de la misa y la pasión de Jesús, y proporciona a cada gesto o rito una significación alegórica, completamente arbitraria. A finales del XIX se mantuvo e incluso se amplió con la idea de reproducir cada uno de los detalles, reales o imaginarios, de la pasión. Es una forma exagerada de reforzar el aspecto de sacrificio, según la doctrina de Trento.

PALABRAS CLAVE: Misa, pasión, sacrificio, rito, liturgia.

ABSTRACT: A text of catechism from XVIIIth century shows a singular parallelism between the rites of the mass and the passion and sufferings of Jesus. It refers each rite with an allegoric signification. It remains until the end of XIXth century, when it was more increased with very many details, seeing the sacrificial aspect of the mass, according the teaching of Trent council.

KEYWORDS: Mass, passion, sacrifice, rite, liturgy.

Un raro y –por lo que sé– único ejemplar de catecismo que hace tiempo llegó a mis manos estaba esperando su momento para hacer un comentario sobre él.

Es una de esas ocasiones en que la catequesis, que ha de presentar los misterios de la fe, deriva hacia la liturgia, puesto que resulta inevitable que este aspecto ha de ser ofrecido al creyente, a fin de que sepa captar adecuadamente cuanto está relacionado con los sacramentos, principalmente.

Pero en esta ocasión, no se trata de la liturgia propiamente dicha, sino de un aspecto muy particular y concreto, como es el de la misa; e incluso ésta ceñida a un enfoque como es la de considerarla desde el punto de vista sacrificial, y, por consiguiente, vinculada de forma minuciosa a la pasión de Jesús.

Adelantado este primer esbozo, procede describir el catecismo en cuestión. Se trata de un ejemplar falto de portada, y consiguientemente de cualquier indicación que pudiera aportar algo más de precisión sobre el autor, título, fecha, lugar de publicación, imprenta o cualquier otro vestigio. Sin embargo el papel en que está impreso y el tipo de impresión permiten situarlo con bastante certeza en la segunda mitad del XVIII. El dato está corroborado porque en una de las oraciones de la segunda parte, el “ofrecimiento de la misa”, se elevan súplicas a Dios “por la salud e intención más perfecta de nuestro Católico Rey Carlos Tercero y por toda la Prole Regia...”. Esta frase permite enmarcar la obra entre los años 1759 (acceso de Carlos III) y 1788 (muerte del rey). La fecha inicial (1759) aun aparece más evidente, puesto que no se incluye en las súplicas la figura de la reina, María Amalia de Sajonia, fallecida el 27 de septiembre de 1759, con la que Carlos III tuvo siete hijos y seis hijas; pedir sólo por la descendencia real supone ya el fallecimiento de su esposa.

En formato 8º (100 x 72 mm), consta de un único cuadernillo que tendría que ser de 14 hojas (28 páginas), pero, como está indicado, le falta la hoja primera (páginas 1 y 2). Tiene adicionada una encuadernación posterior, aunque no demasiado tardía, que consiste en un cartoncillo a la medida, coloreado en azul verdoso con un dibujo geométrico, más unas guardas igualmente coloreadas en tonos rojizos oscuros. El cuadernillo y el cartón que le sirve de protección están cosidos con hilo, anudado en las páginas centrales. Además, la que constituye página 28ª, no numerada, en blanco, está pegada a un papel de refuerzo, quizá antes de que se añadiera el cartón que le sirve de encuadernación protectora. Acaso pudo ser entonces cuando se perdió la hoja primera (páginas 1-2), y con ella cualquier información. En la página 3ª aparece una rara signatura: A³, la única que figura, que no corresponde a nada, puesto que el impreso tampoco está constituido por un cuadernillo de seis hojas, de la que ésta constituyera la mitad. Y no hay ninguna otra signatura, lo que hace más extraña la presencia de ésta.

Descrito el ejemplar, anotaré que le he proporcionado el supuesto título de *Catecismo sobre la misa*, que encaja con la enseñanza que presenta. Procede, pues, pasar a examinar su contenido. El *Catecismo sobre la misa* tiene dos partes claras: una primera interrogativa, que abarca las páginas 3-16; y una segunda, consistente en explicaciones, que va desde la p. 17 a 27.

Prefiero comenzar la descripción por la parte segunda, para no interrumpir el hilo del discurso de la parte primera, motivo central de este

trabajo. Esta segunda parte consiste en una serie de oraciones y de recomendaciones centradas en la misa, la confesión y comunión:

- ofrecimiento de la misa (p. 17-18)
- consejo de oír misa como preparación para la confesión (p. 18-20)
- consejos previos a la confesión (p. 20-21)
- oración a nuestra Señora para antes de la confesión (p. 21-22)
- consejos para el acto de la confesión (p. 22-23)
- oración para después de la confesión (p. 23-25)
- oración para antes de comulgar (p. 25-26)
- oración para después de la sagrada comunión (p. 26-27). Al final, “Laus Deo”.

Es posible apreciar cómo se sirve de la misa, ya que ésta es entendida como una preparación para la confesión y posterior comunión: esto último es lo verdaderamente importante, y la misa tiene la virtud de crear el clima posible para que confesión y comunión se lleven a cabo de la mejor forma posible.

De ahí que el lector de este *Catecismo sobre la misa*, una vez instruido con la primera parte sobre lo que significan al detalle cada una de sus partes en particular, podía estar en la misa con las consideraciones que se le ofrecían, para, de esta forma piadosa, acercarse a la confesión y comunión; esta última, por descontado, no tenía lugar en el transcurso de la propia celebración, sino en otro momento distinto.

He titulado el segundo apartado como “consejos previos a la confesión”, por diferenciarlo del cuarto, titulado como “consejos para el acto de la confesión”. La realidad es que se trata de una duplicación, porque tanto en uno como en otro caso recomienda el texto que se ponga a los pies del confesor, con humildad, exprese sus pecados y reciba la absolución. Ahora bien, el autor del *Catecismo sobre la misa* no tuvo inconveniente en proponer dos veces las cosas, como redundancia, ya que ello no iría en perjuicio del penitente.

Es preciso volver, por tanto, a la primera parte, la constituida por el interrogatorio, o *catecismo* y que en cierto modo es tenido en consideración en los consejos y oraciones de la parte segunda.

La parte primera carece de epígrafe propio, y se abre directamente con las preguntas y sus correspondientes respuestas. Tampoco hay división interna alguna que permita agruparlas en diversos apartados, aunque, como se verá, sí se pueden perfilar dos bloques bien definidos, uno

que se refiere a los elementos indispensables para la celebración, junto con su interpretación simbólica; y otro, que sigue el decurso de la misa, asignando significados, y motivos de reflexión igualmente simbólicos.

Antes de entrar en materia, es preciso hacer una advertencia, absolutamente indispensable, pero que no consta en el texto. Aparecen 69 preguntas, pero de ellas, las tres primeras, y las cuatro últimas están literalmente copiadas del conocido como catecismo de Ripalda, aunque hoy resulte plenamente seguro y sabido que quien realmente lo escribió fue Gaspar Astete, si bien figure a nombre de su compañero jesuita.

Lo que en realidad sucede en este *Catecismo sobre la misa* es algo muy similar a lo que encontramos en el libro de Job: a una historia precedente, un cuentecillo con final moralizante, se le interrumpe para insertar una serie de reflexiones; y se hace con habilidad, para que, quien no conozca el mecanismo utilizado, no descubra la interpolación y lo lea como texto seguido, sin interrupciones. En el caso presente, se produce igualmente una interpolación hábil entre las preguntas que procedían de Astete (segundo catecismo), de manera que quien no lo descubra, lea el texto como si se tratara de algo unitario:

3 primeras preguntas de Astete (Ripalda)	62 preguntas intercaladas, sobre la consideración de la pasión	4 últimas preguntas de Astete (Ripalda)
--	--	---

El hecho de no ser un texto muy largo, y, por otra parte, resultar muy escasamente conocido, permite su reproducción íntegra:

- (1) P. ¿Qué cosa es Misa?
R. Un Sacrificio que se hace de Cristo y una representación de su vida y muerte.
- (2) P. ¿A quién se hace este Divino Sacrificio?
R. Al Eterno Padre.
- (3) P. ¿Para qué?
R. Para tres fines: para darle gracias, satisfacerle y pedirle beneficios.
- (4) P. ¿Cuántas cosas son precisas para celebrar este Divino sacrificio?

R. Diez y ocho, en sí muy distintas.

- (5) P. ¿Cuáles son?
R. El Sacerdote, el Ministro, el Amigo, la Alba, y el Cíngulo, la Estola, el Manípulo, la Casulla, el Cáliz Consagrado, el Purificador, la Patena, la Hostia, la Hijueta, el Paño que cubre el Cáliz, un Misal, Vinageras, con Agua y Vino, dos luces, una Cruz y un Altar.
- (6) P. ¿Qué significa el Sacerdote?
R. Representa a Cristo.
- (7) P. ¿Y el Ministro?
R. A los Ángeles que le asistían.
- (8) P. ¿Qué significa el Amigo?
R. El Velo con que vendaron a Cristo los Ojos y su Santísimo Rostro.
- (9) P. ¿Qué significa la Alba?
R. Aquella vestidura blanca que por escarnio pusieron a Cristo en casa de Herodes.
- (10) P. ¿Qué significa el Cíngulo?
R. La soga con que en el Huerto fue atado
- (11) P. ¿Y el Manípulo?
R. Significa los Cordeles con que fue amarrado a la Columna.
- (12) P. ¿Qué significa la Estola?
R. Aquella soga con que fue llevado Cristo a crucificar, tirándole de ella, puesta al cuello.
- (13) P. La Casulla, ¿qué significa?
R. A la púrpura vieja y rota que por escarnio vistieron a Cristo en casa de Pilato.
- (14) P. ¿La Corona de Espinas que pusieron a Cristo, en qué se nos da a entender?
R. En la que lleva figurada el Sacerdote en su propia cabeza.
- (15) P. ¿Una Cruz que vemos en la Casulla, qué representa?
R. Aquella que llevó en sus santísimos hombros Cristo nuestro bien, en la que dio la vida por nosotros.
- (16) P. ¿Qué significa el Cáliz?
R. Aquel en que consagró el Señor la noche de la Cena
- (17) P. ¿Y la patena, qué significa?
R. Aquella losa que pusieron los Judíos en el Sepulcro de Cristo.
- (18) P. ¿Qué significa la Hostia por consagrar?
R. Aquel Pan que Cristo consagró en la última Cena.

- (19) P. El Paño o Velo que cubre el Cáliz y los corporales, ¿qué significan?
R. Aquellos Lienzos en que fue envuelto el Cuerpo difunto de Cristo.
- (20) P. ¿Qué significa el Altar con la Cruz?
R. El Monte Calvario.
- (21) P. ¿Las Velas encendidas, qué significan?
R. La humildad, devoción, reverencia y fervor con que debemos estar a la contemplación del Divino Sacrificio de la Misa.
- (22) P. ¿Podremos, según el orden de la Misa, considerar en la Pasión de Cristo?
R. Sí, y con mucho fruto de nuestras almas, y del prójimo.
- (23) P. ¿Qué beneficio lograrán nuestras Almas por medio de esta consideración?
R. Un deseo firmísimo de amar a Dios, y un aborrecimiento total de la culpa.
- (24) P. ¿Qué provecho para el prójimo?
R. Amarlo en Dios, socorrerlo en todas sus necesidades.
- (25) P. Pues siendo así, decidme, ¿qué debemos considerar mientras el Sacerdote sale al Altar?
R. La última Cena, en que fue instituido tan alto y Divino sacrificio.
- (26) P. ¿Cuando va el Sacerdote al Altar, qué se considera?
R. La presteza y diligencia con que Cristo fue a Orar al Huerto con los Apóstoles.
- (27) P. ¿Y al principio de la Misa?
R. La Oración que tres veces hizo Cristo en el Huerto.
- (28) P. ¿Qué hemos de considerar en la confesión?
R. Las agonías y sudor de sangre que padeció Cristo.
- (29) P. ¿Al besar el sacerdote el altar, qué se ha de considerar?
R. Aquel falso beso que por señal dio Judas a Cristo para que los Judíos le prendiesen.
- (30) P. ¿Al ir el Sacerdote al lado de la Epístola?
R. Considerar la prisión de Cristo y tropa con que llevaron a Cristo.
- (31) P. ¿Y al Introito de la Misa?
R. El Examen que hizo Anás del mismo Cristo.
- (32) P. ¿Qué se ha de considerar a los Kyries?
R. Las tres negaciones de San Pedro.

- (33) P. ¿A la Gloria, qué se ha de considerar?
R. La alegría que los Judíos tenían de las penas y tormentos que padecía Cristo nuestro bien.
- (34) P. ¿Y al Dominus vobiscum?
R. Cuando Cristo volvió su Divino Rostro para mirar a San Pedro.
- (35) P. En las primeras oraciones, ¿qué hemos de considerar?
R. Las acusaciones, afrentas, desprecios, bofetadas y salivas que recibió Cristo en casa de Caifás.
- (36) P. ¿Y cuando se lee la Epístola?
R. Considerar cuando Cristo fue llevado a casa de Pilato.
- (37) P. ¿Y al ir el Sacerdote al medio del Altar?
R. Cuando Cristo fue llevado desde casa de Pilato a la de Herodes.
- (38) P. ¿Qué hemos de considerar en leyendo el primer Evangelio?
R. La Doctrina que nos enseñó Cristo, y el examen que de sus obras segunda vez hizo Pilato.
- (39) P. ¿Y cuando se descubre el Cáliz?
R. Considerar cómo Cristo fue despojado de sus Sagradas vestiduras para ser amarrado a la Columna y rigurosamente azotado.
- (40) P. ¿Y al ofertorio de la Hostia?
R. Aquellos rigurosos azotes que impiamente descargaron sobre el venerabilísimo Cuerpo de Cristo.
- (41) P. Al cubrir el sacerdote el cáliz, ¿qué se ha de considerar?
R. Cuando pusieron la agudísima y cruel Corona de Espinas en la Santísima Cabeza de Cristo.
- (42) P. ¿Y al lavarse el Sacerdote, qué se considera?
R. El lavatorio de Pilato.
- (43) P. ¿El Orate fratres?
R. Considerar cuando Cristo fue puesto en la Ventana de la casa de Pilato a la vista de todo el pueblo y les dijo: Ecce Homo.
- (44) P. ¿Qué se considera al Prefacio?
R. Cómo el Pueblo, no contento con lo que Cristo había padecido, voceó pidiendo que lo crucificasen.
- (45) P. ¿Y al Canon o Santus?
R. Considerar la humildad con que Cristo cargó sobre sus benditísimos hombros la pesada cruz de nuestras culpas.
- (46) P. ¿Y al tocar la Campanilla tres veces?

- R. Considerar el ruido de roncadas Trompetas y Tambores, y los Pregones que decían llevando a Cristo a crucificar.
- (47) P. ¿Qué se ha de considerar a la elevación de la Hostia?
R. Cómo Cristo, después de crucificado, fue levantado en el alto a la vista de todo el Pueblo.
- (48) P. ¿Y qué significa el tomar el sacerdote la Hostia con dos dedos?
R. El haber sido crucificado Cristo en medio de dos ladrones.
- (49) P. ¿Y al elevar el cáliz?
R. Considerar en la preciosísima sangre que derramó Cristo en la Cruz.
- (50) P. ¿Qué hemos de considerar al Memento por los difuntos?
R. Cómo Cristo rogó al Eterno Padre por el Género humano.
- (51) P. ¿Y al hacer el Sacerdote aquellas cinco Cruces sobre el Cáliz y la Hostia?
R. Se ha de considerar en las cinco llagas de Cristo.
- (52) P. ¿Y cuando el Sacerdote se da un golpe en el pecho?
R. El perdonar Cristo a aquellos que le crucificaron.
- (53) P. ¿Y al Alzar la Hostia con el Cáliz?
R. Considerar la hiel y el vinagre que dieron a Cristo.
- (54) P. ¿Y al decir el Sacerdote el pater noster?
R. Se considera aquellas siete palabras que habló Cristo en la cruz.
- (55) P. ¿Qué se considera al partir el Sacerdote la Hostia?
R. Aquella voz que dio el Señor cuando murió.
- (56) P. ¿Al poner el Sacerdote una parte de la Hostia en el Cáliz, qué se ha de considerar?
R. El descendimiento de Cristo al Seno o Lugar de los Santos padres.
- (57) P. ¿Y al decir el Sacerdote tres veces Agnus Dei?
R. Considerar la conversión de muchos que crucificaron a Cristo.
- (58) P. ¿Qué se considera cuando el Sacerdote comulga?
R. El entierro que los Santos Varones hicieron al cuerpo difunto de Cristo.
- (59) P. ¿Y cuando el Sacerdote cubre el Cáliz?
R. La losa que los Judíos pusieron en el Sepulcro de Cristo.
- (60) P. ¿Y al ir el sacerdote al lado de la Epístola?
R. La resurrección de Jesucristo.

- (61) P. ¿Y al Dominus vobiscum?
R. La aparición de Cristo a sus Apóstoles.
- (62) P. A las últimas oraciones, ¿qué se ha de considerar?
R. Aquel tiempo que estuvo Cristo en esta vida después de resucitado con los Apóstoles.
- (63) P. ¿Al último Dominus vobiscum?
R. La Ascensión del Señor.
- (64) P. ¿Qué se considera cuando el Sacerdote echa la Bendición?
R. La venida del Espíritu Santo sobre el Apostólico colegio.
- (65) P. ¿Y al último Evangelio?
R. La predicación que de Cristo y su admirable doctrina hicieron por todo el mundo los Apóstoles.
- (66) P. ¿A quién aprovechan las Misas?
R. A los vivos y difuntos del purgatorio.
- (67) P. Y de éstos, ¿a cuáles más principalmente?
R. Aquellos por quienes se dicen, las oyen y ofrecen.
- (68) P. ¿Quién cumple con el precepto de oír Misa entera?
R. Quien asiste a toda ella sin distraerse de su voluntad.
- (69) P. ¿Quién esta desobligado de oírla?
R. Quien con verdadera necesidad está impedido.

Resulta inevitable tener que hacer un comentario a lo que sugiere y enseña el cuestionario reproducido, ya que el acceso a los textos es incompleto si no se procede a su valoración.

El cuestionario de este *Catecismo sobre la misa* consta de 69 preguntas en total. De ellas, hay que dejar de lado las que proceden del catecismo de Astete, antes conocido como Ripalda (las tres primeras y las cuatro últimas). Las 62 preguntas restantes se pueden agrupar casi espontáneamente en dos secciones: una que abarca las preguntas 4ª a 21ª, que se centra en las personas, y a renglón seguido en los instrumentos que hacen falta para la celebración; y otra segunda sección (preguntas 22ª a 65ª) que lleva a cabo una trasposición al hilo del desarrollo de la misa.

I. SECCIÓN 1ª - PERSONAS E INSTRUMENTOS

Las preguntas 4ª y 5ª, conectadas, hablan de las diez y ocho cosas necesarias para la celebración. Entre las “cosas” están las personas del sacerdote y del ayudante o ministro. La enumeración de los diez y ocho

requisitos indispensables no deja cabo suelto. Y aunque no menciona los corporales, aparecen éstos en la pregunta 19ª, de manera que no se puede hablar de omisión. No aparecen otros instrumentos como, por ejemplo, las sacras, que no resultaban absolutamente indispensables, aunque sí recomendadas.

Podría decirse que esta sección primera goza de una autonomía plena, así como de sentido propio. De tal manera que, de concluir la exposición con la pregunta 21ª, no se echarían de menos el resto de las preguntas de la sección segunda, pues la primera tiene sentido por sí misma.

Se da una asignación de significados a los instrumentos que resulta totalmente arbitraria, a fin de guardar un cierto paralelismo con el desarrollo de la pasión, en sus grandes líneas. Sin embargo, no hay más remedio que reconocer que algunos de esos significados son forzados, como el de la pregunta 7ª, que identifica al ayudante con los ángeles que asisten a Cristo. Éste es identificado con el celebrante (pregunta 6ª), pero no hay en ello una especial consideración teológica, sino algo mucho más simple: la referencia a Cristo de todo cuanto el sacerdote realiza en la misa, para poder de este modo establecer un paralelo con la pasión. Por descontado, el resto de los participantes de la misa, casi se difuminan en contraste con la figura de Cristo, y la de aquellos que, según el relato evangélico, tomaron parte activa en el decurso de la pasión. Sólo aparecen los asistentes a la misa –aún está lejano el criterio del Vaticano II de “participantes”– aludidos en sus actitudes en la pregunta 21ª por las velas encendidas (?), a los que el autor del *Catecismo* invita a asistir con fervor y devoción, dada la importancia de lo que se celebra.

Si la anterior asignación de significado está forzada, lo mismo cabe decir de la pregunta 14ª, en que se identifica la corona de espinas, con la coronilla o tonsura clerical, habitual, que identificaba al sacerdote, pero no sólo a la hora de la celebración, sino en todo momento.

Hay algunos otros comentarios que hacer. Por ejemplo, el hecho de que la estola se colocara al cuello lleva al autor a suponer una soga al cuello de Cristo para conducirlo a la muerte, de la que nada dice el evangelio, pero que da por supuesta como un hecho indiscutible (aunque en la realidad viva de los hechos fuera muy probable). También introduce otra calificación al proponer como significado de la casulla la púrpura “vieja y rota” puesta por escarnio por los soldados romanos. El evangelio nada dice de esta doble condición que aparece aquí como indiscutible y puramente imaginaria. La pregunta 15ª se refiere al adorno habitual de

las casullas más sencillas, que era una cruz (no siempre en las casullas de lujo, mucho más llamativas): es la oportunidad aprovechada por el autor del *Catecismo* para aludir a la cruz que Cristo llevó.

Al cáliz le asigna el sentido de sepulcro, y a la patena, puesta sobre él, el de la losa que lo cerraba por la parte superior (Nada se dice de la cavidad excavada, en la que las mujeres penetraron en la mañana de resurrección: Lc. 24, 3; o Pedro y Juan: Jn. 20, 8). Resulta sorprendente que en la pregunta 18ª se haga referencia al pan, y no se diga nada del vino, a pesar de que lo ha señalado como elemento indispensable en la enumeración primera. Algo semejante ocurre con la hijuela, incluida en la lista de lo necesario, pero de la que no se vuelve a hablar.

El paralelo con la pasión, como he indicado, podría darse por completo, dentro de lo forzado de las asignaciones, para evocar algunos pasajes de la pasión, aunque no estuvieran todos. Esta práctica resulta habitual, por ejemplo, en el vía crucis, que resalta algunos momentos, a los que se añaden otros no incluidos en los relatos evangélicos. Por eso manifesté que el cuestionario se podría dar por concluido con la pregunta 21ª. Pero el deseo de una exposición más completa, minuciosa, al hilo de los acontecimientos, da paso a las preguntas de la sección segunda.

II. SECCIÓN 2ª - ACONTECIMIENTOS DE LA PASIÓN

Las preguntas de esta sección (desde la 22ª hasta la 65ª) van marcando los diversos pasajes que nos transmiten los evangelios con el mismo orden que allí aparecen. El discurrir de la misa es un perfecto paralelo del discurrir de la pasión, aunque para ello haya que forzar los significados en ciertos momentos, o ante ciertas ceremonias litúrgicas. Pero esto no preocupa al autor del *Catecismo sobre la misa*, cuya intención de establecer y mantener este paralelismo es evidente.

A la pregunta 22ª, que da inicio a la sección segunda, siguen otras dos que se centran en el provecho que se sigue para uno mismo y para el prójimo al hacer semejante consideración o reflexión sobre la misa; en ambos casos aparece en primer lugar el deseo de amar a Dios, pero la diferencia es que para la persona que hace esta reflexión le sirve, además, de aborrecimiento de sus culpas, mientras que respecto del prójimo resalta el servicio y atención en sus necesidades.

La pregunta 25ª comienza la exposición simbólica de cada uno de los pasos de la misa. Y puede haber un cierto equívoco, porque en esta pre-

gunta 25^a se interesa por el significado del sacerdote que “sale”, en tanto que en la siguiente se interesa por cuando “va”. Es claro que la pregunta 25^a se refiere al trayecto desde la sacristía, mientras que la 26^a pone la atención en cuando “llega” al altar, finalizado ese recorrido. A la pregunta 25^a le asigna el simbolismo de la última cena, y a la pregunta 26^a, el de oración en el huerto de los olivos. Resulta forzado entender que las oraciones al pie del altar se identifiquen con la oración en el huerto; por el contrario, el respetuoso beso al altar es incuestionablemente identificado con el beso de Judas para completar la entrega (pregunta 29^a); la ocasión es aprovechada, aunque el significado real del rito nada tenga que ver con el propuesto: la veneración que en ese momento hacía el sacerdote aludía a las reliquias depositadas en el ara del altar.

La pregunta 30^a, y la siguiente casi forman una unidad, pues el sacerdote se dirigía al lado derecho del altar para leer el introito. Desdoblada en dos interrogaciones, una alude a la prisión de Cristo, y la otra al interrogatorio de Anás. Es claro que no hay punto de contacto, pero el desarrollo de la narración así lo requería. A la recitación de los kyries se asocia la triple negación de Pedro, por el hecho de que los kyries entrañan una triple recitación (pregunta 32^a). La proclamación gozosa del gloria resulta enteramente trastocada, para ver en ella el gozo de los enemigos de Cristo ante su detención y posible desenlace (pregunta 33^a). Sigue el “Dominus vobiscum” (pregunta 34^a) que aparece tres veces en el decurso de las explicaciones (esta pregunta, más las preguntas 61^a y 63^a): en cada uno de los tres casos se le asigna a la expresión un sentido diverso, acomodado al desarrollo de los hechos, y no a cuanto pudiera encontrarse en el saludo ritual. En esta ocasión se evoca que Cristo volvió su rostro a Pedro tras las negaciones, que habían aparecido en la pregunta 32^a.

Dada la fácil y gratuita imaginación para conectar ritos y hechos, extrañan las preguntas 36^a y 37^a: a la pregunta 36^a, que corresponde a la lectura de la epístola, al lado derecho del altar, corresponde, según la respuesta, el desplazamiento a casa de Pilato; y la pregunta 37^a, cuando el sacerdote se movía al centro del altar, antes de pasar al lado izquierdo para la lectura del evangelio, es considerada como otro desplazamiento, desde la residencia de Pilato a la de Herodes. Si se trataba de buscar significado a los desplazamientos del sacerdote, hubiera sido más claro servirse de los dos desplazamientos, desde el lado de la epístola al centro del altar, y desde este punto al lado del evangelio. De esta forma se habría resaltado mejor el sentido de los dos trayectos. Pero ver o imaginar un itinerario mientras se lee la epístola... resulta demasiado imaginativo.

El autor del *Catecismo sobre la misa* no dio con un significado claro que pudiera vincular al credo, y, en consecuencia, pasó directamente al ofertorio. Retirar el paño del cáliz es ocasión para proponer el despojo de las vestiduras de Cristo para ser azotado (pregunta 39^a); nada dice de retirar la bolsa de los corporales, hecho que, por la misma lógica, podría tener el mismo sentido. El ofertorio propiamente dicho se vincula forzosamente con la flagelación, para mantener el orden de los hechos (pregunta 40^a), y, como a continuación correspondía la imposición de la corona de espinas, ésta la imagina en el hecho de cubrir el cáliz con la palia (pregunta 41^a). En este caso hay una patente contradicción con la pregunta 14^a, que mostraba –en la sección primera– que la corona de espinas podía ser vista en la piadosa contemplación de los fieles en la coronilla del sacerdote; allí había un cierto paralelismo; pero en la propuesta de tapar el contenido del cáliz con la palia, hay que echar mucha imaginación para suponer entrevista la corona de espinas. Pero los hechos mandan, y es preciso plegarse a ellos, aunque se sacrifique la lógica, o lo que el propio texto había dicho antes. En cambio, resultaba clamoroso y fácil ver similitudes entre el lavatorio del sacerdote, y el gesto de exoneración de Pilato (pregunta 42^a).

Casi como un calco de lo que sucedía con el gloria, vuelve a ser presentado el prefacio, puesto que lo que en principio es un canto de exaltación de las maravillas obradas por Dios, es significado por el autor del *Catecismo sobre la misa* como el clamor que reclamaba la crucifixión de Jesús (pregunta 44^a). Resulta desconcertante la formulación de la pregunta 45^a sobre lo que se ha de considerar al “canon o santus”. Aparecen como términos equivalentes, aunque no lo son ni podrían confundirse, incluso para los fieles que siempre tuvieron que asistir a la misa celebrada en latín. Pero la respuesta a tal pregunta valdría siempre para cualquier parte de la misa, precisamente por lo genérico de su formulación al hablar de la aceptación voluntaria de la pasión por parte de Jesús. De ahí que resulta previsible que no ofreciera problemas a ningún lector una pregunta tan desmañada.

Aparece de nuevo lo forzado de esta explicación en la pregunta 46^a, que se refiere al sonido de la campanilla. Ésta había sido introducida para llamar la atención sobre todo en la consagración y elevación para los muchos que no sabían latín. Pero aquí, a la conclusión del Sanctus, aprovechando la circunstancia de que se trata de un instrumento sonoro, da pie al autor de esta reflexión para hablar de las trompetas y bocinas que abrían paso a la comitiva de condenados a muerte. Ciertamente se usó

muchas veces, pero nada sabemos en el caso de Jesús. Posiblemente el autor fue inducido a ello por el hecho de que en las procesiones era frecuente que un trompetero abriera paso al cortejo devoto. Cuando se refiere a la elevación de la hostia se conduce al lector a la consideración de la erección de la cruz (pregunta 47^a). La siguiente pregunta alude al hecho de tomar el sacerdote la hostia consagrada con dos dedos, y la cifra le lleva a señalar a sus lectores que precisamente entre dos ladrones fue crucificado Jesús. Como se puede apreciar, el argumento no tiene demasiada consistencia. Y, a continuación, la elevación del cáliz apunta a considerar la sangre derramada por Cristo (pregunta 49^a).

Se alude expresamente al memento de difuntos (pregunta 50^a), a fin de que los fieles estimen la intercesión de Cristo por la humanidad; pero no deja de resultar llamativo que no se haya dicho nada anteriormente a propósito del memento de vivos. Una intercesión no está reñida precisamente con la otra. De nuevo se establece una vinculación numérica en la pregunta 51^a, al hacer el sacerdote cinco cruces, que son interpretadas como alusión a las cinco llagas tradicionales de Cristo. Resulta claro que se haga referencia al gesto, y no tanto a las palabras pronunciadas¹, porque éstas resultaban menos inteligibles que lo que se efectuaba, que alguna vez podía ser visto de cerca y recordado.

Había que incluir en la reflexión de los lectores la alusión a la hiel y el vinagre, que conservan las páginas del evangelio; y ninguna oportunidad mejor que la segunda elevación conjunta, con la que concluye el canon: la hostia y el cáliz evocan la hiel y el vinagre, aunque no se vea fácilmente la conexión. La recitación del padrenuestro sugiere una vez más una ocasión de paralelismo numérico: todos los fieles sabían que está compuesto de siete peticiones: éstas llevan a pensar en las siete palabras pronunciadas desde la cruz (pregunta 54^a).

Absolutamente carente de sentido, ni siquiera figurado, es la respuesta que se propone en la pregunta 55^a, puesto que al hecho de la fracción de la hostia le asigna el sentido de “aquella voz que dio el Señor cuando murió”. Ni con mucha imaginación se llega a percibir vinculación

¹ Se refiere a la parte del canon que comenzaba “Unde et memores...”, en la que el sacerdote trazaba primero tres cruces sobre las especies consagradas, y luego otras dos, entre éstas y él mismo: “... hostiam + puram, hostiam + sanctam, hostiam + immaculatam, Panem + sanctum vitae aeternae, et Calicem + salutis perpetuae”. No se refiere a las otras cinco cruces que se trazaban al “per Ipsum...”, pues antes de esta oración el *Catecismo sobre la misa* introduce otra pregunta sobre el golpe de pecho que se da el sacerdote, que corresponde al “Nobis quoque peccatoribus...”.

entre ambas cosas. Y de hecho, la respuesta fue alterada, como aparecerá más adelante.

El gesto de depositar una partícula de la hostia en el cáliz es sugerido para que sea entendido como el descenso de Cristo al limbo. El “agnus Dei” es contemplado como la conversión de muchos que intervinieron en la crucifixión; es más seguro que haga alusión a Lc 23, 48, que a los pasajes paralelos de Mt 27, 54; y Mc 15, 39, centrados más directamente en las palabras del centurión que estaba al mando del piquete de ejecución.

La comunión del sacerdote (ni siquiera se menciona la de los fieles, como algo poco habitual, o algo carente de sentido) se identifica con la sepultura de Cristo; y volver a cubrir el cáliz es visto en el *Catecismo sobre la misa* como la losa que cerró el sepulcro de Cristo. Nada se dice en esta pregunta 59ª que se refiera a la pregunta 17ª; pero no hay más remedio que recordar que en aquélla, se había dado a la patena el mismo significado de la losa que sellaba el sepulcro. Parece que no pasa nada por decir dos veces lo mismo, ni que sean dos objetos diversos (patena y paño) los que adquieren la misma significación.

Se asigna el significado de la resurrección de Cristo al hecho de que acuda al sacerdote desde el centro del altar al lado de la epístola para recitar la poscomunión (pregunta 60ª). Ésta es precedida del “Dominus vobiscum”, entendido como el saludo de Cristo resucitado a sus apóstoles, que tiene, naturalmente, una cierta lógica evangélica. Sin embargo, como a continuación de la poscomunión vuelve a decir el sacerdote “Dominus vobiscum”, esta segunda ocasión es contemplada como la ascensión (preguntas 61ª y 63ª). Resulta forzado en extremo asignar dos sentidos bien diversos al mismo hecho, con una diferencia insignificante de tiempo entre una y otra ocasión; pero si esto lleva consigo una violencia en el significado, ésta aumenta cuando se recuerda que en la pregunta 34ª, el “Dominus vobiscum” significaba el que Cristo volviera su rostro a Pedro tras sus negaciones. Evidentemente, se trataba de presentar la pasión, aunque para ello la lógica más elemental quedara sacrificada por el empleo de sentidos aleatorios.

Finalmente, la bendición evocaba la venida del Espíritu Santo (pregunta 64ª); y la lectura del prólogo del evangelio de Juan era contemplada como la predicación llevada a cabo por los apóstoles (pregunta 65ª). Sin solución de continuidad, y como si nada se hubiera alterado, las cuatro preguntas siguientes (66ª a 69ª) volvían a ser las cuatro que, procedentes del segundo catecismo de Astete (denominado como Ripalda), cerra-

ban el tema de la misa, es decir todo lo que debía conocerse sobre el primer mandamiento de la Iglesia. Tres preguntas iniciales, una larga interpolación y cuatro preguntas finales, que, como está anotado, articulaban el desarrollo del *Catecismo sobre la misa*.

Todo este cuestionario, simbólico, no exento de imaginación y en ocasiones puramente fantástico, nos sitúa ante el hecho de tratar de buscar un hilo conductor que diera sentido a la celebración de la misa. Ésta había perdido enteramente su capacidad de elocuencia por el hecho de que nada decía a los asistentes. Además de celebrarse en una lengua críptica, la complicación y acumulación de ceremonias habían llevado desde mucho tiempo atrás al desconocimiento más absoluto de lo que se realizaba en el altar. Había llegado a entenderse como un asunto entre el sacerdote y Dios, y en algunas explicaciones más cercanas a nuestros días que el *Catecismo* comentado, se desconocía enteramente la presencia de los fieles. Éstos acudían por la premura de la obligación, frecuentemente recordada, y, en el mejor de los casos, poseían un conocimiento global de sus grandes momentos (epístola, evangelio, consagración,...) pero no mucho más.

El tiempo de su permanencia en el templo era llenado con rezos y devociones que cada uno era libre de llevar a cabo, tuvieran o no relación con lo que se celebraba. En un momento determinado, en la segunda mitad del XVIII, alguien desconocido desarrolla una explicación “completa”, al hilo de las diversas partes y ceremonias. Este anónimo y voluntario instructor tomó como hilo conductor el de la pasión de Cristo. De fondo, estaba la primera pregunta del *Catecismo* que nos ocupa:

“P. ¿Qué es la Misa?

R. Un Sacrificio que se hace de Cristo y una representación de su vida y muerte”.

Con arreglo a este criterio, se buscan y retuercen significados, para ir proponiendo, paso a paso, la pasión de Cristo, pues lo que prima es su sacrificio. Más de fondo aún, como cimiento de toda la construcción, —si bien no se menciona— está la concepción tridentina con su visión sacrificial. Precisamente la que era negada por los no católicos, que veían en la misa una evocación de la cena, cuando no una execrable idolatría llevada a cabo por parte católica². Por tanto, la sintonía plena con el concilio de

² El *Catecismo de Heidelberg* señala en la pregunta 20ª: “Qué diferencia hay entre la Cena del Señor y la Misa del Papismo? - La Cena del Señor nos testifica que nosotros

Trento y su concepción de sacrificio, llevó a este autor ignoto a proponer la veta de la pasión como forma de seguir alegórica y simbólicamente las ceremonias³. Con la expresión “misterios” se englobaron tanto el sentido de la celebración y sus partes, como cada uno de los ritos, ceremonias, detalles y objetos empleados: todo tenía un significado y todo debía ser interpretado. Y puesto que la narración de la pasión lleva una secuencia temporal a medida que se desarrollaron los acontecimientos, había que establecer un paralelismo lo más ajustado posible entre los hechos que tuvieron lugar en Jerusalén, y cuanto se llevaba a cabo en la misa. Asignar o evocar posibles sentidos era tarea que permitía todas las licencias, con tal de mantener la correspondencia con el hilo conductor de la pasión. Y así se llevó a cabo.

El lector de este *Catecismo sobre la misa* podía así seguir el desarrollo de la misa ocupando su mente en las significaciones sugeridas, sin importar demasiado el sentido litúrgico, y menos aún, la procedencia de cada una de las ceremonias. Fue, sin dudarlo, una ayuda para la piedad de algunos creyentes, que se reafirmaron en la idea de la misa entendida como sacrificio; pero que, a la vez, llenaban el vacío de la incompreensión total con una explicación, que podía alimentar su devoción y su fe. En la época en que esto surgió –sin saber la fecha precisa de su origen y si hubo otras manifestaciones anteriores– al autor del *Catecismo* comentado no se le pasó por la imaginación que hubiera podido ser útil hacer una breve edición de una de las cuatro narraciones evangélicas de la pasión para que pudiera ser leída, dosificada o distribuida de tal manera que pudiera mostrar la pasión de Jesús a lo largo de la misa. La lectura directa de los libros bíblicos tenía sobre sí la prohibición y las cautelas formuladas también en Trento. En cambio, esta otra vía simbólica, alegórica, devocional, espiritual, tenía posibilidad de ser desarrollada.

Por otra parte, entre una lectura continua del texto de la pasión; o incluso entre una lectura distribuida u organizada del mismo, y una serie

tenemos remisión perfecta de todos nuestros pecados, por la virtud del único sacrificio de Cristo, que él mismo ofreció una vez en la cruz; y también que por el Espíritu Santo somos insertos en Cristo, el cual ahora, según su naturaleza humana, tan solamente está en los cielos a la diestra del Padre, donde quiere ser adorado por nosotros. Mas la Misa dice que los vivos ni los muertos no tienen remisión de pecados por la pasión sola de Cristo, si no es que aun ahora los sacerdotes ofrezcan por ellos al mismo Cristo; enseña también que Cristo está corporalmente presente en las especies del pan y del vino, y por tanto que en ellas ha de ser adorado. Así que el fundamento propio de la Misa no es otra cosa que una negación absoluta del único sacrificio y pasión de Jesucristo, y una abominable idolatría”.

³ Conc. Tridentino, Sesión XXII, 17 sep. 1562): *Doctrina de ss. Missae sacrificio* (DS 1738ss); en particular, el cap. 8 de lo acordado en esta sesión señala que se expliquen a los fieles los misterios de su celebración.

de preguntas breves, concisas, que no dejaban más que una interpretación como si fuera indiscutible, esta segunda forma tenía muchas posibilidades de salir triunfadora. De hecho es la que fue impresa y difundida. Y, aunque hoy no se puedan compartir la mayor parte de sus criterios, o muchos hayan de ser sometidos a revisión, es la que pasó a manos de los fieles. Que no se sepa nada de su autor, ni su fecha precisa, ni el lugar de publicación, resultan carencias que valdría la pena ver despejadas.

En cambio, con sorpresa, hay una pista de importancia que conviene seguir, cual es la de su difusión. No porque se conozca el número de ejemplares de la tirada; se ha salvado un ejemplar del *Catecismo sobre la misa*, que tengo por único, y no he tenido jamás noticia de otro. Pero todo no termina ahí.

III. SECCIÓN 3ª PERVIVENCIA DEL TEXTO

Desconozco absolutamente por qué extraños vericuetos la parte primera de este *Catecismo sobre la misa* ha sobrevivido al tiempo. Resulta difícil de explicar, porque hay un tremendo salto desde el testimonio primero conocido, de la segunda mitad del XVIII, hasta finales del XIX y comienzos del XX. No resulta posible reconstruir la cadena de testigos que han seguido repitiendo en una y otra ocasión este interrogatorio. Pero lo cierto es que ha sido así; o que alguien en las postrimerías del XIX entró en contacto con este *Catecismo* e hizo suyo lo que encontró escrito. Ahora bien, esta segunda hipótesis es menos probable, porque lo que se encuentra en las muestras más recientes tiene todos los visos de haber sufrido una lenta evolución, a base de retoques, que han alterado en cierto modo algunos detalles del contenido.

Dicho esto, es preciso dejar constancia de la existencia de dos “tradiciones”, cada una de las cuales ha perpetuado el texto de forma diversa.

1. La tradición primera

Sustancialmente ha conservado el contenido de lo integrado en el *Catecismo sobre la misa*, aunque aparecerán los retoques.

Esta tradición admite una subdivisión: una sola muestra representa una de las variantes, y otras cuantas muestras representan la segunda variante. Los ejemplares son:

a) *Tradición primera, primera variante*

Catecismo histórico por el Abad Claudio Fleury, corregido por la Inspección General de Instrucción Pública y por las Autoridades Eclesiásticas, Madrid, Isidoro Perales, 1917, 139-144.

b) *Tradición primera, segunda variante*

Catecismo histórico por el abate Fleury, Almería, Movimiento FAC, 1992. Reproduce con este título una edición lujosa, en dos volúmenes, de la que señala: Madrid, 1892; aunque omite la editorial, una paciente labor de cotejo me lleva a asegurar que se trata de una edición hecha por Saturnino Calleja.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Edición Calleja. Corregida por siete teólogos presididos por un Ministro del Tribunal de la Rota nombrada por el Excmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo-Obispo de Madrid-Alcalá con fecha 30 de Septiembre de 1893, Madrid, Saturnino Calleja, 1898.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Única en España corregida por siete teólogos..., Madrid, Saturnino Calleja, s.a.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Edición corregida por siete teólogos..., Madrid, Saturnino Calleja, s.a.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Edición corregida por siete teólogos..., Madrid, Saturnino Calleja, s.a. (177ª edición).

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Única en España corregida por siete teólogos..., Madrid, Saturnino Calleja, s.a.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Única en España corregida por siete teólogos..., Madrid, Saturnino Calleja, s.a.

Son, pues, siete ejemplares salidos todos de las prensas de Calleja, que repiten el mismo texto, aunque tengo constancia de al menos otro ejemplar diverso, también de Calleja, que no incluye este interrogatorio.

Lo primero que hay que decir de todos los integrantes de la tradición primera es que en todos los casos, el interrogatorio que venía del que he denominado como *Catecismo sobre la misa*, aparece con un título invariable: “Excelencias y misterios de la misa”. Este elemento, así como el contenido mismo, lo diferencian de la tradición segunda, que saldrá más adelante.

A la característica anterior del título se añade otra, no despreciable: han desaparecido siete preguntas de lo que contenía el texto primitivo,

que no han dejado ni el vestigio de una frase confusa o vacía de sentido debida a un simple error de imprenta.

Las preguntas desaparecidas son:

- las preguntas 4ª y 5ª, con el número y descripción de cuanto es necesario en la misa;
- la pregunta 15ª, sobre el sentido de la cruz que adornaba la casulla;
- las preguntas 23ª y 24ª, sobre el provecho propio y para el prójimo en la misa;
- la pregunta 46ª, sobre la campanilla que sonaba al rezo del sanctus;
- la pregunta 59ª, cuando se cubre el cáliz al final de la misa.

Las dos primeras preguntas se pueden considerar innecesarias y parece bastante lógico que no se repitieran. La pregunta sobre la cruz de la casulla no difiere mucho de los sentidos artificiosos que se proponen para cada detalle, y no veo razón para su desaparición. Menos claro aún es encontrar una explicación para la supresión de las preguntas que se interesan por el bien espiritual que se puede obtener para uno mismo y para los demás con la asistencia a misa, que parecen muy adecuadas. Sorprende el silencio sobre la campanilla, que era uno de los elementos más destacados para los seglares asistentes, a quienes no llegaba el texto latino, pero sí el límpido sonido de la campanilla. La desaparición de la última pregunta puede tener una justificación, porque, como ha aparecido, era una especie de duplicación ilógica.

Esta tradición primera no ha dejado indemne el texto, y son numerosos los retoques. Hay dos, sin embargo, que son algo más que simples retoques, pues alteran totalmente el texto original, sustituido por otro nuevo. Así sucede en la pregunta 16ª:

TEXTO PRIMITIVO
P. ¿Qué significa el Cáliz?
R. Aquel en que consagró el Señor la noche de la Cena

TEXTO ALTERADO
P. ¿Qué significa el Cáliz?
R. El sepulcro donde pusieron a Cristo después de su muerte.

Lo mismo ocurre con la pregunta 55ª, reformada:

TEXTO PRIMITIVO
P. ¿Qué se considera al partir el Sacerdote la Hostia?
R. Aquella voz que dio el Señor cuando murió.

TEXTO ALTERADO
P. ¿Qué se considera al partir el Sacerdote la Hostia?
R. Cómo por la muerte de Cristo se separó su alma de su santísimo cuerpo.

Otras muestras de las intervenciones sufridas, son, por ejemplo, que en la pregunta 30ª se propone la contemplación de “la prisión y tropa con que le llevaron [a Cristo] los soldados”; esto se ha trastocado por “la pasión y el tropel...”, que reiteran todas las muestras. Igualmente, los “rigurosos azotes” que se deben contemplar en el ofertorio, se han modificado siempre por “cruels azotes” (pregunta 40ª). De la misma manera, en el ofertorio, al cubrir el cáliz se invitaba a imaginar la “agudísima y cruel” corona de espinas; pero tales adjetivos han sido suprimidos (pregunta 41ª). Y en la pregunta 43ª, el texto primero dirigía la atención a condolerse con Cristo puesto por Pilato a la consideración de todo el pueblo “en la Ventana de la casa de Pilato”; pero el detalle de la ventana no vuelve a aparecer.

En cuanto a las dos variantes de esta tradición primera, parece claro que tampoco se trata de simples erratas, que introdujeran cambios. Son pocos, pero dignos de consideración. Propongo un par de ejemplos. La lectura del primer evangelio era contemplada como “la Doctrina que nos enseñó Cristo, y el examen que de sus obras segunda vez hizo Pilato”. Pero mientras consta así en las ediciones de Calleja, en la edición de Isidoro Perales no aparecen las palabras “segunda vez” (pregunta 38ª). Otra muestra es que el texto primitivo establecía un paralelismo al coger el sacerdote la hostia consagrada con “dos” dedos, que evocaba la crucifixión entre “dos” ladrones; así aparece en la edición de Isidoro Perales, mientras que la de Calleja no subraya con tanta fuerza el paralelo de las cifras, al señalar que el sacerdote coge la hostia con “los dos” dedos (pregunta 48ª). Estos detalles, entre otros, permiten comprobar que ambos editores han seguido textos similares, pero que, alterados en algún eslabón de la tradición, evidencian que no ha habido una única vía de transmisión.

La tradición segunda

A propósito de esta tradición segunda, la afirmación inicial es que se trata de una variante, reelaborada, corregida y aumentada de cuanto representa la tradición primera. Sustancialmente sigue el mismo orden de las preguntas, pero se intercalan otras muchas, de forma que proporcionan en total casi el doble de extensión. Da la impresión de que quien la iniciara estimó que lo que había llegado hasta él en la tradición primera resultara incompleto, y que, por consiguiente, podía mejorarse, no sólo en cuanto a la cantidad de elementos formativos, sino también perfilando

el estilo, la expresión y la redacción. Indudablemente esta tradición segunda es posterior, y se sustenta sobre la primera, aunque modifica cuanto estima conveniente con la supresión, pero sobre todo con la adición de nuevas preguntas. De esta forma, gana en extensión, y podría entreverse que la intención del desconocido redactor sea la de perfeccionar la enseñanza que había llegado hasta él. De ahí el notable incremento de preguntas que se insertan a lo largo de esta exposición, respecto a la tradición precedente. Mientras el *Catecismo sobre la misa* disponía de 69 preguntas, cuanto pasa a apéndice de otros catecismos, la tradición primera integra nada más que 59, en tanto que la tradición segunda, más explicativa, llega hasta las 96, es decir, casi el doble que la anterior. Es otra evidente diferencia entre ambas.

Con la particularidad de que todos los ejemplares que la incorporan son del catecismo de Ripalda (segundo Astete), y que no he encontrado ninguna muestra en las ediciones con el nombre de Astete, esta tradición segunda está representada en los siguientes ejemplares:

- *Catecismo de la doctrina cristiana compuesto por el P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús, añadido por Juan Antonio de la Riva...*, Madrid, Saturnino Calleja, s.a. (incompleta).
- *Catecismo de la doctrina cristiana compuesto por el P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús, añadido por Juan Antonio de la Riva...*, Sevilla, Sobrino de Izquierdo, 1924.
- *P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús. Catecismo de la doctrina cristiana*, Madrid, Magisterio Español, s.a.
- *Catecismo de la doctrina cristiana compuesto por el P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús, añadido por Juan Antonio de la Riva...*, Madrid, Saturnino Calleja, s.a.
- *Catecismo de la doctrina cristiana compuesto por el P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús, añadido por Juan Antonio de la Riva...*, Aprobado por la autoridad eclesiástica en 1943 (o 1945?), Madrid, Saturnino Calleja, s.a.
- *Catecismo de la doctrina cristiana compuesto por el P. Jerónimo Ripalda, de la Compañía de Jesús, añadido por Juan Antonio de la Riva...*, Madrid, Hijos de Antonio Pérez, 1945.
- *Catecismo Ripalda añadido por Juan Antonio de la Riva*, Madrid, Hernando, 1954.

Hay un dato que llama la atención: la tradición primera se encuentra en ejemplares del catecismo de Fleury, y la segunda en ejemplares del catecismo denominado de Ripalda (segundo Astete). Pero en ambos casos, aparecen catecismos publicados por Saturnino Calleja. Este editor no se tomó la molestia de unificar ambas tradiciones, sino que continuó con una para las ediciones del catecismo de Fleury, y con la otra para las ediciones del catecismo denominado como Ripalda. Resulta evidente que quien iniciara esta tradición segunda tenía a la vista algún ejemplar de la primera, y que lo que pretendió fue perfeccionar, completar y depurar lo que había llegado hasta él, particularmente con la inserción de nuevas y numerosas preguntas que tienden a matizar algunas de las afirmaciones que existían en el texto anterior. Con ello, la explicación de la misa resultaba aún más perfecta.

No hay forma de datar esta tradición segunda con precisión. El ejemplar más antiguo que la incluye carece de fecha. Podría ser de finales del siglo XIX, o principios del XX, y se ha extendido a lo largo de la primera mitad de este siglo.

La forma más sencilla de presentarla consiste en el empleo de la doble columna. En la primera (aunque se repita la tradición anterior), figurará la tradición primera; y en la otra columna, la segunda tradición, con sus añadidos, variantes, matices.

Una observación más: en la tradición segunda se han mantenido las tres primeras preguntas que procedían del segundo Astete (Ripalda) al comienzo; y han desaparecido las cuatro últimas que figuraron en el *Catecismo sobre la misa*, como se habían perdido también en la tradición primera.

Tradición primera

EXCELENCIAS
Y MISTERIOS DE LA MISA

P. ¿Qué cosa es Misa?

Tradición segunda

SIGNIFICACIÓN, GRANDEZA Y EXCELENCIAS DEL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA.
EXPLICACIÓN DE LAS SAGRADAS CEREMONIAS DE LA MISMA Y TODOS LOS OBJETOS QUE SIRVEN PARA CELEBRARLA

P. ¿Qué cosa es Misa?

R. Un Sacrificio que se hace de Cristo y una representación de su vida y muerte.

P. ¿A quién se hace este sacrificio?

R. Al Eterno Padre.

P. ¿Para qué?

R. Para tres fines: para darle gracias, satisfacerle y pedirle beneficios.

R. Un Sacrificio que se hace de Cristo y una representación de su vida y muerte.

P. ¿A quién se hace este Divino Sacrificio?

R. Al Eterno Padre.

P. ¿Para qué?

R. Para tres fines: para darle gracias, para satisfacerle y para pedirle beneficios.

P. Cómo debemos asistir al santo sacrificio de la Misa?

R. Con la mayor modestia, veneración y respeto, y con todo el aseo y decencia que nos permitan nuestros medios.

P. ¿Pues por qué se exigen tales condiciones?

R. Porque la misa es el acto más perfecto y más santo de la Religión cristiana, única verdadera.

P. ¿Qué razón hay para que le consideremos tan perfecto?

R. La de que la misa es la más viva representación de la santísima vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su pasión y muerte.

P. ¿Qué significa el Sacerdote?

R. Representa a Cristo.

P. ¿Y el Ministro?

R. A los Ángeles que le asisten.

P. ¿A quién representa al Sacerdote?

R. Al mismo Jesucristo.

P. ¿Y el que le ayuda a celebrar la misa?

R. A los ángeles que asisten a Jesucristo.

P. ¿Qué significa el Amito?

R. El velo con que vendaron a Cristo los ojos y su santísimo rostro

P. ¿Qué significa el amito?

R. El velo con el que los judíos cubrieron la cara de nuestro Redentor para hacer burla de Él, exigiéndole que adivinase quién le había maltratado.

P. ¿Y el alba?

R. Aquella vestidura blanca que por escarnio pusieron a Cristo en casa de Herodes.

P. ¿Qué representa el alba?

R. La vestidura blanca que Herodes mandó poner a Jesucristo, para hacer burla de Él tratándole de loco.

P. ¿Qué significa el cingulo?

R. La sogá con que fue atado en el Huerto.

P. ¿Qué significa el cingulo

R. La cuerda con que ataron a Jesucristo cuando le prendieron en el huerto de Getsemaní.

P. ¿Y el manípulo?

R. Significa los cordeles con que fue amarrado a la columna.

P. ¿Y el manípulo?

R. La cuerda con que le ataron a la columna.

P. ¿Y la Estola?

R. Aquella sogá con que Cristo fue llevado a crucificar, tirando de ella, puesta al cuello.

P. ¿Qué representa la estola?

R. La sogá que llevó al cuello cuando fue al Calvario con la cruz a cuestas.

P. La casulla, ¿qué significa?

R. La púrpura vieja y rota que por escarnio vistieron a Cristo en casa de Pilato.

P. ¿Qué nos recuerda la casulla?

R. El vestido de púrpura viejo y roto que pusieron a Jesucristo, para hacer burla de Él, llamándole rey de los judíos.

P. ¿Significa algo el color de los ornamentos con que el Sacerdote celebra la misa?

R. Sí, cada color tiene su significación especial.

P. ¿Qué significa el color blanco?

R. Pureza, y por eso se usa en las festividades de los Santos, Confesores y Vírgenes.

P. ¿Y el encarnado?

R. Significa caridad, y por eso se hace uso de él en las fiestas de los Apóstoles y de los Mártires.

P. ¿Y el verde?

R. Significa esperanza, y por eso se usa en las fiestas en que más especialmente se nos hace la promesa de los bienes eternos.

P. ¿Y el morado?

R. Significa tristeza, y se usa en los días de ayuno y penitencia.

P. ¿Y el negro?

P. ¿En qué se nos da a entender la corona de Espinas que pusieron a Cristo?

R. En la que lleva el sacerdote figurada en su propia cabeza.

P. ¿Qué significa el Cáliz?

R. El sepulcro donde pusieron a Cristo después de su muerte.

P. ¿Y la patena?

R. La losa que pusieron los judíos sobre el sepulcro de Cristo.

P. ¿Y la hostia sin consagrar?

R. Aquel pan que Cristo consagró en la noche de la Cena.

R. Es señal de luto y de quebranto, y por eso se usa cuando se hace conmemoración de los difuntos.

P. ¿Qué representa el cáliz?

R. El sepulcro en que fue depositado el cuerpo de Jesucristo.

P. ¿Y la patena?

R. La piedra o losa que sirvió para cerrar el sepulcro de nuestro Salvador. [Sevilla, 1924 pone "fosa"].

P. ¿Qué representa la hostia y el vino sin consagrar?

- R. El pan y el vino que Jesucristo convirtió en su cuerpo y en su sangre en la noche de la última cena, y que después repartió entre todos los Apóstoles, encargándoles que hiciesen lo mismo en conmemoración suya.
- P. El paño o velo que cubre el cáliz y los corporales, ¿qué significa?
R. Los lienzos en que fue envuelto el cuerpo difunto de Cristo.
- P. ¿Qué significa el altar con la Cruz?
R. El monte Calvario
- P. ¿Las velas encendidas?
R. La humildad, devoción, reverencia y fervor con que debemos asistir al santo sacrificio de la misa.
- P. ¿Qué significan los corporales?
R. La sábana limpia y nueva en que José de Arimatea envolvió el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo para llevarle al sepulcro.
- P. ¿Qué significa el altar?
R. El monte Calvario.
- P. ¿Y la cruz que debe haber precisamente en el altar en que se dice la misa?
R. La viva imagen de Nuestro Señor Jesucristo, cuya memoria se renueva por el santo sacrificio
- P. ¿Qué significan las luces que se ponen sobre el altar?
R. Las luces de la fe, sin las cuales no podemos salvarnos ni creer los misterios de nuestra sacrosanta Religión, y también las señales del divino gozo y de la santa alegría de que debemos estar poseídos en presencia del Señor.
- P. ¿Qué partes tiene la misa?
R. Dos partes principales: la primera comprende desde el principio hasta el Ofertorio,

y la segunda desde el ofertorio hasta el fin.

P. ¿Qué debemos hacer para oír misa con gran provecho de nuestra alma?

R. Fijarnos bien en el significado de cada una de sus ceremonias y considerar bien lo que representan.

P. ¿Podremos, según el orden de la misa, considerar mientras el Sacerdote sale al Altar?

R. Sí, y con provecho de nuestras almas.

P. Pues siendo así, decidme, ¿qué debemos considerar mientras el sacerdote sale al altar?

R. La última cena, en que fue instituido tan alto y divino sacrificio.

P. ¿Y cuando llega al altar?

R. La presteza y diligencia con que Cristo fue a orar al Huerto con los Apóstoles.

P. ¿Y el principio de la misa?

R. La oración que tres veces hizo en el Huerto.

P. ¿Qué debemos considerar en la confesión?

P. ¿Qué debemos traer a nuestra memoria mientras el Sacerdote se dirige al altar?

R. La última cena, en la cual fue instituido ese divino sacrificio.

P. ¿Y luego que ha llegado al altar?

R. La prontitud y diligencia con que fue a orar al huerto de Getsemaní, en que lo prendieron.

P. ¿Qué debemos considerar cuando principia la misa?

R. La oración que dirigió tres veces al eterno Padre en el mismo huerto.

P. ¿Qué debemos considerar durante la confesión?

- R. Las agonías y sudor de sangre que padeció Cristo.
- P. ¿Al besar el altar el sacerdote?
- R. Aquel falso beso que dio Judas a Cristo para que los judíos, conociéndole, le prendiesen.
- P. Al ir el sacerdote al lado de la Epístola, qué debe considerarse?
- R. Considerar la pasión de Cristo y el tropel con que le llevaron los soldados.
- P. ¿Y el introito de la misa?
- R. El examen que hizo Anás del mismo Cristo.
- R. Las agonías y sudores de sangre que padeció Jesucristo.
- P. Cuando el Sacerdote besa el altar, ¿qué debemos tener presente?
- R. El beso que traidoramente dio Judas a Jesucristo en el huerto para que le conocieran y pudieran prenderle.
- P. Cuando al Sacerdote se dirige al lado de la Epístola, ¿qué hemos de considerar?
- R. La pasión de Jesucristo, y la gente armada que le prendió y le condujo a casa de Anás. [Se mantiene “pasión” en vez de “prisión”].
- P. ¿Qué es el Introito?
- R. Una oración compuesta de diversos pasajes de los Salmos.
- P. ¿Qué deben hacer los fieles mientras el Sacerdote recita esta oración?
- R. Humillarse ante Dios, reconocer sus pecados y arrepentirse de ellos.
- P. Respecto de la Pasión, ¿qué representa el Introito?
- R. Las palabras que Anás dirigió a Cristo.
- P. ¿Qué deben hacer los fieles siempre que el Sacerdote dice Oremus?
- R. Fijar más y más su atención en el santo sacrificio y unir sus oraciones a las del Sacerdote.

- P. ¿Qué se ha de considerar en los kyries?
- R. Las tres negaciones de San Pedro.
- P. ¿Al gloria?
- R. La alegría que los judíos tenían de las penas y tormentos que padecía Cristo nuestro bien.
- P. ¿Y al Dominus vobiscum?
- R. Cuando Cristo volvió su divino rostro a San Pedro.
- P. En las primeras oraciones, ¿qué hemos de considerar?
- R. Las acusaciones, afrentas y desprecios, bofetadas y salivas que recibió Cristo en casa de Caifás.
- P. ¿Qué significan las palabras Kyrie y Christe eleison, que el sacerdote y el que le ayuda repiten nueve veces?
- R. El ruego que dirige a cada una de las tres personas de la Santísima Trinidad para que tengan piedad de nosotros.
- P. ¿Qué representan los Kyries relativamente a la Pasión?
- R. Las tres negaciones de San Pedro respecto de Jesús.
- P. ¿Qué es el Gloria in excelsis?
- R. Un cántico de acción de gracias, cuyas primeras palabras son las que los ángeles dijeron cuando nació nuestro Señor Jesucristo.
- P. Respecto a la pasión, ¿qué representa el Gloria in excelsis?
- R. La alegría de los judíos al ver los padecimientos de nuestro Señor Jesucristo.
- P. ¿Qué significa la Colecta?
- R. Varias cosas, pero en especial el hecho de reunir el Sacerdote todos los votos de los fieles para presentarlos con los suyos al Padre Eterno.
- P. ¿Qué debemos recordar durante las primeras oraciones de la misa?
- R. Las injurias, afrentas, desprecios y malos tratamientos de que fue objeto Jesucristo en casa de Caifás.

- P. ¿Y cuando se lee la Epístola?
- R. Considerar cuando Cristo fue llevado a casa de Pilato.
- P. ¿Y al ir al medio del altar?
- R. Cuando Cristo fue llevado desde casa de Pilato a la de Herodes.
- P. ¿Qué es la Epístola?
- R. La lectura de una parte de la Sagrada Escritura.
- P. ¿Cómo debe escucharse?
- R. Con extremada atención, pidiendo gracia a Dios para practicar lo que en ella se contiene.
- P. ¿Qué debemos recordar con la lectura de la Epístola?
- R. Que Cristo fue llevado a casa de Pilato.
- P. Cuando el Sacerdote vuelve al medio del altar después de haber leído la Epístola, ¿qué debemos considerar?
- R. Que Cristo fue llevado desde la casa de Pilato a la de Herodes.
- P. ¿Qué es el Gradual?
- R. Una oración que el Sacerdote recita, o que se canta después de la Epístola, y sirve como preparación para el Evangelio.
- P. ¿Qué sigue inmediatamente al Gradual?
- R. Desde Pascua de Resurrección hasta Septuagésima (quince días antes del domingo de Carnaval), la antífona Aleluya, en señal de alegría; y desde Septuagésima hasta Pascua algunos versículos de un salmo de penitencia, en señal de dolor y de arrepentimiento.
- P. ¿Por qué el Sacerdote y los fieles se persignan al comen-

- zar la lectura del primer Evangelio?
- R. Para protestar que no renegarán jamás de las verdades que contiene, que las confesarán siempre y que las tendrán toda la vida grabadas en su corazón.
- P. ¿Qué hemos de considerar cuando se lee el primer evangelio?
- R. La doctrina que nos enseñó Jesucristo, y el examen que de sus obras segunda vez hizo Pilato.
- P. ¿Qué debemos tener presente durante la lectura del primer Evangelio?
- R. La santa doctrina de Jesucristo y el examen que de sus actos hizo Pilato por segunda vez.
- P. ¿Por qué los que llegan tarde a la Iglesia creen que han oído misa si no se ha pasado todavía el Misal al lado del Evangelio?
- R. Porque la Misa propiamente dicha empieza inmediatamente después del Credo, o sea con el Ofertorio.
- P. Pero, ¿qué deben hacer los cristianos celosos del cumplimiento de sus deberes para con Dios?
- R. Estar en la Iglesia antes de que el Sacerdote salga de la sacristía.
- P. ¿Qué es el Símbolo, que comienza con las palabras Credo in unum Deum?
- R. Esta oración o profesión de fe que se reza o canta en la misa no es otra cosa que el Credo que hemos aprendido en este Catecismo.

- P. ¿Y cuando se descubre el cáliz?
 R. Considerar cómo Cristo fue despojado de sus vestiduras para ser amarrado a la columna y rigurosamente azotado.
- P. ¿Y al ofertorio?
 R. Aquellos crueles azotes que impíamente descendieron sobre el venerabilísimo cuerpo de Jesús.
- P. Al cubrir el sacerdote el cáliz, ¿qué se ha de considerar?
 R. Cuando pusieron la corona de espinas en la santísima cabeza de Cristo.
- P. ¿Y al lavarse las manos?
 R. El lavatorio de Pilato.
- P. ¿Y al Orate fratres?
 R. Considerar cómo Cristo fue puesto a la vista de todo el pueblo y dijo Pilato: Ecce Homo.
- P. ¿Qué es el Ofertorio?
 R. Una ceremonia por virtud de la cual el Sacerdote ofrece a Dios la Hostia y el Cáliz.
- P. ¿Qué representa el Ofertorio respecto de la Pasión?
 R. Los crueles azotes que los judíos dieron a Cristo.
- P. Cuando el Sacerdote cubre el Cáliz, ¿qué debemos considerar?
 R. Que los judíos pusieron una corona de espinas en la sagrada cabeza de Jesucristo.
- P. ¿Qué representa en la misa esa corona de espinas?
 R. La que está en la corona que el celebrante lleva figurada en la cabeza.
- P. ¿Qué es lo que reza el Sacerdote durante el lavatorio?
 R. Un Salmo, en virtud del cual pide a Dios pureza para ofrecer el santo sacrificio.
- P. ¿Y qué debemos recordar mientras el Sacerdote se lava los dedos?
 R. El lavatorio de Pilato.
- P. ¿Qué debe traer a nuestra memoria el Orate fratres?
 R. La presentación que Pilato hizo de Jesucristo a todo el

- pueblo judío diciendo Ecce Homo.
- P. ¿Qué es el Prefacio?
- R. Una tierna y patética oración que termina con estas palabras: Sanctus, Sanctus, Sanctus
- P. ¿Qué se considera al Prefacio?
- R. Cómo el vil pueblo, no contento con lo que Cristo había padecido, gritó pidiendo que le crucificasen.
- P. ¿Qué debemos considerar con motivo del Prefacio?
- R. Que el pueblo judío, no satisfecho con lo que había hecho sufrir a Cristo nuestro Señor, gritó pidiendo que le crucificaran.
- P. ¿Qué es el Canon?
- R. La regla fija e invariable para celebrar la misa, por virtud de la cual el Sacerdote ruega por el Papa, por el Obispo de la Diócesis, por el Rey, por todos los fieles cristianos, por los que se hallan presentes y por aquellos por quienes desea rogar en particular.
- P. ¿Qué hemos de considerar en el Canon?
- R. La humildad con que Jesús cargó sobre sus hombros la pesada Cruz, que representaba nuestros pecados.
- P. ¿En qué consiste la Consagración?
- R. En el hecho inefable de que, por las palabras del Sacerdote, se convierten las especies de pan y de vino en el Cuerpo, sangre, alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo.
- P. ¿Y al Santus y Canon?
- R. La humildad con que Cristo cargó sobre sus benditos hombros la pesada cruz que simbolizaba nuestras culpas

- P. ¿Y al tocar la Campanilla tres veces?
R. Considerar el ruido de roncadas Trompetas y Tambores, y los Pregones que decían llevando a Cristo a crucificar.
- P. ¿Qué se ha de considerar a la elevación de la hostia?
R. Cómo Cristo, después de crucificado, fue levantado en alto a la vista de todo el pueblo.
- P. ¿Y al tomar el sacerdote la hostia con los dedos?
R. El haber sido crucificado Cristo en medio de los ladrones.
- P. Y al elevar el cáliz, ¿qué se ha de contemplar?
R. A Cristo nuestro Señor derramando por nosotros su sangre en el árbol de la cruz.
- P. ¿Qué hemos de considerar al memento por los difuntos?
R. Cómo Cristo rogó a su eterno Padre por el género humano.
- P. ¿Qué deben hacer los fieles cuando el Sacerdote eleva la Hostia y el Cáliz?
R. Adorar a Dios con profundo respeto, dándose golpes de pecho, y pedirle misericordia.
- P. ¿Qué debemos considerar durante la elevación de la Hostia?
R. Que Jesucristo, después de crucificado, fue levantado en alto a la vista de todo el pueblo.
- P. ¿Indica algo el hecho de que el Sacerdote toma la Hostia con los dedos?
R. Nos recuerda que Jesucristo fue crucificado en medio de dos ladrones.
- P. ¿Qué debemos tener presente cuando el Sacerdote eleva el Cáliz?
R. Que Cristo, nuestro bien, derramó su sangre por salvarnos.
- P. ¿Qué representa el Memento o recuerdo de los difuntos?

- P. ¿Y al hacer el Sacerdote las cinco cruces sobre el cáliz y la hostia?
- R. Se han de considerar las cinco llagas que recibió el Señor en manos, pies y costado.
- P. ¿Y cuando se da un golpe en el pecho?
- R. Cómo Cristo rogó por los que le crucificaron.
- P. ¿Y al alzar la hostia con el cáliz?
- R. Considerar la hiel y el vinagre que dieron a Cristo.
- P. ¿Y al decir el Pater noster?
- R. Se considera aquellas siete palabras que habló Cristo en la cruz.
- R. La oración que Jesucristo hizo a su divino Padre en favor del género humano.
- P. ¿Por qué hace el Sacerdote cinco cruces sobre la Hostia y el Cáliz?
- R. Para que recordemos las heridas o llagas que nuestro Señor recibió en manos, pies y costado.
- P. ¿Qué debemos considerar cuando el Sacerdote se da un golpe en el pecho?
- R. Que Jesucristo llevó su amor y caridad hasta el punto de rogar por aquellos que le crucificaron.
- P. ¿Qué debemos traer a nuestra memoria cuando el Sacerdote levanta la Hostia con el Cáliz?
- R. Lo que sufrió nuestro Señor Jesucristo cuando le dieron a beber hiel y vinagre.
- P. ¿Cuál es la oración más importante que el Sacerdote reza después de la Consagración?
- R. El Padre nuestro, o sea la oración que el mismo Jesucristo compuso a petición de los Apóstoles.
- P. ¿Qué debemos recordar cuando el Sacerdote dice esta oración?
- R. Las siete palabras que Jesucristo dijo en la Cruz.

- P. ¿Qué se considera al partir el sacerdote la hostia?
- R. Cómo por la muerte de Cristo se separó su alma de su santísimo cuerpo.
- P. ¿Al poner una parte de la hostia dentro del cáliz?
- R. El descendimiento de Cristo al Limbo donde se hallaban los Santos Padres.
- P. Al decir el sacerdote tres veces Agnus Dei, ¿qué se considera?
- R. La conversión de muchos de los que crucificaron a Cristo.
- P. ¿Qué hemos de considerar cuando el Sacerdote parte la Hostia?
- R. Que por la muerte de Jesucristo se separó su alma de su santísimo cuerpo.
- P. ¿Qué debemos recordar cuando el Sacerdote pone una parte de la Hostia dentro del Cáliz?
- R. El descendimiento de Cristo al seno de Abraham, donde se hallaban los Santos Padres esperando el santo advenimiento.
- P. ¿Qué es el Agnus Dei?
- R. Una oración que el Sacerdote repite tres veces preparándose de este modo para la comunión?
- P. ¿Cómo termina esta oración?
- R. Con las palabras en que pedimos a Dios que nos de la paz, es decir, una conciencia tranquila y la paz temporal.
- P. ¿Qué debemos considerar cuando el Sacerdote reza el Agnus Dei?
- R. La conversión de muchos de los que contribuyeron a que Jesús fuese crucificado.
- P. ¿Qué cosa es Comunión?
- R. Un manjar espiritual que sustenta el alma y le da vida eterna. Al comulgar el Sacerdote y los que se hallan convenientemente preparados, reciben el cuerpo, la san-

- gre, el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, es decir, al mismo Cristo, Dios y hombre todo entero.
- P. ¿Y cuando el sacerdote comulga?
- R. El entierro que los santos varones hicieron al cuerpo difunto de Cristo.
- P. ¿Qué debemos considerar mientras el Sacerdote comulga?
- R. Que Jesucristo fue enterrado por José de Arimatea en un sepulcro nuevo.
- P. ¿Qué deben hacer los que asisten a la misa y no comulgan?
- R. Humillarse ante Dios, unir su corazón a Jesucristo y pedirle la gracia necesaria para comulgar dignamente cuando les llegue el caso de cumplir con este precepto.
- P. ¿Qué es la acción de gracias?
- R. Una oración que dice el Sacerdote después de haber comulgado.
- P. Al ir el sacerdote al lado de la Epístola, ¿qué significa?
- R. La resurrección de Jesucristo.
- P. ¿Y al Dominus vobiscum?
- R. La aparición de Jesucristo a sus apóstoles.
- P. A las últimas oraciones, ¿qué se ha de considerar?
- R. El tiempo que estuvo Cristo en esta vida con sus apóstoles después de resucitado.
- P. Cuando el Sacerdote va al lado de la Epístola, ¿qué debemos considerar?
- R. La resurrección de Jesucristo.
- P. ¿Y cuando dice el Dominus vobiscum algunos momentos después?
- R. Las diversas veces que Jesucristo se apareció a los Apóstoles.
- P. ¿Sobre qué hemos de meditar mientras el Sacerdote dice las últimas oraciones?
- R. El tiempo que estuvo Jesús en el mundo después de resucitado.

- P. ¿Y al último Dominus vobiscum?
- R. La ascensión del Señor.
- P. ¿Qué se considera cuando el sacerdote echa la bendición?
- R. La venida del Espíritu Santo sobre el Colegio apostólico
- P. ¿Y al último Evangelio?
- R. La predicación que de Jesucristo y sus admirables doctrinas hicieron por todo el mundo los apóstoles.
- P. ¿Qué hemos de recordar cuando el Sacerdote dice la última vez Dominus vobiscum?
- R. La Ascensión del Señor.
- P. ¿Qué hemos de considerar cuando el Sacerdote bendice a los fieles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo?
- R. La venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles.
- P. ¿Cómo hemos de recibir esta bendición?
- R. De rodillas y con el debido fervor, devoción y humildad, para que en nosotros produzca lo que de ella debemos esperar.
- P. ¿Termina con esto la Misa?
- R. Sí; pero después de ella el Sacerdote lee una parte del Evangelio.
- P. ¿Qué debemos hacer durante su lectura?
- R. Recordar las admirables enseñanzas de Jesucristo, predicadas por los Apóstoles en todo el mundo, y dar gracias a Dios por haberse dignado hacerse hombre como nosotros para salvarnos.
- P. ¿Cómo debemos salir de la Iglesia después de haber oído misa?
- R. Con el mayor recogimiento, pues hemos asistido a una serie de ceremonias, todas misteriosas, que nos recuerdan los inmensos beneficios que debemos a Dios.

Hasta aquí la exposición contrastada de las dos tradiciones

Además del cambio de título, significativo, no se puede dejar de considerar que, con un sentido didáctico, el redactor de la segunda tradición no da por conocida cada parte de la misa, e introduce unas preguntas sobre lo que son. Una vez hecho esto, retoma el hilo para aplicar cada parte a la consideración o meditación de la pasión. La exposición de esta tradición segunda evidencia un notable deseo de perfección, de no dejar nada sin aclarar, de completar cuanto venía de la tradición anterior. Aunque sólo fuera por este detalle, hay que concluir que resulta claramente posterior, y que se construye sobre todo lo precedente, desbordándolo.

Los criterios litúrgicos de estas dos tradiciones, no difieren gran cosa entre sí; como tampoco lo hacen en gran medida de cuanto venía desde la mitad del siglo XVIII, en el *Catecismo sobre la misa*. Poco o nada habían cambiado; el que en una u otra versión se remarque o silencie un aspecto particular, nada cambia de fondo.

Además de la labor didáctica que ha asumido el autor de la tradición segunda, hay una función moral, para dejar su explicación lo más completa posible. Por eso es destacable la pregunta que se interesa por aquellos que llegan tarde a misa, sobre si han visto o no pasar el misal al lado del evangelio, “porque la Misa propiamente dicha empieza inmediatamente después del Credo”. Todo lo anterior son prolegómenos, adornos ceremoniales, u ornamentación litúrgica, que está bien, pero que no resulta indispensable. La palabra de Dios se ha difuminado, puesto que el acento sacrificial es lo único destacable en la misa; por allí iban los acentos morales y litúrgicos, al unísono.

Esto, lógicamente, conecta con la otra pregunta que figura casi al principio, cuando se interesa por las partes en que se articula la misa: “Dos partes principales: la primera comprende desde el principio hasta el Ofertorio, y la segunda desde el Ofertorio hasta el fin”. A la vista de lo afirmado sobre la misa propiamente dicha, no hay más remedio que convenir que las dos partes “principales” no lo son precisamente por la importancia que pueda tener en sí misma cada una, sino por la diferenciación entre ellas, y por la sucesión cronológica. Pero nada más. Como se decía, con cierta sorna, en los tiempos en que estos criterios seguían vigentes, antes de la revisión y renovación actual, la primera parte constituía el “nodo”, el previo noticiario cinematográfico, mientras que la segunda era en verdad la película; ésta había sido vista, aunque uno se perdiera el “nodo”.

Para el autor-corrector de la segunda tradición no hay duda que lo escrito es un apéndice que hay que añadir al catecismo: lo muestra cuando trata de explicar qué es el “símbolo”, empleando la expresión menos usual, y para dejarlo claro a sus lectores asegura que es lo misma que “el Credo que hemos aprendido en este Catecismo”.

No quiero dejar de notar el escasísimo papel que representan los fieles en toda esta consideración. Es claro que este tipo de explicación, en las dos tradiciones, como anteriormente en el *Catecismo sobre la misa*, tiene como destinatarios y lectores a los fieles. Pero al ir proponiendo parte a parte, se les invita a éstos a una consideración o meditación sobre lo que hace el sacerdote, con indiscutible protagonismo. Los fieles son los sujetos activos de esta meditación; pero no son sujetos activos del desarrollo de la misa. Salen, en efecto, el ministro o ayudante; también se hace en la segunda tradición una reflexión sobre los que comulgan, y los que no lo hacen. Pero su papel, secundario, queda obnubilado por lo que el celebrante lleva ritualmente a cabo, que es lo fundamental. Y en ese papel menguado de los asistentes, es evidente que el sentido comunitario está ausente. Lo que cada fiel ha de hacer es considerar, meditar, tener en cuenta, o recordar lo que se le propone, pero siempre a título privado. La idea de comunidad está totalmente ausente, aunque haya referencias plurales (“Cristo entregó su vida por los hombres”, “por nosotros”, “por todos...”), son del todo inoperantes.

Los testimonios presentados son bienintencionados esfuerzos por llenar la absoluta pasividad de los fieles, presentes en una celebración que nada les decía al llevarse a cabo en una lengua extraña. Y es justo reconocer que la intención, salvable, cumplía de principio a fin su cometido, para tener ocupado y en oración al fiel que seguía la misa con este guión en sus manos –sea en la versión que sea–. No deja de resultar chocante, cuando no mordaz, la recomendación que se hace a los lectores cuando llega el momento de la epístola, pues se les aconseja, nada menos que “escuchen... con extremada atención, pidiendo gracia a Dios para practicar lo que en ella se contiene”. Y se aduce el motivo en la pregunta anterior, cuando se asegura que la epístola “es una parte de la Sagrada Escritura” (del evangelio no se dice lo mismo). Pero, con el aprecio que se hacía de la biblia en los tiempos en que estas propuestas estuvieron vigentes, daba lo mismo que se tratara de partes de la Escritura, o de textos de la Eneida.

La liturgia constituía un entramado de misteriosas ceremonias, envueltas en el arcano, que eran desarrolladas con una fijeza ritual, tuvie-

ran o no sentido desde el punto histórico o celebrativo. Mientras, al pueblo había que aconsejarle algún tipo de devociones (rosarios, vía crucis, oraciones en general), o algunas propuestas como las presentes, para que tuvieran ocupadas sus mentes. En este caso, desde el punto de vista de la pasión, pues el subrayado del sacrificio realzaba de modo superlativo esta consideración.

**“Amar, pensar, escribir”
o transcender. Lectura de
*El sentir de tu mirada: la ilusión***

JESÚS CANO PELÁEZ

*Al Prof. P. Senén Vidal,
en agradecimiento por su testimonio:
amor a la Revelación Cristiana,
pasión por la misión paulina,
respeto hacia las culturas fundadoras,
paciencia con el texto,
confianza en el presente.*

RESUMEN: Se despliega un ejercicio interpretativo para presentar al novel poeta Isidro Andrés Casado, inscribiéndole en las tradiciones greco-latina, cristiano-agustiniana e hispano-leonesa por lo que se refiere a la concepción del amor y de la palabra. Éstas, a su vez, se dan cita y dialogan con el verbo y espíritu de un poeta que está abierto a estéticas modernas, a razones y sentimientos contemporáneos. Consta de cuatro partes: 1. reseña biográfica del poeta; 2. aproximación a su concepción estético-existencial del amor; 3. cata de una poética que explique la forma del texto y 4. esbozo de una lista de temas amorosos para dialogar con seis grandes poetas.

ABSTRACT: An interpretative exercise is presented to present the novel poet Isidro Andrés Casado, inscribing him in the Greco-Latin, Christian-Augustinian and Hispanic-Leonese traditions as far as the conception of love and of the word is concerned. These, in turn, meet and dialogue with the verb and spirit of a poet who is open to modern aesthetics, contemporary reasons and feelings. It consists of four parts: 1. biographical review of the poet; 2. approach to his aesthetic-existential conception of love; 3. tasting a poetic that explains the form of the text and 4. outline a list of topics to dialogue about love with six great poets.

I. INTRODUCCIÓN

Diversas voces han reivindicado en el S. XX lo poético como conocimiento. Nada nuevo, pues la conciencia del lenguaje es inseparable de la modernidad: como silencio cómplice que lo usa y da por supuesto (R. Descartes, I. Kant) o como dramático nimbo a que es elevado por el neopositivismo (G. Frege, L. Wittgenstein). La relación entre palabra y amor también es constante en Occidente. Por la palabra puede el amor abrirse paso hasta participar en el acontecimiento amoroso o interpretarlo y grabar a fuego su imagen en la memoria (A. Badiou). El amor es engendrador de discursos bellos para Platón. La palabra, oída –“toma y lee”– y escrita –La *Carta a los Romanos*–, termina, por gracia, en raptó y conversión al amor divino en San Agustín¹. El libro del *Génesis* presenta a Dios creando por la palabra; y, en el *Cantar de los cantares*, la voz del amado (Dios) delata su presencia.

La poesía moderna en español ha dado audaces versos sobre el amor: “Quiero amor o la muerte, quiero morir del todo, / quiero ser tú, tu sangre, [...]”, declara Vicente Aleixandre en *La destrucción o el amor* (1935). “¡Amor! Ni tú ni yo, / Nosotros, y por él / Todas las maravillas / En que el ser llega a ser.”, exclama Jorge Guillén en *Cántico* (1950). “Hemos corrompido / de mentira y de uso / la palabra / amor, / y ya no sabemos / cómo entendernos: habría / que decirlo de otro modo / o callarlo, mejor, / no sea cosa / que se vaya, el insólito / Huésped.”, se duele Fina García Marruz en *Visitaciones* (1970). “Amor es la respuesta, / amor que en el amor va abriendo fuego / con sus notas. / Sólo amor es la clave de las claves.”, responde Antonio Colinas al preguntarse por “el secreto” de la música de Johann Sebastian Bach en el poema *La tumba negra* (incluido en el *Libro de la masedumbre*, 1993-1997), el cual será escrito tras la visita a su tumba.

Mas, en este espacio, se comentará un libro de reciente publicación, titulado *El sentir de tu mirada: la ilusión*². Su autor, una española voz que cabe encuadrar en la generación del 50³, es Isidro Ordás Casado. Tal vez, comentar un libro escrito en verso, de tema amoroso, firmado por un autor nuevo, pueda ser un riesgo. Pero también una magnífica oportunidad para averiguar qué dicen las nuevas voces en “tiempos de penuria” (J.C.F. Hölderlin, Byung-Chul Han) y contrastar su palabra con la tradi-

¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Trad. José Cosgaya, VIII, 12, 28-30.

² ORDÁS CASADO, Isidro, *El sentir de tu mirada: la ilusión*, Zamora 2016.

³ RICO, Francisco, *Historia y crítica de la Literatura Española. VIII/1 Época Contemporánea 1939-1975*, Crítica, Madrid 1999.

ción. Así podrá ponerse coordinadas al presente, no dando por supuesto (tampoco por perdido) el amar, el pensar, el escribir. Todo ello desde el contexto de la filosofía general y estética, el discurso poético, la historia de la literatura; también desde la antropología y la metafísica.

1. “Mi vida y mi corazón”⁴

Isidro Ordás nace el año 1958 en el pueblo de Villalobar (León), a orillas del río Esla. Estudia en el Colegio de los Padres Agustinos de Valencia de Don Juan (León). Tras dejar la Orden Agustiniense, cursa estudios de Literatura. Se licencia en Ciencias de la Información, rama de Periodismo, en la Universidad Complutense de Madrid. Laboralmente, ha desempeñado varios cargos en la Administración General del Estado, concretamente de Madrid. Entre sus trabajos escritos, cabe mencionar: los libros *Poética clerical adolescente*, *Mis actos en esta vida*, *Diario de una malaria* y *Sencillez*; abundantes poemas sueltos, un conjunto de artículos en torno a temas variados y una obra breve de teatro en verso.

¿Cómo es la atmósfera en que se desenvuelve su vida diaria y la creatividad? Él mismo sugiere estos matices⁵: “amante de la amistad [...], del compañerismo”; “solidario con [...] los necesitados”. De tal ser social, sensible y solidario da cuenta su participación en ayudas personales con “espíritu de sacrificio y entrega”. En la actualidad es Director de Proyectos y Secretario de la ONG “Puente Solidario” a quien ve y defiende como “vía de humanidad cotidiana”.

¿Por qué publicar poesía? le preguntamos a su escritura. El ser humano es el único ser que existe y además escribe. En su caso ¿qué sostiene y alimenta el ejercicio de escribir textos para lectores aventureros, inquietos? ¿Qué guía, qué pone fondo a, qué empuja y frena su poética? El poeta disemina huellas (J. Derrida), es receptor de luces (O. Paz) y no es ajeno a ‘desenredar marañas’ (D.M. Loynaz). En tanto hombre-ciudadano-poeta, aceptada la condición-vocación de ‘autor’, Isidro Ordás se ve a sí mismo como “un «curioso de la vida», un inquieto buscador y defensor de la verdad y de la justicia”⁶. He aquí tres claves, notables, tersas. Como tres espejos valientes, complementarios, establecen un horizonte abierto, infinito, pero también cercano, concreto: el deseo de saber (evoca

⁴ Verso tomado del poema *Uniones*, en ORDÁS CASADO, Isidro, *El sentir*, 53.

⁵ *Ibid.*, Contraportada.

⁶ *Ibid.*

una tradición específica desde Aristóteles); la inquietud del corazón inquieto, cuya interioridad actúa y reconoce un yo que, desde siempre, viene acompañado, enamorado de un tú (notable y celebrada tradición en Agustín de Hipona); y una vocación a la acción moral que toma cuerpo en un propósito inaudito: compartir verdad y buscar justicia para el débil, el buscador de oportunidades en la vida (constituye la misión del caballero entrevista por R. Llull, E. de Róterdam, M. de Cervantes, S. Kierkegaard y encarnada por la ‘andante caballería’). Para tales aventuras se necesitan dotes de observador, constancia en el método, generosidad al actuar, esperanza más allá de resultados y fe en las cambiantes peripecias del camino. Con el color de tal ideal se dibuja el autor a sí mismo: “[un] Viajero incansable, [que] sigue «rodando por la vida» y observando a ese ser humano que no termina de mostrar ese amor que tanto necesita la sociedad en la que vivimos”⁷. No es una errancia hacia una revolución definitiva y simbolizada por alguna sociedad exótica (L. Byron) o una sagaz incertidumbre de la escritura que explota en soledad y vaticina desde la ceguera (M. Blanchot).

Tales palabras adelantan lo que es el centro temático del libro. ¿Cuál? El amor. Trama, sentimiento, experiencia, horizonte; tema central en grandes tradiciones del pasado, lo que es una manera de confirmar su universalidad. Porque ¿qué tienen en común el hombre curioso con deseo de saber (como afirma el griego Aristóteles) con el hombre de corazón inquieto (huella y cicatriz del africano y romano Agustín) y un yo que se descubre tejido con múltiples ‘otros’ y unido a una Otredad que le sostiene, trasciende (“Yo soy el que soy” –Ex. 3, 14–) y escoge (“Tú serás mi pueblo” –Lb. 26, 12–) como fin de su auto donación (“Y el Verbo se hizo carne” –Jn. 1, 14–); y ambos con aquél hombre a quien los ideales de conocer y amar impulsan a mejorar la vida del prójimo (ideal de caballero andante), a apoyar al ciudadano amenazado, en riesgo, por los caminos del mundo? Tienen en común su apertura al amor, amar. Son tarea y efusión del amor cada una y, aunque parezcan tareas independientes, clausuradas en apariencia, las tres se mueven, sostienen, consuman, ascienden a una unidad superior por el amor; amor que engendra donación, solidaridad, reconocimiento, pasión, entrega. La belleza brota del conjunto cuando, unidos los tres campos (conocimiento, inquietud, servicio), trabajan y son solidarios desde la unidad. Belleza propia del amor; amor creador de belleza. Combinar lo activo y la contemplación permite cuestionar cualquier ‘utopía romántica’ o ‘intimidad congelada’

⁷ *Ibid.*

(E. Illouz) para renovarse en la búsqueda de un *Ordo amoris* (San Agustín, M. Scheler, F. García Murriz). Amor que pone orden y descoloca: “Extraño amor sin rumbo que me gana y me pierde” (D. M. Loynaz). Se trata del “amoroso lance” (San Juan de la Cruz) que transfigura todo pensar, sentir, querer. Pero también del amor con “fundamento”, del abrirse a “otro amor más encendido” y desde aquí/allí ser capaz de aliarse al pensamiento, descubrir la belleza de lo creado, valorar el tiempo extraordinario de la vida cotidiana hasta lo invisible y superar los “bienes fingidos” (Fray Luis de León) con los otros y en compañía de quien me atrae y me busca, me exige y me regala, me hace feliz y me trasciende.

II. “ESPÓSAME CON TU AMOR”⁸

El amor sólo es verdad si da y cuida la vida y sabe guiarla por la senda de los valores más altos. Al preguntar qué ideal canta, qué imagen reclama el poema de amor, se leyó el libro de Isidro Ordás en diálogo con las grandes tradiciones de Occidente: platónica, cristiana, renacentista, moderna. De tal pasado hemos heredado deseos, nombres, luces e interpretaciones que pueden ayudar a pensar en distintas formas de amor y con ello acercarse más, si cabe, al misterio de la atracción y la donación, a la unidad del nosotros. Entre tales formas, cabe hablar de: amor-pasión, amor-amistad y amor-ágape (caridad). Los griegos denominaban a estos tres tipos de amor: *eros*, *philéo*, *ágape*. *Eros* hace referencia a un amor instintivo, sexual, egocéntrico. *Philéo* se refiere al amor como cariño, así el fraternal, filial y todos los casos en que prevalece la amistad. *Ágape* nombra ese amor que da sin esperar nada a cambio; se basa en el sacrificio, no en el interés; no pone condiciones. Se usa aquí el concepto de *Charitas*, “caridad”, “amor”, como traducción cristiana de *ágape*. Entiéndase ‘caridad’ no como limosna, lo que podría implicar límite y cosificación, rebajamiento y dependencia; sino más bien como solidaridad en el sentido de apoyo y respaldo desde el corazón, la generosidad, el don⁹.

⁸ Verso tomado del poema *Iguales*, en *Ibid.*, 20.

⁹ Cfr. MARÍAS, Julián, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1970; FROMM, Erich, *El arte de amar*, Paidós, Buenos Aires 1970; KRISTEVA, Julia, *Historias de amor*, FCE, México 1987; CRUZ, Manuel, *Amo luego existo*, Espasa Libros, Madrid 2010; BRIOSE SÁNCHEZ, Máximo - VILLARRUBIA MEDINA, Antonio (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2000;

Junto a tal tríada, se añade otra forma de amor, dado que aparece a lo largo del S. XX y estructura la perspectiva del libro de Isidro Ordás. Podría llamarse, usando una palabra que aparece en el título del libro, “amor-*ilusión*”. En esta visión se combinan algunos aspectos de las otras formas de amor añadiendo matices propios. Aproximarse al texto declinando debates académicos entre filosofía y poesía favorece participar del aroma de ambas, sus conceptos e imágenes. ¿Cómo hacer este camino? Jorge Guillén invita a practicar la admiración: “¿Por qué tú, por qué yo bajo el cielo admirable?”¹⁰. Fina García Murruez, a consignar lo secreto: “Qué raro es el amor, qué raro / aun entre amantes / que se aman, aun en el seno / de la casa materna, / la entrañable, / qué instante / tan raro aquel en que él irrumpe / de otro modo, / súbito como un golpe, / el amor dentro del amor [...]”¹¹. Isidro Ordás, a reunir el aliento y cantar desde la unidad de acción de la persona: “Amanecía en tu alma, / con esos acordes tuyos, / con esos tonos distintos, / con ese tu sentimiento, / con toda tu voluntad / y todo tu pensamiento” (II, *XCI*, 177).

1. Amor-pasión o “la sangre cuando navega”¹²

Se codifica explícitamente un amor-pasión en el pórtico mismo del libro. Su segundo poema, titulado *Pasión* dice así: “Rojo es el color que escribe / la sangre cuando navega. / Rojas son las amapolas / cuando crecidas se aprecian. / Tú portas ese color / con tus delirios amados, / con tus pesares tan bellos, / con tu sonrisa tan linda, / con tu palabra tan tierna, / con tu amistad tan perfecta, / con tu amor y tu grandeza”¹³. Los cuatro primeros versos elaboran una imagen en movimiento con tres verbos: escribir, navegar, florecer –implícito– que definen la acción de tres sustantivos: tinta –implícito–, sangre y savia –implícito¹⁴–, los cuales unen existencialmente, sincronizan ontológicamente tres ámbitos que hacen

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Alianza, Madrid 1996.

¹⁰ GUILLÉN, Jorge, *Aire nuestro. Cántico*, Seix Barral, Barcelona 1977, 392.

¹¹ GARCÍA MARRUZ, Fina, *El instante raro (Antología poética)*, Pre-Textos, Valencia 2010, 203.

¹² Verso tomado del poema *Pasión*, en ORDÁS CASADO, Isidro, *El sentir*, 16.

¹³ *Ibid.*, 16. Nota: en adelante, tras los versos de este autor, se colocarán entre paréntesis -y separados por una coma- estos elementos: un número romano (para señalar 1ª o 2ª parte); otro número romano (para indicar el poema numerado de la 1ª parte) o el título del poema (en el caso de la 2ª parte); y el número de página.

¹⁴ Más adelante aparecerá el concepto de ‘hojas saviadas’ (I, *Como...*, 74).

posible la escritura y existencia del libro a la par que abren posibles horizontes de interpretación: a) la página en blanco con la que habla, sobre la que escribe el poeta y que puede leer la amada –primer destinatario del poema–; b) el cuerpo erotizado con que almas deseantes dispuestas a darse-recibirse, como barcos urdidos con venas y alma, trazan navegaciones, jugando en el espacio y el tiempo a crear direcciones infinitas; entre sus idas y venidas, despierta el misterio de lo vivo que es libre, afín, pleno, innombrable, con Dios al fondo; c) una naturaleza llena de gracia, creadora de vida; un cosmos lleno de extrañas fuerzas naturales; un inagotable flujo ontológico acompaña, presta riqueza, inspira sentidos, abre el ingenio, despierta amor, sugiere escritura. Ambos como horizonte fenomenológico vital.

Un color, el rojo, será la categoría que sirva de puente para permitir la conexión sin matar las diferencias entre esas tres dimensiones o ámbitos. El color rojo funciona como llave misteriosa del mundo natural; también como lenguaje secreto de la amada (“Tú portas ese color”), que está llamada a presidir, sostener e inspirar el cosmos. En el poema, ese color rojo opera como metáfora de lo estético a la vez que como profecía de lo ontológico; también, en ciertos momentos del libro, como abismo que deja paso abierto a lo religioso. El rojo (que intuye y es alcanzado por la finitud, la muerte –cuando la sangre deje de correr–), creará, frente a los límites del escribir, navegar y florecer, que todavía es posible “rezar” (II, *LX*, 146). Porque el amor busca **inmortalidad, resurrección**. Para el poeta, el color porta las claves de lo auténtico, de lo pleno: “Tu color era pureza, [...] era esperanza, [...] era alegría, [...] era tan tierno, [...] era presagio [...]” (II, *XIX*, 105). El rojo tiene una curiosa potencia: entre lo múltiple de la naturaleza es capaz de generar unidad; pero, desde la unidad de la amada, propicia múltiples capacidades, variadas acciones, improvisados roles. El rojo es algo simple a la vez que complejo, total. El rojo abstrae hacia la unidad, crea identidad sin perderse en la diversidad de lo existente. El rojo comunica microcosmos y macrocosmos. Tiene, pues, aire y atributos claramente religiosos. Sería una religión (‘re-ligación’) de corte naturalista y simbólica. Vendrá un momento textual en que aparezca una religión más cristiana, tendiendo a lo confesional (en sentido filosófico-teológico-ético agustiniano): “Lo que más deseas, / pídeselo a Dios. / Lo que más admiras, / te lo daré yo.” (I, *Más allá...*, 54). Esta frontera, de raro equilibrio, es un valor a dilucidar, invita a velar, da que pensar, inclina a actuar.

El rojo hace posible la armonía entre los niveles de lo existente; pero, también armónicamente, altera, diversifica, despliega con atributos o acciones lo que se presenta como unidad y único en la identidad de la amada; identidad que, al mismo tiempo, es su alteridad, lo que un yo enamorado no es. El poema lo expresa con una enumeración de cualidades de la amada: “con tus delirios [...], con tus pesares [...], con tu sonrisa [...], con tu palabra [...], con tu amistad [...], con tu amor y tu grandeza.” El amor pasión también se expresa en gestos corporales: “Al besar tus suaves labios / y acariciar tu figura, / te abrazabas a mi cuerpo / y te sentías segura.” (I, *Besos*, 68). El yo del poeta y el tú de la amada son cuerpo y mente: “Es deseo de tu cuerpo / tocar mi pecho desnudo. / Es deseo de tu mente / comprender mi sentimiento. / También yo deseo tu cuerpo / entre mis brazos abiertos. / También yo deseo tu mente / para tenerte presente. / Porque te entregué mi cuerpo, / mi alma y mi sentimiento”. (I, *Deseos*, 69). El amor-pasión trae la paz y el orden que construye intimidad: “Me regalaste un deseo / y lo guardé muy secreto. [...] / Se tranquilizó ya el alma / y, por fin, llegó la calma.” (I, *Los Deseos*, 42). El deseo-pasión de los amantes es eco e imagen de un orden cósmico, natural, de relaciones, influencias, identidades: “Como ese arroyo sediento, / que guarda pura su sed. / Como esa arboleda enhiesta, / que da sombra a quien la ve. / Como ese gallo que canta, / que anuncia el amanecer. / Como esas aves del cielo, / que vuelan siempre a la vez. / Como todo lo que piensas, / que siempre dictas tan bien. / Como tú y tus deseos, / es tu amor y tu querer”. (II, *XXII*, 108). Al estar juntos, al reunirse, alteridad y unidad manifiestan lo que es, lo que son. Y todo lo que es rinde homenaje a quien se da cuenta y es inspirado para crear imágenes de lo que acontece. El amor refleja el mundo y el mundo toma conciencia de sí en los amantes, en quien ama. Conciencia de que vivir es amar.

2. Amor-amistad o “el color más querido”¹⁵

El amor-amistad también importa al poeta. La amada logrará alcanzar el prestigio y la luz simbolizada en el color rojo que la nombre, precisamente –dice el poeta– “**con tu amistad tan perfecta**”. (I, *Pasión*, 16). Se contraponen en el tiempo el amor-amistad a un amor-caridad-responsabilidad de otra índole. Se hará duelo por el cambio de etapa, cuando se percibe el tiempo mudado: “Y juntamos nuestras manos / y se unieron nues-

¹⁵ Verso tomado del poema *Amistad*, en *Ibid.*, 32.

tras vidas. / Y se acababa ese tiempo, / con la amistad tan querida.” (II, *Un Instante*, 17). El poeta recuerda un tiempo especial de amistad dándose cuenta de que el amor-amistad tenía la fuerza de transformar todo: “Era el color más querido / y la escritura perfecta. / Eras tú, mi dulce amiga, / la que irradiabas belleza. / Y el silencio se hizo eco / de aquellas lindas caricias. / Y se apagaron las voces, / y se escucharon sonrisas. / Y nos cubrió ya la noche, / para vivir otro día.” (I, *Amistad*, 32). La amistad sigue vigente, dado que, como necesidad, no está marcada por lo contingente. El último poema del libro termina celebrando (es una invocación a) una amistad como gran mediadora entre pasión y voluntad: “No hay palabras para eso: / Para decir lo que siento. / No hay palabras para amar / a quien llevo en pensamiento. / No hay palabras para más, / porque solo son “te quiero”. / Y quizás una sí habrá: / “Gracias”, por tu amistad.” (II, *CLII*, 238). Una etapa particular de crecimiento de ese amor-amistad servirá para matizar la etapa siguiente en que se redescubrirá y reinterpretará el dolor y sacrificio inapartable, asumido; una amistad que abrirá posibilidades creativas y puentes de símbolos activos como la de la propia escritura de poemas de amor entre los amantes. A la vez, siempre que se termina de escribir o leer un poema de amor, la vida invita a continuar descubriéndolo o recrearlo en el tiempo cotidiano. Sin la complicidad propia de la amistad no sería fácil transformar un universo de misterios, de alianzas innombrables, de reconocimientos cómplices, en escritura, en libro; ni de libro en compromiso para ser vivido en el aquí y ahora, en la aventura particular. Sólo así tal escritura se convertirá en impulso generador de nuevo conocimiento, corriente de aire para el sentimiento, voluntad de amor en el tiempo más allá del mito.

3. Amor-caridad o “¿[...] porque soy diferente?”¹⁶

El amor-caridad juega un papel esencial en el desarrollo de la relación de amor que se cuenta en estos poemas y en la concepción estética con que se crean y cantan. Una de sus justificaciones es la autonomía respectiva tanto del Yo como del Tú. Sostener una relación de amor en el tiempo puede peligrar debido a múltiples contingencias: fragilidad, cansancio, rebeldía, deseo de entender lo que trasciende la razón, descubrimiento de ser discípulo y no amo del sentimiento, otredad del otro y más. Así lo recoge este poema: “¿Por qué tengo que compartir / contigo y sólo

¹⁶ Verso tomado del poema *XLVIII*, en *Ibid.*, 134.

contigo, / lo que afecta a tu sentir, / quedando todo tranquilo? / ¿Por qué tú me tienes preso, / de tantas idas y venidas, / de tantos días de angustia, / por una causa tan justa? / ¿Por qué? Sí. ¿Por qué? / ¿Porque me tienes presente? / ¿Porque soy silencio ausente? / ¿O porque soy diferente?” (II, *XLVIII*, 134). Ese amor desprendido, generoso, que se llama ‘caridad’, recordado por San Pablo, nada tiene que ver con resto trivial, fragmento o suplemento (J. Derrida), bagatela casual, limosna contingente. La Gracia es el presupuesto para San Pablo. Se trata de otro nivel de amor; más don que conquista.

El poeta percibe el papel del sufrimiento en el paso de la pasión a la amistad y de ésta al compromiso respecto al bienestar del tú amado: “Pocas veces se comprende / el sufrimiento diverso / entre el amor y el deseo, / entre lo bueno y lo bello. / Tú eres ese alimento: / Primero AMOR, luego AMISTAD. / Tú eres esa pasión / que juega con mi velero. / [...] Deseabas más tu encuentro / que mis delirios dispersos.” (I, *Sufrimiento*, 35). El ideal sobre el que gravita el amar, pensar y escribir gira sobre un universo de valores capaz de abrir vínculos y ventanas, convertir bloques en alas. Al fondo hay un ideal griego muchas veces versionado: lo bueno unido a lo bello (la *kalokagathía*). Lo nuevo aportado por el cristianismo es la personalización y el desplazamiento del yo al tú. Se parte de lo máximo, lo inconcebible racional y poéticamente: la encarnación del Hijo de Dios; el Creador de todo se hace una criatura en la persona del Hijo, Jesús. La ética de la relación yo-tú, en tanto criaturas, que tiene en cuenta tal acontecimiento, busca sostener la apertura de cada sí mismo hacia el otro a lo largo del tiempo. Las garantías serán: la gratuidad del Dios eterno que decide aparecer en el tiempo y, en virtud de ello, lo humano a quien le es permitido aspirar a hacer del acontecimiento algo más que temporalidad. La gracia garantiza participar a cada individuo de una salvación consumada que no anula la aventura de la libertad, el éxtasis del enamoramiento ni las condiciones del mundo real. El primer milagro de Jesús se da en el contexto de bendición del amor de una pareja. Su muerte fue un acto de entrega al Padre, por amor y para restaurar el amor del Padre derramado en la creación.

El amor-caridad no lamenta ni provoca desasirse de las otras dimensiones: amor-pasión y amor-amistad. El poeta da a entender que el amor cabal, puro, pleno en el tiempo, supone acercar las tres dimensiones, no permitir su separación, componer la vida con los tres ritmos: pasión, amistad y caridad. Este poema lo expresa: “Tengo que darte lo tuyo: / Mi cariño y mi pasión. / Tengo que darte lo tuyo: / Mi perdón y mi amor. /

Tengo que darte lo tuyo: / Mi amistad y mi ilusión. / Tengo que darte lo tuyo: / mi vida y mi corazón. / Tengo que darte lo tuyo: / sólo ese nuestro AMOR.” (I, *Uniones*, 53). Un énfasis en la voluntad delata la historicidad en el ser; indica las dificultades que se fraguan en el camino. El equilibrio del poema está en que mientras unas palabras nombran y resaltan la esfera de lo afectivo, el hilo que une su argumentación es un pensamiento. San Agustín diría: ama para entender, pero entiende para amar si aspiras a un proyecto de amor en, con y más allá del tiempo. La síntesis de un amor así devuelve a protagonistas y espectadores la imagen, el aroma de un amor que, además de juego y disfrute, llega con aprendizaje y llena de crecimiento. Así lo expresa Isidro Ordás: “Aprendí de ti, / de tu bondad, / de tu silencio, / de tu risa, / de tu hablar. / Aprendí tanto de ti, / de tanta bondad, / de tanto silencio, / de tanta risa, / de tanto hablar. / Que fui feliz / con tu amistad, / con tu ternura, / con tu amor, / con tu lealtad. / Y al final, / sólo al final, / supe, como tú, / que eso era amar.” (II, *XXX*, 116). Se trata de un compromiso aceptado como trabajo y cuidado; no de magnetismo aleatorio, idealismo periódico, hábito mecánico, panteísmo romántico o código natural.

4. El amor-ilusión o “No era visión perdida”¹⁷

El amor-ilusión es una cuarta forma de amor. El texto usa el concepto ‘ilusión’ acentuando su lado positivo. El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) da esta acepción negativa: “Concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos.” Pero la palabra ‘ilusión’ puede referir a cosas positivas. El DRAE expresa dos. Tener ilusión es sostener una “Esperanza cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo.” Y, en sentido más personalizado, una ilusión es una “Viva complacencia en una persona, una cosa, una tarea, etc.”

Julián Marías proporciona una sorprendente exposición. Comenta que la palabra ‘ilusión’ es típicamente española y tiene difícil traducción a otros idiomas europeos¹⁸. El uso positivo de la palabra ‘ilusión’ procede –dice– del comienzo del romanticismo español y en su estructura semántica opera una “antropología metafísica”¹⁹ que realza la “condi-

¹⁷ Verso tomado del poema *Ilusión*, en *Ibid.*, 46.

¹⁸ MARIAS, Julián, *Tratado sobre la ilusión*, Alianza, Madrid 1985, 7-8.

¹⁹ *Ibid.*, 38.

ción *futuriza*” del ser humano. Es una forma de encarar la temporalidad de la existencia y lo que ella contiene. Si el hombre sólo vive en tiempo presente, en estado de actualidad, la ‘futurización’ para J. Marías consiste en realzar aquello por venir y viviendo las relaciones con miras al futuro. Así lo comenta: “su condición *futuriza*, es decir, el hecho de que, siendo real y por tanto presente, actual, está proyectada hacia el futuro, intrínsecamente referida a él en la forma de anticipación y proyección.”²⁰ El punto hace pensar. Es demasiado curioso que, siendo uno de los rasgos del romanticismo europeo (filológica, literaria, filosóficamente) la idealización del pasado (por tanto de la historia), en España, invirtiéndose la polaridad temporal, empieza un movimiento que refuerza el valor del futuro para centrarse en él. La explicación histórica podría tener que ver con que mientras muchos países europeos toman el pasado mitificándolo (idealizándolo para tomar impulso; el romanticismo es tiempo de nacionalismo), España está saliendo de un siglo largo de cultura e historia excepcional, el “Siglo de oro”. Tanto o más que idealizar el tiempo vivido, España necesita en ese momento analizarlo para, criticándolo, apropiarse de lo logrado, dolerse de lo frustrado y planificar lo posible: el porvenir.

Pero la estética dice más. El romanticismo español no sólo valora el futuro sino que, en metafísica de la persona, da tanta jerarquía al yo existencial como al ideal. Tiende al realismo. Esto lo reflejan esos versos de la rima *XXI* del romántico G.A. Bécquer: “¿Qué es poesía?, dices mientras clavas / en mi pupila tu pupila azul. / ¿Qué es poesía? ¿Y tú me lo preguntas? / Poesía... eres tú.”²¹ Entre los padres del romanticismo está el idealismo racional de R. Descartes y del infinito muro criticista saltado con la escalera de la estética, ambas arquitecturas diseñadas por I. Kant. Contra lo que dirá V. Aleixandre²², “Poesía eres tú” presupone y despliega una existencia no reductible a presupuestos estéticos, idealistas, poéticos. Dicho con palabras y ‘vacíos’ cartesianos: ‘yo te amo’ no es un pensamiento del ‘yo pienso’; porque el amor no es una deducción, a posteriori, del pensar psicológico. Es una conciencia gratuita que acompaña al fenómeno amoroso no reducible a mera experiencia. Dirá E. Lévinas: el tú es contemporáneo del yo; previo a su razonamiento y, ontológicamente, previo al enamoramiento. Con otras palabras: la relación amorosa no es definible ni se rige en última instancia por razón o sentimiento en tanto

²⁰ *Ibid.*, 39.

²¹ BÉCQUER, Gustavo Adolfo, *Rimas*, Cátedra, Madrid 1990, 61.

²² ALEIXANDRE, Vicente, Algunos caracteres de la nueva poesía española, en *Obras Completas*, II, Aguilar, Madrid 1978, 513.

ideas, sino por la libertad y gratuidad de un yo y un tú, heteroremitentes en un tiempo original. A los amantes no les unen sólo razones materiales o sentimientos sublimes sino algo más; otra cosa, un horizonte de sentido vivo en su conciencia más allá de su fantasía, más acá de su historia. ¿Cómo llamarlo? Hay opciones: Religión, locura, *ethos*... ‘ilusión’ es la perspectiva escogida por Isidro Ordás y destacada desde el título.

Escribir y amar, como existir, requieren ilusión. Tras esta escena se vislumbra un yo que la convierte en libertad y opción. El poeta a veces trasvasa la ilusión por amar a la ilusión por escribir. La escritura sería una recreación de la amada con la finalidad de memorizar un amor fluente y atraer su presencia. El poeta siente ilusión por amar, también por escribir. Ambas dimensiones actúan en él con una fuerza natural (‘sed’) inagotable: “Otra vez en mi posada / comienzo a versar sintiendo. // Otra vez ilusionado / termino ya este proceso. // Por eso escribo a mi viento, / por eso clamo al silencio. // Por eso estoy tan sediento, / por eso, solo por eso.” (I, *Clamor*, 45) Amar y escribir descubren y consolidan el existir.

Condición para que pueda haber ‘ilusión’ es la manera de darse la existencia: la temporalidad. Ser “tiempo” implica que el amor no se agota en un instante. La maravilla será que se trata de un instante que alcanza una especie de eternidad, el cese de la temporalidad. Pero con paradoja, pues, pasado tal instante, se vuelve a la temporalidad. Junto con una eternidad que se da a probar por instantes, otra fuente está en la posibilidad de imitar y recrear tal tiempo desde la libertad del yo. Libertad para ser con, para entregarse a un tú. En este poema la ilusión se viste de ‘anhelo’: “¿Qué más ya te puedo dar? / si te he dado mi cariño, / mi amistad y mi bondad. / Quizás pueda darte anhelo, / para así poder AMAR / y sigas queriendo siempre / a quien contigo va.” (I, *¿Algo Más?*, 70). Ese misterioso vacío o frontera que siente el amante no es el signo de una carencia inmodificable, por tanto maldita, sino la marca de una donación de otra índole: amante y amada se constituyen por un amor que no se reduce al tiempo del yo y el tú con que se accede a él. Ganar y ceder el yo o el tú con voluntad y constancia sostiene el ‘andar en amores’ en el tiempo. En tales fronteras se cruzan y separan amores románticos y modernos; ilusionantes y místicos. Por ello decía Santa Teresa: “Siempre he visto en mi Dios hartos mayores y más crecidas muestras de amor de lo que yo he sabido pedir ni desear.”²³

²³ SANTA TERESA DE JESÚS, Exclamaciones del alma a Dios, en *Obras completas*, Sígueme, Salamanca 1997, 1034.

Se desarrolla más el panorama de lo que viene a ser la ‘ilusión’ en un poema con tal nombre. Dice así: “No era visión perdida, / sino el bello resplandor. // No era pasión querida, / sino el rayo de ilusión. // No era lo que eso era, / sino la belleza tersa. // No era lo que adoraba: / Eras tú, mi dulce AMOR.” (I, *Ilusión*, 46). El texto reúne varias claves. La ilusión no está generada por un solitario yo (sujeto del ver, de la ‘visión’) que ama, vive o escribe elaborando, aisladamente, planes y estrategias de seducción, conquista, convivencia; brota en la auto-donación de una fuente exterior codificada en el término ‘resplandor’. La ilusión es despertada por un ‘tú’. Aquí está la base becqueriana comentada antes, su romanticismo realista. La polaridad ‘ilusión’ *versus* ‘pasión’ que ofrece el texto explica y justifica que se pueda hablar de un nivel o forma de amor como ‘amor-ilusión’. No de manera excluyente sino excedente. La imagen ‘rayo’ aproxima el concepto ‘ilusión’ a la condición de cierta racionalidad pero también a una inspiración de talante religioso. La ilusión des-oculta la belleza (de las cosas, del tú, de la palabra del poema), pero tiene cierto precio: tener que ‘des-realizar’ todo; des-identificarlo para des-cubrirlo mejor. A ello alude el verso “No era lo que eso era”. La belleza importa, tiene gran poder, pero no es el final. Dos veces se repite el concepto ‘bello’, ‘belleza’, y, de inmediato, alcanza otro nivel: “No era lo que adoraba”. Adorar es un término religioso. Aquí la religión no es sólo algo lingüístico, metafórico o latente, sino autónomo y activo, un nivel ontológico abierto y a la vez redirigido. Religión que tampoco se confunde con el ‘tú’ de la amada, aunque se vea afectado. No estamos ante la conversión del amor en religión. Estamos ante la iluminación de una estética por una religión capaz de actuar en ausencia lingüística en el poema (en el cuerpo, en el espacio) y en ausencia del tiempo y signo erótico convencionales. Tal necesidad religiosa surge de la estructura de lo real, no de la del yo individual que planifica su experiencia. Pero no es una estructura de lo real hegeliana, dialéctica, panteísta, idealista... ni otra. Es desbordamiento de estructura. Es el Otro (Dios) que embiste a su manera²⁴. La religión expresa y afecta al ser de la existencia juntamente (ontológicamente) con las necesidades del yo (psicológicamente). La pista evidente es un verbo que se repite en el poema de Isidro Ordás: ser (“era”, “eras”). No se trata de una palabra intercambiable, sino del nivel ontológico más alto: el que pone las condiciones de posibilidad en todos los órdenes. No obstante, el texto alude y celebra un misterio que se cumple

²⁴ Cfr. MARTI BALLESTER, Jesús, *San Juan de la Cruz. Noche oscura leída hoy*, San Pablo, Madrid 1981.

en el poema y que da cobijo al despliegue de la escena: el fenómeno de la persona, encarnada en las formas de ‘tú’ y ‘yo’. El enamoramiento, la conversión religiosa cristiana (San Agustín) son como un segundo nacimiento. El “rayo de ilusión” explica todos los comienzos, sobrepasando la temporalidad y recreándola. No es un fenómeno cósmico ni psicológico sino amoroso, como dice otro poema: “Comencemos con el día, / con el Sol, con la ilusión. / Comencemos como siempre: / sin mi tiempo y con tu amor.” (I, *Comencemos*, 15). La metafórica platónica de la luz se transforma con la dialógica entre yo y tú en el tiempo existencial. El tiempo ideal acontecerá “al final, sólo al final”, sugiere.

III. “SI METÁFORAS SUPIERA...”²⁵

¿Qué poética/s fluye/n, expresa/n, sostiene/n o choca/n, es/son criticada/s en el libro de Isidro Ordás *El sentir de tu mirada: la ilusión*? Lo poético, es evidente, no es concepto fácil. Pero se precisa abordarlo para no desorientarse. Recuerda D. Estébanez que el objeto de la poética es “la elaboración de un sistema de principios, conceptos generales, modelos y metalenguaje científico para describir, clasificar y analizar las obras de arte verbal o creaciones literarias.”²⁶ Esta concepción ya es moderna (apela al “metalenguaje científico” y separa de la vida “las obras de arte verbal”), lo que reduce las dificultades de un teorizar poético, mas también las posibilidades asociadas a su origen e historia. Como Isidro Ordás da suficientes indicios de su concepción en el texto, seguiremos sus pistas. Pero antes añadimos dos precisiones. La poética, como teoría, forma parte de la filosofía. Dice A. López: “El poeta aristotélico lee la realidad [...] porque contempla las ideas, las «formas» inmanentes de las cosas y así es capaz de hacer metáforas, o sea, de percibir lo semejante entre cosas aparentemente muy distintas y distantes, cosas a simple vista irreconciliables y difíciles de conectar.”²⁷ Aunque se considera al texto titulado “Poética” de Aristóteles el primer tratado escrito sobre la materia, como apunta A. López, presupone (porque sigue algunos principios) otra filosofía: la platónica. Tras Aristóteles, el cambio más drástico que le ocurre a la poética es el cristiano. Las *Confesiones* de San Agustín son un

²⁵ Versos tomados del poema “LXXVI”, en ORDÁS CASADO, *El sentir*, 162.

²⁶ Cfr. ‘Poética’, en ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, 858.

²⁷ LÓPEZ EIRE, Antonio, “Reflexiones sobre la poética de Aristóteles”, en *Hvmanitas* 53 (2001) 215.

ejemplo visible en Occidente. Si Aristóteles había colocado como origen y desarrollo de la poesía la tendencia a la imitación y el ritmo o la armonía, para San Agustín se deriva de la conversión religiosa por gracia a un orden de amores vivido en interioridad-comunidad. La Edad Media dará continuidad al modelo hasta hoy. Los dos puntos de quiebre posteriores son: el romanticismo en el S. XIX y el estructuralismo en el S. XX. Tienen en común el ser dos intentos para desplazar el centro de lo poético: pasar del Ser al yo. El romanticismo parte del sentimiento (I. Kant); el estructuralismo, de la racionalidad ideal (R. Descartes, F. de Saussure). También les une poner el lenguaje en estado de sitio frente a la exigencia geométrica, matemática. La historia ayuda a recordar que muchas preguntas del pasado siguen vivas en el hablar y escribir de hoy.

En el poema XXV de la segunda parte, Isidro Ordás despliega y resume una poética. Así dice: “¿Para quién si no / puede esto ser? // Para quien sabe leer, / para quien sabe escribir, / para quien guarda silencio, / para quien tiene ese ser, / para ti que tanto amas / y para quien más te ama a ti.” (II, XXV, 111). El acontecimiento central es “esto [que presenta] ser”. El verbo “puede” es retórico (igual que el nexos “si no”); no forma parte del verbo principal. El amor ha aparecido y ha colmado a los amantes de ser (en minúscula). Y el Ser (con mayúscula) se ha revelado como siendo amor. No se pregunta (ni se escribe) para averiguar lo que ya se sabe, sino para verlo confirmado en el habla, en la escritura de lo que aconteció en la experiencia amorosa; y ello como celebración y profecía de que la experiencia amorosa continuará. Se construye la pregunta con tres palabras indefinidas: “quién”, “esto” y “ser”, antes de que se particularicen y/o amplifiquen las identidades. Es tan potente la experiencia (de ser, de amar, de hablar) que se pregunta con el “temor y temblor” de que tal experiencia pueda, en verdad, ser individualizable o pueda afectar a quien se pregunta (¿Seré real o un sueño? ¿Estaré/a enamorado/a? ¿Podré en verdad decirlo, escribirlo, cantarlo?). De hecho, la existencia, el enamoramiento, el lenguaje son experiencias que personalizan y despersonalizan a la vez: le dan ser abriéndole a la particularización en tanto sujeto específico; pero también le dan participación en atributos universales, le funden/fundan con fuerzas que desbordan lo particular y la individualidad. El punto de equilibrio es no hacer devenir el personalismo en panteísmo o nihilismo. El poema revela que: a) el “quién” apunta al “tú” y al “yo” de la pareja enamorada (quienes representan, reflejan a la humanidad; también al lector externo del libro); b) el “esto” apunta a, centra y resume el “existir, amar, escribir”, es decir, lo que constituye el

acontecimiento para quien se pregunta; y c) el ser (que, aunque está en minúscula, no se sustenta en, ni es resultado de las acumulaciones particulares de existencia individual o de niveles separados de la existencia en cuanto tal –y expresados en a) y b)–) apunta al último horizonte que cabe colocar antes y después, más allá y más acá del tiempo. Horizonte último, que es el “Ser” (con mayúscula); desde el cual y desde donde se abarca y se comprende todo lo que se da en y con el acontecimiento histórico, individual y social, en toda su fenomenología de realidad, cualquiera sea su clase de temporalidad: existencia, enamoramiento, poema.

Los destinatarios privilegiados del Ser (lo absoluto, la plenitud, lo bello; lo bueno; lo verdadero; encarnado aunque invisible, histórico pero trascendente) son el “tú” y el “yo”, además de cada ser del cosmos, de la vida como escenario en que el tú y el yo pueden desplegarse. Las tres acciones (tres formas de ser) que expresan y refieren al “Ser” en cada “ser” son: a) la acción de existir de los amantes (“para quien tiene ese ser”), de todo lo que es en función de que se ame y de los que aman, y de todos los llamados a reconocerse y a continuar enamorados despertados por su ejemplo; b) el amar, que define al tú y al yo existentes (“para ti que tanto amas / y para quien más te ama a ti”) como la manera de habitar el mundo (no basta existir, hablar) y tejer relaciones; c) el escribir o poetizar (“Para quien sabe leer, / para quien sabe escribir”) que expresa la conciencia de existir, canta el sentido del amar y está abierto al silencio. Porque, ¡oh sorpresa!, en el centro del poema, como en el centro de la relación amorosa, como también en el centro de la existencia, brota un “silencio”. El existir, amar, escribir, no agotan el misterio del Ser ni la proyección de este misterio en el modo de ser temporal y particular en cada individuo, ni su presencia al fondo de la pluralidad de sus relaciones posibles. La relación de amor no agota el misterio que conforma el yo y el tú. El poetizar no agota ni alcanza a nombrar el misterio último de la vida. Lo existente no se agota ni aquietta en el cumplimiento de sus diferencias y relaciones posibles entre sí. Todo/s, junto/s, apunta/n al Ser, Misterio de misterios. Misterio (con mayúsculas) que desborda y trasciende a cada uno y a su conjunto. Por lo cual, un atributo de los destinatarios del milagro de “esto [que presenta] ser”, dice el poema, es: “para quien guarda silencio”. El silencio, que no se confunde con la nada, es fuente de identidad e inquietud a la vez. Ese silencio simboliza lo inconmensurable del Ser y posibilita también la participación de cada silencio personal en la belleza, verdad y unidad de su presencia. Se tocan, entonces, las fronteras de lo metafísico y lo místico. No basta alcanzar lo empírico, dejarse

guiar por una pista amorosa o cazar metáforas. Todo hace intuir otra cosa. M. Heidegger habla de un todo que ‘arroja’ a otra cosa y viceversa. F. García Marruz habla de un ‘cobijo’ con rostro a través de lo creado: “Qué extraña criatura es ésta, Señor, que cobijaste / bajo el opaco cielo, entre las mudas piedras, / [...]”²⁸.

En Isidro Ordás también se funde el lenguaje amoroso y religioso. Así en el poema *Despedida*: “Me despedí con dos besos. / [...] // El primero fue más bello, / aunque el segundo también: / Era uno de deseo / y el otro de mucha fe.” (I, *Despedida*, 37). Una amenidad mística se mezcla, da fuerza, ayuda a interpretar y soportar la espera enamorada en otro poema: “Arando estaba la huerta, / con alegría y con fe. / Quitando estaba mi pena, / para poderte querer. / Y llegaron las gaviotas / como esperanza a la vez. / Pero sentía un cariño / de quien no podía ver. / Y me enviaste un mensaje, / lleno de amor todo él.” (II, XXI, 107). El amante también expresa su sobresalto y angustia si ve la crisis de esta luz en la amada: “Porque no entendí yo nada / al verte sola y sin fe.” (II, LXXI, 157).

¿Por qué hablar? ¿Cómo escribir? ¿Dónde leer? ... ¿Además de amar? Precisamente por amar. Tal vez el amor no es sólo un beneficiario del hablar, escribir, leer, sino su inventor y protector. El amor es el primer benefactor al promover signos con que hacerse presente al otro; al generar la magia de poder tejer con hilo invisible donde morar juntos. Dice el poeta: “Me escribirás, me preguntas, / con esa pena del alma, / cuando el adiós nos despide. / Te escribiré y lo sabes, / porque mereces lectura. / Para olvidarte de todo / y pensar en quien te escucha. / Por eso escribo al instante, / porque me dictas los versos / que yo te leeré más tarde.” (II, *CXLVIII*, 234). La escritura es como cuerpo emisario con que vencer la distancia entre amantes. La escritura obliga a reinterpretarse para el otro (“Te escribiré” es la respuesta a “Me escribirás”), permite descubrir la voz de este otro en la propia interioridad (“porque me dictas los versos”), no simplemente imaginarla. Si ello es posible, se obligan los amantes a deconstruir su yo, no confiando su futuro a un yo hermético, a una memoria aislada. Ambos amantes, más allá de los papeles de género, se obligan a dar y a recibir. Hay, entonces, en esta escritura, una crítica a un romanticismo machista o fatal, también a una modernidad que termina rematerializando las relaciones amorosas y comercializándolas por intereses o cualquier ideología ajena a la persona. En el amor, cada

²⁸ Poema ‘Qué extraña criatura’, de *Las miradas perdidas* (1951), en GARCÍA MARRUZ, *El instante raro*, 121.

encuentro es como la primera vez. Representarlo, también. Ello explica el temor del escritor amante: “No sé describir tus versos / ni sé escribir las palabras.” (I, *Como el mar*, 83). Crear (escribir) o interpretar (leer) un código de comunicación en este contexto amoroso requiere interioridad: “Hoy ya no copio tus versos / porque los escribo yo. // Quizás sean diferentes, / pero sí llenos de amor. // Y son para ti que sabes, / leerlos en tu interior. // Y con tu permiso puedo, / recitarlos en tu unión.” (II, *XXLVII*, 233). La escritura no es todopoderosa. En el encuentro amoroso, su alusión o recitación necesita un “permiso”. Pero es bienvenida porque ayuda a desvelar el don de lo que es en quien existe, ama y habla, a cuidar el juego original de la mutua donación; permite tomar conciencia de la retórica de la temporalidad, da pistas para recuperar la memoria y la historia tras el rapto de la unión e invita a procrear belleza en el lance comprometido de la libertad como identidades dotadas de respuesta.

IV. “¿DESDE DÓNDE ESCRIBES VERSOS, [...]?”²⁹

¿Dónde y cómo ubicar el texto de Isidro Ordás? ¿Bajo qué órbitas gravita tal poética? ¿Qué lazos, intercambios, críticas plantea? Esbozemos un ejercicio filiatorio, más que arqueológico. Grandes luces proyectan su influencia: Juan Ramón Jiménez, Fina García Marruz, san Juan de la Cruz, fray Luis de León, Jorge Guillén, Vicente Aleixandre. No son influencias estilísticas causales, basada en lingüística empírica (R. Descartes, N. Chomsky); más bien se trata de conformación y afinidad de ámbitos hermenéuticos (H.-G. Gadamer, G. Marcel), ontológicos, amorosos, sobre los que se proyecta la historicidad particular, una serie de opciones, valores, creencias. Desde ellos se afirman canales expresivos, hechos de imagen/es, lenguaje/s, afirmación/es de vida transformada en flujo de sentido; proyectado éste en chispa, ráfaga, presencia, atracción, silencio. Así refiere y entiende Fina García Marruz a Juan Ramón Jiménez en el poema titulado *Juan Ramón*: “[...] y tu alma de ascua / fija, llameante en la cima [...] / Tu palabra, zarzal heridor / [...] ¿Es que los dos [tu “tumba” y tu “voz”] vigilan otra cosa / que el sol de lo real, / [...]”³⁰. Así aclara crédito y potencia.

²⁹ Versos tomados del poema *IV*, en ORDÁS CASADO, *El sentir*, 90.

³⁰ GARCÍA MARRUZ, *El instante raro*, 277.

1. Contextos: Fina García Marruz

Fina García Marruz nace en Cuba (1923) y allí reside aún. Poeta y ensayista, perteneció al grupo *Orígenes*. El crítico cubano Jorge Luis Arcos la describe así: Fina García Marruz tiene “una verdadera originalidad, [...] [desarrolla] un pensamiento poético coherente y singular dentro de la literatura cubana y dentro de la poesía escrita en lengua española [...]; [en su poesía destacan] tres temáticas fundamentales [...]: lo cubano, la memoria y lo expresamente católico.”³¹ Fina García Marruz tiene en cuenta la historia, la interioridad y la trascendencia religiosa desde donde puede entablar diálogo con cualquier tipo de filosofía o poética: I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger, E. Husserl, M. de Unamuno, S. Mallarmé, P. Valéry, Generación del 27 española. Conoció y recibió el aplauso de Juan Ramón Jiménez, pero ella se distancia de una estética simbólica y de las fórmulas halladas por tal Generación del 27; también de las estéticas francesas. Su apertura a la religión es parte de la clave, como dice Jorge Luis Arcos: “Su oposición a toda manifestación estética de dualismo descansa en la perspectiva unitiva del concepto católico de la encarnación, el cual preside el núcleo [...] de muchas de sus valoraciones críticas. La presencia de una ontología religiosa, específicamente católica, como apoyatura [...] de su pensamiento poético, determinará, en lo esencial, sus contenidos.”³² Lo cual no obsta para que desarrolle “su pasión por el conocimiento poético” como centro de una obra que se aparta tanto del materialismo dialéctico como del idealismo subjetivista³³. Pasión desarrollada en poemas y ensayos. Su pensar sobre el proceso poético es otra gran temática de su escritura.

Esa distancia cómoda que se apoya en el misterio místico, acogedor, de la existencia aparece en este fragmento del poema *Las miradas perdidas* (publicado en el libro *Visitaciones* en 1970): “Una dulce nevada está cayendo / detrás de cada cosa, cada amante, / una dulce nevada comprendiendo / lo que la vida tiene de distante [donde algo «calla detrás» de lo que va diciendo] mientras en lo que miro y lo que toco / siento que algo muy lejos se va huyendo.”³⁴ Un ensayo de Fina García Marruz, titulado *Lo exterior en la poesía*, argumenta esa apertura de lo concreto al misterio, el paso de presencia a lejanía. En tal sentido afirma: “el centro mismo

³¹ ARCOS, Jorge Luis, “Obra y pensamiento poético en Fina García Marruz”, en *Revista Iberoamericana* 56 (1990) 1197-1198.

³² *Ibid.*, 1198.

³³ *Ibid.*

³⁴ Citado en ARCOS, “Obra y pensamiento”, 1200.

de toda búsqueda poética [es] descubrir la liturgia de lo real, la realidad, pero en su extremo de mayor visibilidad, que es también el de su escape eterno”³⁵. El contraste entre eternidad y temporalidad se percibe en el poema *De la caducidad de las cosas*, publicado en el libro *Habana del centro* (1997): “Quién iba a decirnos, / poetas, / después de tantos versos / a lo frágil del tiempo, / que sólo él / es eterno!”³⁶.

Isidro Ordás continúa la simbiosis que Fina García Marruz establece entre fe y razón, trascendencia y yo existente, amante, escribiente. Hay discreción confesional de los misterios y dogmas, pero está activo su mapa antropológico, ético, metafísico y estético. En ese mapa, las coordenadas, los signos, las miradas, se imantan de su perspectiva y atracción. En Isidro Ordás, lo histórico acompaña la vida de convivencia amorosa; la interioridad ahonda el sentir y hablar entre un yo y un tú activos, complementarios. Su mutuo reconocimiento descansa en las diferencias personales liberadas para la unidad; se derrama en la ilusión por un amor reconciliado con la voluntad; se proyecta y arde en un silencio religioso, místico.

En Isidro Ordás, la verdad aparece en la relación amorosa, vivida históricamente desde las cuatro formas de amor: pasión, amistad, caridad, sueño. En el amor-pasión, la unidad de almas en cuerpos que se complementan, desvelan y cantan lo verdadero: “Y se juntaron los dos. / Y se hicieron realidad. / Y se quisieron tanto, / que todo fue de verdad.” (II, XXXI, 117). Tal verdad aparece en el amor-amistad expresado como castidad, transparencia: “Por fin el día llegó. / Llegó con esa esperanza. / Esperanza que nos dio. / Dio todo esa Luna casta. / Casta es esa ilusión. / Ilusión radiante y bella. / Bella como tu pasión. / Pasión más que transparente. / Transparente como el agua. / Agua de vida y verdad. / Verdad como tu mirada: / Mirada sincera y clara.” (II, CVII, 193). La castidad no impide la caridad. También la verdad alcanza el amor-caridad simbolizado en las ‘espinas amadas’: “¡Qué bonitas son las rosas, / cuando su flor es real! / Pues sus espinas amadas, / ya nunca te clavarán. // Tu eres la rosa querida. / Tu eres rosa de verdad. / Tu eres rosa matutina. / Tu eres rosa sin final.” (II, CXLIX, 235). Finalmente, la verdad anida en el amor-sueño que armoniza con, se purifica en y abastece de despertar: “Me enamoró ese amor, / ese amor que tanto siento. / [...] / Y tú me seguiste amando, / a pesar de nuestro sueño. / Y quise ser yo primero / el que te dijo: te quiero. / Porque seguía mi sueño: / Un sueño tan verdadero. / [...]

³⁵ *Ibid.*

³⁶ GARCÍA MARRUZ, *El instante raro*, 399.

/ Y por fin al despertar / sentimos amor y besos.” (II, *LXI*, 147). El amor verdadero da al sueño su conciencia de ser sueño y al despertar su capacidad de posibilidad; puede sobrevolar sobre lo que hay para reunirlo en unidad, evitando nudos de dualidad.

Esa verdad que emana de la voluntad de amor de dos amantes y que continúa en la voluntad de escritura del amor vivido y soñado (ratificado por la voluntad de lectura), se legitiman mutuamente. ¿Pero se bastan por sí solos? Existir, amar, escribir, forman una escena excepcional donde potentes fuerzas parecen ordenarse en torno al yo que las piensa; el mismo yo que descubre, acepta y celebra al tú: “Era inmenso todo aquello, / aunque tú no lo miraras. / Y en esa ya inmensidad, / siempre estabas tú presente: / Presente en mi pensamiento, / presente en mi voluntad, / presente en mi sentimiento, / presente en esa verdad, / presente, siempre presente.” (II, *C*, 186). Mas, ¿basta la voluntad para dar sentido, sostén y continuidad a una experiencia bajo condiciones que ni el ‘yo’ ni el ‘tú’ crearon, tampoco pueden suspender, ni podrán dirimir o aislar? Condiciones como la distancia, la temporalidad, la ausencia, la otredad del otro, la mismidad de sí, la mutua exterioridad. Así dice: “¿Por qué tengo que compartir / contigo y solo contigo, / lo que afecta a tu sentir, / quedando todo tranquilo? / ¿Por qué tú me tienes preso, / de tantas idas y venidas, / de tantos días de angustia, / por una causa tan justa? / ¿Por qué? Sí ¿Por qué? / ¿Porque me tienes presente? / ¿Porque soy silencio ausente? / ¿O porque soy diferente?” (II, , *XLVIII*, 134). La finitud y la temporalidad también le acechan al poeta: “Desearía escribir tu nombre / con esas letras de amor. / Pero lo impide ese viento / que azota mi corazón. / Desearía muchos versos: / Más de uno, más de dos. / Pero es tan poco ese tiempo, / que te entrego mi pasión. / Desearía tantas cosas / de esas que son sólo amor... / Pero es tan corto mi río / que te espera con fervor.” (I, *Entrega*, 65). Lo místico está simbolizado por la conciencia de “el viento que azota el corazón”, la “espera con fervor”, la búsqueda “de esas cosas que son sólo amor”. No sólo el cuerpo o la escritura, todo lo real, el mundo, aparece como mediación que el yo quisiera eludir tras ser consciente de su limitación (“es tan corto mi río”), fragilidad (“es tan poco ese tiempo”), rivalidad (“el viento que azota el corazón”). Lo soluciona apelando al fervor, la pasión, la escritura con alfabeto de amor, la conversión a “ese viento / que azota el corazón”. La mística se impone a la estética en tanto el amor que hiere, cura. Es el amor como herida que, para incluir en su plenitud, antes desposee de todo lo individual que, en uno,

aísla, detiene, corta, tulle. Amor como aparición de otro y garantizado por el Otro que es Dios.

2. Contextos: Juan Ramón Jiménez

Caractericemos el universo de Juan Ramón Jiménez partiendo de su libro *Diario de un poeta recién casado* (1917), “un libro clave en la historia de la poesía española del siglo XX”, en palabras de F.J. Blasco³⁷. En Juan Ramón Jiménez se da la compatibilidad entre yo casado y yo poético. Este libro contiene, simbolizadas, las crisis y fórmulas que permitirán tal afinación³⁸. En el yo que escribe, crece la conciencia de un idealismo moderno que rompe con las reglas románticas, acepta el contexto urbano (alternando con el de naturaleza) como fondo del amor y subraya la reflexión de la vivencia sobre el simple acontecer existencial o el dato objetivo del vivir. La religión se desconfesionaliza y da paso a una racionalización con rasgos de teodicea. La relación amorosa en la modernidad ya no gira en torno a un tú privilegiado como centro; ahora adquiere una sensibilidad cuasipanteísta. Ese tú no dependerá de la divinidad ni ocupará el misterio central de la naturaleza. La naturaleza actúa como si fuera un tú. Existir, amar, escribir se dan mutua libertad para reinventarse, soñar fines, encontrar mundos propios, darse unidad a base de contrapartes libremente escogidas.

Isidro Ordás comparte con Juan Ramón Jiménez la condición de “poeta casado”. Ambos escriben a la amada con quien han legalizado ante la sociedad una relación de amor. Pero con una diferencia: en Isidro Ordás el tú de la amada ocupa toda la escena de la escritura fijada, desde el propio título: *El sentir de tu mirada* y desde el comienzo del escribir. En Juan Ramón Jiménez hay una división entre la escritura que trata del mundo del tú y su relación amorosa y la encaminada a expresar y construir un mundo propio en cuanto autor.

En Juan Ramón Jiménez, el amor por la poesía puede absorber, superar, y por tanto hacer peligrar la pasión por la amada. En el libro *Diario de un poeta recién casado*, lo moderno se hace presente desde el título, que recrea al tiempo que transgrede, dos cosmovisiones. En cierto

³⁷ BLASCO PASCUAL, Francisco Javier, “Del modernismo a la vanguardia: el ‘Diario de un poeta recién casado’”, en *Anales de Literatura Española, Universidad de Alicante* 15 (2002) 142.

³⁸ PREDMORE, Michael Pennock, Introducción, en *Diario de un poeta recién casado* (1916), Cátedra, Madrid 2001, 35-62.

sentido el libro da por terminada la escritura romántica en España. Un *diario* de poeta podría aludir al cuaderno de bitácora de un escritor romántico, esto es, idealista, desde el punto de vista de la intimidad que sugiere el concepto ‘diario’. Al especificar que se trata de un “poeta casado”, y al presuponer que la relación de amor es dadora de sentido; la legitimidad que pueda emanar del acto de escribir quedaría así compartida, y con ello atenuada la fuerza mediadora de la ‘genialidad’ autorial. Escribir ya no rapta; entrará dentro de un horario. Ahora será una ley social y religiosa la que medie en el amor. El concepto de “recienecasado” también invita a pensar en un ritual religioso cristiano. De hecho, Juan Ramón Jiménez se casa con Zenobia en una boda celebrada el 2 de marzo de 1916 en una iglesia católica situada de St. Stephen de Nueva York. El libro de Juan Ramón Jiménez nacerá mientras va de camino a tal ceremonia. Cuando el lector lee el libro percibe cómo no es Dios, en primera persona, su horizonte último, sino la propia escritura poética. Ésta sirve de garantía, como voz atestiguan y cuerpo velador de interpretación, memoria y promesa de lealtad a la relación amorosa y acicate de autoconciencia mutua. La paradoja será que la escritura aparece ‘contra’ el ‘yo’ y el ‘tú’. Pues desplazará la memoria y la intimidad asociada a una autoconciencia oral en tiempo real, hacia una exterioridad congelada: la escritura en papel o libro; y, a través de éstos, a una cultura y sociedad anónimas. El yo es desposeído de la magia de la oralidad, fuente en parte de su proyecto de autonomía; y es expuesto. También la escritura se vuelve contra el tú desde el momento en que renuncia a con-fundirse con él (ceder su jerarquía de yo) a cambio de fabricar una imagen del mismo desde fuera de su propia y autónoma oralidad. La escritura será un nuevo y virtual “tú”. Un tú ritual y existencialmente vacío de otredad, de vida propia. Isidro Ordás transforma esta modernidad. No usa la escritura como una hegemonía que, saltándose el consenso, edifica palacios de ilusión, ideas sin mundo, retóricas de otredad sin posibilidad de que acontezca un tú, actividad estructurada de cosas sin libertad real. Así, en Isidro Ordás, la escritura también se da por iniciativa de la amada, como se comentó: “Me escribirás, me preguntas, / [...] Te escribiré y lo sabes” (II, *CXLVIII*, 234). Don amoroso y don estético tienen el mismo nivel fundador de existencia y abren igual compromiso: “Mas, no importa lo que digas, / porque el amor cada día, / aunque lecturas no tenga, / tiene un encanto querido / que demuestra que existimos.” (II, *LII*, 138). El amor es la fuente del código de la enunciación, no su efecto o resultado primero.

En Juan Ramón Jiménez hay un desplazamiento de la confesionalidad religiosa por su proyección en las fuerzas de la naturaleza. Un resumen estaría en ese juego entre ‘azul’ y ‘Dios’ que aparece en una prosa ‘Me siento azul’ en que recuerda el poema “mañana de la cruz” de su libro *Baladas de primavera* (1907) en el cual evoca los misterios de la religión cristiana para crear un juego de rituales cósmicos. El resumen está en las tres primeras palabras del primer verso: “Dios está azul”, que recordará en el *Diario*. El juego está en cambiar la predicación e individualizar a lo infinito por lo finito. Los restos de religión no se convierten en decorado, sino en teodicea latente y saldrán al paso en los límites, de una manera racionalizada. En Isidro Ordás, el tú está centrado en la amada. Las fuerzas de la naturaleza reflejan al tú vivo de la amada y se usan para expresar y significar la comprensión del misterio de amor entre un yo y un tú al mismo nivel. Por ejemplo: “Y salió un Sol radiante, / despidiendo así a la Luna, / que reflejaba tu cara, / en tu amor y tu hermosura.” (II, XXIV, 110). Se está más cerca de la confesión religiosa pues el tú de la compañera es dueño de su propio lenguaje y autocomprensión. El yo no puede absolutizar su estética. El poeta expresa –como se dijo– esa trinidad relacional entre yo-tú, mundo y Dios: “Lo que más deseas, / pídeselo a Dios. // Lo que más admiras, / te lo daré yo.” (I, *Más allá...*, 54). Más claro: “Cuando se acaba ya el día, / esperando estoy con prisa. / Para leer tus palabras / escritas como ninguna. / Cuando se acaba ya el día, / intento estar yo tan cerca / de tu pasión y la mía / que veo en ti mi alegría. / Cuando se acaba ya el día, / entre montañas y brisa, / me olvido de tantas cosas, / para abrazar tus caricias. / Cuando se acabe ya el día, / y rezo porque estás viva, / quiero volverte yo a ver, / entre mis brazos querida.” (II, LX, 146). Uno confiesa cuando aquello que vemos y seguimos como a guía está más allá del pensar, sentir o ser escrito. Ese “Cuando se acaba ya el día” simboliza el límite del día hecho en base a cultura, trabajo, relación convencional y “tantas cosas”; también el límite histórico existencial de quien cree y espera sobrevivir tras la muerte, resucitar.

Otro rasgo que comparten Juan Ramón Jiménez e Isidro Ordás es cierto sentido de amor moderno, entendido como forma dinámica, hecha en un tiempo activo y no sólo intemporal. Enamorarse es empezar a construirse. El poema titulado “amor”, de Juan Ramón Jiménez, lo expresa: “NO, no, nosotros dos no somos / nosotros dos, que estamos aquí, viendo ponerse el sol granate / [...] / No, no somos nosotros. / Nosotros dos — ¡oh encanto / del parque sin nosotros, con nosotros! —, / nosotros somos esos dos románticos / que no son aún nosotros, que no están

aún con ellos / mismos, esos dos, que, soñando / en ser ellos, en no ser ellos, dulces, / se pierden lentamente, en solo un beso, / por el sendero [...]”.³⁹ Isidro Ordás lo expresa con una visión temporal, cambiante, de la vida y su racimo de factores: “El olvido más amado, / el pesar más esperado, / el silencio de la gente, / el transcurrir de la vida, / el amor, la fantasía..., / se unieron en el recuerdo, / se contaron muchas cosas, / se admiraron como siempre, / se apagaron y encendieron, / se esperaron y se amaron.” (I, *Otro deseo*, 18). La esperanza es una de las raíces de tal ritmo vital: “Gaviota volando el cielo, / náufrago pidiendo auxilio. / Amores y desamores, / entre el dolor y el olvido. / Gaviota cual esperanza, / náufrago como deriva. / Amores cual la amistad, / olvido más dolorido. / Esa eres tú la primera, / la segunda y la tercera. / La cuarta mejor ausente / para tranquilizar la mente / y tenerte a ti presente.” (I, *Esperanza*, 73). Amar es luchar contra corriente, entre fuerzas cósmicas y culturales, siempre bajo riesgo de desamor.

Isidro Ordás también comparte con Juan Ramón Jiménez un sentido de la ilusión. En Isidro Ordás más relacionado con las relaciones personales, con el reconocimiento de un tú dentro de una relación de amor existencial; un tú que en parte es misterio. En Juan Ramón Jiménez la ilusión aparece en un contexto más cósmico, naturalista; una ilusión refleja un estado particular de ser del cosmos en su constante movimiento, y cuya particular unidad se desprende de la armonía que emite y el sentimiento sublime que despierta. En Isidro Ordás la ilusión no se reduce a voluntad de un yo; es “pasión” compartida: “Muy sencillo era todo: / Lo primero, la ilusión. / Lo segundo era más bello, / por ser solo más pasión.” (II, *CXXII*, 208). La ilusión está en todo comienzo, especialmente en el del enamoramiento y el de la escritura. La “ilusión” aparece en el primer poema del libro: “Comencemos con el día, / con el Sol, con la ilusión.” (I, *Comencemos*, 15). Pero aparece en un contexto ético: “Comencemos como amigos, / sin palabras, sin motivos.” (*Íbid.*), como se ha dicho previamente en el poema. Y también en un contexto místico: “Comencemos caminando / en la noche en que vivimos.” (*Íbid.*). Por más potente que sea la ilusión no cambiará esa “noche” existencial y mística en que transcurre la vida. Existencial y místico, como una forma de esperanza, es el imperativo de la forma verbal “Comencemos” que se repite seis veces en el poema. Siete con el título. Repetición como ritual ante lo que se da de más en la fragilidad.

³⁹ JIMÉNEZ, Juan Ramón, *Diario de un poeta recién casado*, Cátedra, Madrid 2001, 190.

3. Contextos: Fray Luis de León y San Juan de la Cruz

FRAY LUIS DE LEÓN. Dos características agustinianas de fray Luis de León son: asumir una fe cristiana confesional y proyectarla en el cosmos, las relaciones sociales, la interioridad, el lenguaje. ¿Qué tiene más importancia en fray Luis de León: las odas compuestas al estilo horaciano, el trabajo de editar las obras de Santa Teresa, la traducción de los Salmos a lengua romance, causa de su encarcelamiento, o las “obrecillas” (que él atribuía a la “mocedad” y al “ocio”)? Fray Luis de León está completo en cada caso. Es consciente del valor de cada aspecto. Y en cada texto trasciende su trabajo. Dice V. García de la Concha: “Si podemos proclamar a fray Luis de León síntesis del humanismo español es, precisamente, porque en él se maridan, con perfecta armonía renacentista, la *veritas hebraica* y la *eloquentia cristiana*; la defensa del valor de lo humano y la afirmación de su gravitación trascendente.”⁴⁰ Y concluye: “En él la filología se hizo estética. Y la estética, religión.”⁴¹ En términos agustinianos, y por tanto cristianos, importa resaltar un elemento: la *confesión de Cristo como Señor* [*Confesar ‘a’ Cristo*] y la singular necesidad de tener que buscar un lenguaje para contar tal encuentro. En tal sentido hay que entender el comentario de Unamuno: “La mística es, en su mayor parte, filología, lingüística. La Lengua española pensó y sintió a Dios en Santa Teresa”⁴². No ha de extrañar que, ante una experiencia límite (“llena de Gracia” dice el *Evangelio* –Lc. 1, 28– de María) como es el encuentro con Dios, aparezcan nuevos lenguajes y se transforme la filosofía. ¿Logra un lenguaje decir a Dios? Sí, hasta donde ello, dada la trascendencia absoluta de Dios, es posible y la Gracia permite.

No se puede olvidar otra circunstancia. Además de las teorías del lenguaje como hipótesis moderna, existe la cuestión del nacimiento, transformación y/o muerte de las lenguas históricas. Agustín asistirá a la transformación y dispersión del Imperio romano. Él sigue hablando y escribiendo en latín, clásico y cristianizado. Fr. Luis asiste a la transformación del latín y nacimiento de una lengua nueva: el romance. Un romance también cristianizado. No sólo asiste, él forma parte activa y destacada de quienes consolidan tal novedad y la elevan a una plenitud

⁴⁰ GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, *Al aire de su vuelo. Estudios sobre santa Teresa, fray Luis de León, san Juan de la Cruz y Calderón de la Barca*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2004, 199-200.

⁴¹ *Ídem*.

⁴² Citado por SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro, “La figura y la espiritualidad de Fray Luis de León”, en *Espiritualidad Española*, Rialp, Madrid 1961, 295-296.

nunca antes vista. Lo mismo se aplica a San Juan de la Cruz. Con esta conciencia inicia D. Ynduráin su libro sobre San Juan de la Cruz: “Probablemente, lo que se suele entender por Renacimiento es –o coincide– en España, con el triunfo literario de una lengua que se impone por encima de las variedades locales; y por encima del latín. Esta lengua, que es una lengua de cultura, inunda todos los ámbitos y manifestaciones del saber y del sentir humanos. En lengua vulgar se escriben toda clase de obras. De esta manera, la necesidad y la voluntad de escribir en romance va creando los modos y formas de expresión que, a su vez, permiten, estimulan, hacen progresar la propia escritura.”⁴³

Ambos, Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, mueren en 1591. Cinco años después nace René Descartes (1596). De los místicos proviene un lenguaje, en continuidad con la revelación profesada por la Iglesia, que tiene influencias hasta el día de hoy, en poetas como Jorge Guillén, Vicente Aleixandre, Fina García Marruz o Isidro Ordás. Del fundador del racionalismo, que sienta las bases del idealismo, y sumada posteriormente la crítica radical empirista, partirá otra cosmovisión y otra teoría del lenguaje que está presente al día de hoy en lingüistas como Noam Chomsky o psicólogos como Steven Finker.

Dice Luis Lorenzo Rivero: “Fray Luis plasmó en sus poemas una poesía que se desprendía de lo más íntimo de su alma, dictada por su aspiración al orden, a la paz, al gozo de la naturaleza y a la armonía, es decir, una poesía gozosa.”⁴⁴ Es una apretada síntesis. La poesía de Isidro Ordás habla de una convivencia amorosa y una entrega en cuerpo y alma. El lenguaje responde a una visión de amor como don y a un compromiso existencial: “Es deseo de tu cuerpo / tocar mi pecho desnudo. / Es deseo de tu mente / comprender mi sentimiento. / También yo deseo tu cuerpo / entre mis brazos abiertos. / También yo deseo tu mente / para tenerte presente. / Porque te entregué mi cuerpo, / mi alma y mi sentimiento.” (I, *Deseos*, 69). Se trata de un lenguaje procedente de, elaborado en intimidad. ‘Intimidad’, tal como lo entiende Agustín de Hipona, se define como relación en la que un yo identifica a otro, un tú, e interactúa con él erótica, amistosa, caritativa, metafísica, espiritualmente. La intimidad griega se entendía más psicológica y culturalmente. En Agustín, la intimidad no anula, sino que presupone la distinción y la tensión entre niveles e identidades; aunque su método y meta sea “un solo corazón”.

⁴³ YNDURÁIN, Domingo, *Aproximación a San Juan de la Cruz. Las letras del verso*, Cátedra, Madrid 1990, 11.

⁴⁴ LORENZO RIVERO, Luis, “Afinidades poéticas de Jorge Guillén con fray Luis de León”, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 230 (febrero 1969) 422.

Dice el poeta Isidro Ordás: “No es fácil pensar distinto, / en el momento de amar, / en ese espacio de anhelo, / en ese tan dulce sueño, / en ese instante final. / No es fácil, aunque tú digas / que tú no sientes tensión. / Porque tanta intimidad, / es fruto de una pasión, / encariñada y amada / por un solo corazón.” (II, *LXXXVIII*, 174). En la unidad de corazón hay coincidencia con el ideal agustiniano.

El poeta Isidro Ordás valora y aspira al orden. Éste exige una jerarquización entre cosas: “Cuando se acaba ya el día, / entre montañas y brisa, / me olvido de tantas cosas, / para abrazar tus caricias.” (II, *LX*, 146). Uno de sus frutos es la tranquilidad: “Se tranquilizó ya el alma / y, por fin, llegó la calma.” (I, *Los deseos*, 42). Los amantes intercambian anhelos de paz; el amor pacifica para afrontar la vida: “Y sobre todo ese Amor, / esa paz que está incrustada / en la roca más preciosa, / que guarde siempre en silencio, / en mi soledad perpetua.” (II, *CIV*, 190). El amor celebra el gozo: “Por eso tu amor ya tiene / la compañía que quiere. / Que siempre la lleva dentro / y así gozando la siente.” (II, *XLI*, 127). La naturaleza es valorada y es usada para expresar estados y matices de la relación amorosa: “Sentía verte en el alba, / solitaria y sin consuelo. / Quería ver entre el agua, / tus olas como ese fuego.” (II, *LXXXVII*, 173). El amor llena de gozo trae alegría: “Existía ese secreto / que guardaba nuestras vidas, / que olvidaba, que quería, / que gozaba, que sentía, / que amaba más cada día.” (I, *Más*, 22). Y en otra parte: “Juntemos la soledad, / unamos esa alegría, / naveguemos a la par, / pensemos en otro día.” (II, *LXXVII*, 163). En Isidro Ordás se da una perspectiva tan agustiniana y presente en fray Luis de León, acerca de la escritura como una forma de poner en orden, dirigida desde la interioridad, lo que se descubre y vive con gozo. De ahí deriva ese profundo sentido de armonía y comunidad que se enciende en el lector.

SAN JUAN DE LA CRUZ. Es poeta del amor divino y una luz para la modernidad. Dice Jorge Guillén: “Ningún poeta español inspira hoy una adhesión más unánime que San Juan de la Cruz”⁴⁵. Dámaso Alonso, uno de los exponentes de la filología románica y estudioso de San Juan de la Cruz, expresa, tras sus estudios del *Cántico espiritual*: «¡Alta gloria haberse acercado oscuramente hacia el misterio, como nunca con voz de hombre, en el poema; haber intentado escudriñar claridades, como nadie, como nunca, en el comentario!».⁴⁶

⁴⁵ GUILLÉN, Jorge, Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico, en *Obra en Prosa*, Tusquets, Barcelona 1999, 337.

⁴⁶ ALONSO, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz*, citado en GARCÍA DE LA CONCHA, *Al aire de su vuelo*, 270.

De San Juan de la Cruz, su poesía, cosmovisión, tipo de vida y confesionalidad, se pueden resaltar estos cinco elementos: 1. La unión entre escritura y vida: escribe para simbolizar lo vivido, no para imaginar la vida que quisiera vivir. 2. Es un creyente en Dios y un enamorado de su Hijo encarnado, Jesús. 3. Destaca como tema un amor que es humano y místico: recurre a imágenes de amor humano, escribe sin dejar de amar y nada llena su clamor por una presencia invisible a los sentidos. 4. Es hombre de academia (estudia en la Universidad de Salamanca) al tiempo que apremia experiencia y expresión cotidiana, sencilla, gesto y voz popular; incluso en los grandes poemas. 5. Sentido ético y vocación pedagógica de ejemplaridad espiritual, social, lingüística. Veamos cómo lo interpreta Isidro Ordás.

1. Isidro Ordás escribe una poesía que refleja la vida. Una vez escrita, el primer destinatario es la propia esposa y amante, además de él mismo y su puesto en una comunidad de amor. La finalidad es crear más vida, vida de amor. El juego de la escritura está en función de hacer brillar la vida que hay, contemplar y brindar para que se prolongue; sondearla mejor para vivirla mejor. La poesía es una especie de oración; tal es el caso de estos versos ya citados: “Me escribirás, me preguntas, / con esa pena del alma, / cuando el adiós nos despide. / Te escribiré y lo sabes, / porque mereces lectura. / Para olvidarte de todo / y pensar en quien te escucha. / Por eso escribo al instante, / porque me dictas los versos / que yo te leeré más tarde.” (II, *CXLVIII*, 234). La escritura no es una proyección mecánica de la racionalidad de la mente. Es otra forma e iniciativa de ese impulso enamorado de quien se siente vivo junto al otro. A ello apuntan otros versos: “Hoy ya no copio tus versos / porque los escribo yo. / Quizás sean diferentes, / pero sí llenos de amor. / Y son para ti que sabes, / leerlos en tu interior. / Y con tu permiso puedo, / recitarlos en tu unión.” (II, *CXLVV*, 233). La escritura no suplanta la presencia viva del tú: “¡Tantos días, pocos días, / sin poder siquiera verte! / ¡Tantos días y más días, / para por fin ya tenerte! / ¡Cómo se pasa la vida / cuando el amor está ausente!” (I, *V*, 91). Amar es vivir. La escritura es miniatura de la presencia entre enamorados.

2. La poesía de Isidro Ordás contempla un horizonte de fe religiosa, aunque modera un lenguaje confesional. Así marca la diferencia entre lo inefable y lo poético: “Lo que más deseas, / pídeselo a Dios. / Lo que más admiras, / te lo daré yo.” (I, *Más allá...*, 54). Pero hay otra presencia religiosa cristiana, sin que medie el lenguaje de sus misterios o dogmas centrales, en la recreación, sostenimiento, seguimiento de unos valores, ideas,

intuiciones, descubiertos y dadores de sentido a la luz de la experiencia particular de fe y pensamiento cristiano. Tal Dios no aporta sólo racionalidad sino amor incondicional en la noche oscura de la travesía vital. Se trata de un Dios con poder absoluto y garante de un horizonte protector. Su misterio activo se eleva sobre cualquier otro absoluto o contingencia. Para quien busca y celebra el porqué de lo real, sería mortal incertidumbre, un horrible riesgo desplazarse en vacío de presencia y sentido durante el existir, amar y escribir. El vínculo entre el Ser y cada ser, entre la absoluta aspiración unitiva entre los amantes y la justicia entre las palabras y los acontecimientos lo garantiza ese Dios cristiano.

Una de las expresiones de lo que sería una ontología cristiana en Isidro Ordás es el uso de términos como “infinito”: “el infinito cielo” (I, *Miradas*, 38), “en el infinito ausente” (I, *Más soledad*, 41), “tu alma infinita” (II, *XCVII*, 183), “Pero allí en lo infinito, / en lo no fácil de ver” (II, *CXVI*, 202). Lo que es signo de lo inabarcable e indeterminado está usado, en esta escritura, con sentido ordenador, de alianza personal, como guía, sostén, guardián en la gran morada del cosmos. El terror, para la fe agustiniana, es el silencio del Maestro interior, la ausencia de signos de Dios, la falta del misterio superior en la contingencia, la fe deshabitada ante lo inesperado, la prueba, el pecado ante la gratuidad; todo lo cual termina en perdición ante la búsqueda. El terror para el poeta enamorado es la noche de la creatividad, de la correspondencia en la relación, del silencio sin pronunciación o poema.

Así expresa el valor de la fidelidad con sentido histórico, vivida en el tiempo a través de la lealtad –uno de sus rasgos constitutivos–, Isidro Ordás: “Que fui feliz / con tu amistad, / con tu ternura, / con tu amor, / con tu lealtad.” (II, *XXX*, 116). O la idea de unidad amorosa como epicentro en que es posible la coincidencia, asociación e influencia entre libertad y perdón: “Tengo que darte lo tuyo: / Mi cariño y mi pasión. / Tengo que darte lo tuyo: / Mi perdón y mi amor. / [...]” (I, *Uniones*, 53).

Intuiciones asociadas, en ocasiones, al sentimiento de inmensidad y ésta, unida a la idea de verdad: “Era inmenso todo aquello, / aunque tú no lo miraras. / Y en esa ya inmensidad, / siempre estabas tú presente: / Presente en mi pensamiento, / presente en mi voluntad, / presente en mi sentimiento, / presente en esa verdad, / presente, siempre presente.” (II, *C*, 186). Intuición de un designio que trasciende las condiciones de presencia y distancia que nos define, libera y compromete: “¿Por qué tenemos que amarnos? / ¿Por qué quererte sintiendo? / ¿Por qué tanto amor amado? / ¿Por qué designios tan bellos? / ¿Por qué tu presencia tierna /

en mis tan dulces recuerdos? ¿Por qué tantos sentimientos / con tanta pasión y besos? / ¿Por qué a veces la distancia / multiplica lo que es cierto? / ¿Por qué, en fin, lo acontecido / nos hace más y más nuestros?” (I, *¿Más por qué?*, 40). Intuición de certezas y presencias a través de miradas: “Y tu sentir sí me dijo, / que estabas en mi mirada. / Y mi pensamiento vio, / tu cara de enamorada.” (II, *XXIV*, 110). El “sentir” habita y cuida el umbral de la interioridad.

3. El amor humano está por doquier en Isidro Ordás; él fundamenta el libro. ¿Hay mística en la poesía de Isidro Ordás? La mística admite sentidos plurales y de significado abierto⁴⁷. Todo amor de por sí involucra una mística en tanto que amar no es sólo una danza de cuerpos en movimiento (O. Paz); también implica una relación e intercambio espiritual, una razón oculta, un misterio que afecta a las personas. Tres imágenes acercan a Isidro Ordás y S. Juan de la Cruz: la noche oscura, la mirada y el silencio. Comentamos sólo la primera. El libro comienza recordando la noche existencial: “Comencemos caminando / en la noche en que vivimos.” (I, *Comencemos*, 15). La noche es un mediador positivo de la naturaleza: “Porque esperan [las flores] que la noche / las acerque al nuevo día.” (II, *CXXVII*, 213). La confianza de los amantes con la noche no se basa en una complicidad romántica, antisocial; al contrario, es el símbolo de una condición ontológica que acepta al mismo tiempo la forma existencial de separación y la posibilidad real de unidad entre los amantes. Luce López-Baralt califica la noche de S. Juan de la Cruz de “símbolo poderosísimo para su órgano de percepción mística: el espacio de una negra oquedad que se nos antoja infinita porque no tiene límites que la circunscriban.”⁴⁸ Tal percepción mística funciona tanto para el amor humano como divino (éste, dentro de los límites autónomos de Dios). Por ello dirá Isidro Ordás: “Me enamoré de la noche / sin saberlo la mañana. / Me enamoré de su sombra / porque enamorada estaba.” (II, *CXIX*, 205). Y en otra parte: “Se cayó el cielo en la noche / cuando el sol ya se escondió.” (II, *CXVIII*, 204). Todo ello sin restar ese carácter de prueba que también la noche porta. Noche que puede sobrevenir en el existir, el amar o el escribir. Así: “Como siempre y a tu hora / me pediste unos versos. / Era noche oscurecida, / soledad, rocas y brisa.” (I, *Como el mar*, 83). En el caso del amor humano, la aparición de la amante borrará esa noche existencial y ontológica. En tal búsqueda, si la noche se prolon-

⁴⁷ Cfr. SANTIAGO, Miguel de, *Antología de poesía mística española*, Verón, Barcelona 1998.

⁴⁸ LÓPEZ-BARALT, Luce, “San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?”, en *Asociación Internacional de Hispanistas*, Actas XII (1995) 28.

ga, la memoria será una aliada, pues guarda la imagen, la voz, para reconocer, buscar o esperar al tú amado entre la inmensidad del cosmos: “Quise también acordarme / ¿de quién crees que puede ser? / ¿Del viento, quizás solitario? / ¿Del aire que es viento airado? / ¿De la oscuridad inmensa? / ¿De la penumbra perfecta? / ¿O quizás, de quién? / Sabes tú bien de quién: / No del viento, no del aire. / No de la oscuridad borrosa. / No de la esbelta penumbra. / No de nadie acompañado. / Sólo de ti, aunque no hables.” (II, *CII*, 188).

4. De otra parte, la sencillez como cualidad y método compañero de lo académico, más racional y elaborado, atraviesa todo el libro. Se ha ido viendo en imágenes, expresiones, sintaxis. Pero el ideal de la sencillez requiere matización. En metafísica, algo es sencillo cuando se autopresenta a la intuición del sujeto, de manera que el proceso de conocer no lo sustituya ni limite en su percepción. Es verdadero, decimos en ese caso. En estética, algo es sencillo cuando se distancia de lo retórico, no da rodeos. En poética, la sencillez apunta a esa reconciliación entre lenguaje académico, técnico y el lenguaje cotidiano, espontáneo del pueblo. En el contexto amoroso tiene que ver con reconocer distancias y límites, además de fusiones y unidades. Lo sencillo tiene que ver con la transparencia, pero no en sentido postmoderno que actúa por negación de elementos. Apunta más bien, en palabras de J.-L. Marion, a una “saturación de sentido”, a don de presencia en el aparecer y compañía. En todos esos sentidos trabaja el poeta Isidro Ordás. Hay también reivindicaciones explícitas. Así: “Muy sencillo era todo: / Lo primero, la ilusión.” (II, *CXXII*, 208). La cuota de ironía que pudiera funcionar en el contexto amoroso, (como conformidad ante el modo de ser, no por rebeldía) suele transformarse en complicidad.

5. Ética y estética se dan la mano en el libro de Isidro Ordás. La búsqueda del amor y la apuesta por la felicidad implica cultivar valores como: verdad, convivencia, gentileza, saber esperar antes que imponer/se al compañero/a. Ética y estética en el amor también expresan su libertad en el aprendizaje. Javier Gomá lo piensa en torno al concepto de “ejemplaridad”, reclamado para la vida en común, y que define como “Un plus extrajurídico de exigencia moral”⁴⁹. Construir una convivencia amorosa requiere algo más que intuición, instinto, aislamiento o cumplimiento de las leyes sociales vigentes (como lo prescrito, el hábito, el gusto, y otras). Isidro Ordás camina en tal dirección; en su visión se da valor a una ejem-

⁴⁹ GOMÁ LANZÓN, Javier, *Filosofía mundana. Microensayos completos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2016, 290.

plaridad espiritual, social, lingüística. Por ejemplo: “Aprendí de ti, / de tu bondad, / de tu silencio, / de tu risa, / de tu hablar. / Aprendí tanto de ti, / de tanta bondad, / de tanto silencio, / de tanta risa, / de tanto hablar. / Que fui feliz / con tu amistad, / con tu ternura, / con tu amor, / con tu lealtad. / Y al final, / sólo al final, / supe, como tú, / que eso era amar.” (II, XXX, 116). En esta ejemplaridad, en que revelación se relaciona con historicidad, el aprendizaje no resulta un discurso forzado, ornamental, interesado, prescindible. Va con la esencia, el descubrimiento, la libertad y atracción por construir una relación basada en el amor, superando barreras, códigos, a contracorriente, a veces: “Me enamoré de un silencio, / que nunca pude olvidar. / Me enamoré de un silencio, / que siempre quise escuchar. / Me enamoré de un silencio, / porque a mí me hacía hablar. / Me enamoré de un silencio, / porque el silencio era paz. / Me enamoré de un silencio, / para aprender yo a amar. / Me enamoré de un silencio, / para amarte más y más.” (II, CXXXIII, 219). No es casualidad que en Isidro Ordás tal ejemplaridad y pedagogía tenga una estructura espiritual, un hilo conductor místico (“Me enamoré de un silencio, / porque a mí me hacía hablar.”), además de la cuota de racionalidad política. Es más que evidente, entonces, un eco de S. Juan de la Cruz en la hechura del poema. Un buen resumen de la función similar que cumple la imagen del silencio en ambos poetas aparece cuando Isidro Ordás dice: “Así seremos nosotros / en ese silencio vivo.” (II, LXV, 151). Para ahondar en esta parte se puede estudiar en el texto el tono de las enunciaciones, los matices del respeto y la cortesía en la voz, la solemnidad que acompaña la expresión sencilla, la ritualidad del amor que también simbolizan los versos medidos, el aire de fiesta al escoger el poema breve, el ceremonial con que se vive el acto de escritura, la galanura y medida con que se da cuenta de una intensidad y sinceridad amorosa que no se sabe lejos de una revelación religiosa como la cristiana.

4. Contextos: Jorge Guillén y Vicente Aleixandre

JORGE GUILLÉN. Es un poeta difícil de clasificar en una corriente cultural y estética; también de interpretar. O. Paz le incluye en el “grupo de poetas más rico y singular que haya tenido España desde el siglo XVII”⁵⁰. Se trata del grupo conocido como Generación del 27, el cual se disgregará –anota O. Paz– al sobrevenir la guerra civil del 36. En otro

⁵⁰ PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, FCE, Madrid 2004, 97.

texto califica su obra de “isla [...] frente al tumulto de la vanguardia” y “puente [...] [en tanto que] desde el principio Guillén fue un maestro, lo mismo para sus contemporáneos (García Lorca) como para los que vinimos después.”⁵¹ O. Paz no menciona sus fuentes, pero una de ellas es Fray Luis de León.

¿Qué tienen en común Fray Luis de León y Jorge Guillén? Un optimismo ontológico, ciertos rasgos de estética platónica, un intrépido carácter existencialista (en sentido kierkegaardiano) y una visión espiritual del lenguaje como acontecimiento que trasciende el yo psicológico, la autoconciencia como sistema y la forma material de la expresividad. Tales rasgos pueden descubrirse en el poeta Isidro Ordás, miembro de la generación poética del 50. Rasgos, entonces, que perduran en los siglos XX y XXI⁵². Pero citemos primero algunos versos de *Cántico* en que Jorge Guillén expresa lo anotado. Así, el optimismo ontológico: “Quien dice la verdad / Es el día sereno. / El aire trasparente / Lo que mejor entiendo.” (Del poema *Muchas gracias, adiós*); estética neoplatónica del amor: “¡Amor! Ni tú ni yo, / Nosotros, y por él / Todas las maravillas / En que el ser llega a ser.” (Del poema *Salvación de la primavera*); carácter existencialista: “Instantes, horas, días en que el hombre / Se embriaga de ser. ¡Ah, ser en pleno / Con tal actualidad que el ser asombre! / Lúcida embriaguez sin mal ni freno. // Tanta existencia es fe: serán. Felices / Serán de ser: se aman. ¡Oh delicia / Desde la voluntad a las raíces / Últimas! El sol las acaricia.” (Del poema *Sol en la boda*); y participación en un lenguaje humano pero trascendido, distinto a su subjetividad: “La profundidad del mundo. / ¿Mundo hostil? / No hay ya ni nombres / Que a los objetos latentes / En su armonía coloquen. / Pero lo oscuro revela, / Sumiso a los pies, un orden / Que en sonora sucesión / Declara su base inmóvil.” (Del poema *Caminante de puerto, noche sin luna*).

En Isidro Ordás, el optimismo adopta formas tales como la posibilidad de aprendizaje en el amor y la esperanza de recorrer sus tiempos: “Jamás pensé que así fuese: / Te amé y te respeté. / Te quise y te enajené. / Te deseé tanto y tanto... / que nunca te abandoné. / Quería tu vida tuya, / y quizás me equivoqué. / Pero a pesar de todo, / si cierto es que te quería, / muchísimo más te querré.” (I, *Mucho más*, 52). La estética neoplatónica del amor le permite distinguir entre mundo sensible e inteligible: “Y te amé con mis sentidos / y te sentí con mi amor.” (I, *Más amor*, 55). En otro

⁵¹ PAZ, Octavio, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1990, 205.

⁵² Cfr. ÁLVAREZ RAMOS, Eva, “La tradición clásica en la poesía española contemporánea: versos para un fin de siglo”, en *Actas del I Congreso Internacional de la AEPE. La cultura hispánica: de sus orígenes al siglo XXI* (2016) 97-109.

poema se trasluce el esquema del escalar los diferentes grados de lo real en dirección al bien más alto: “Como el árbol encorvado, / [...] / Como toda esa arboleda, / [...] / Como el agua cristalina, / [...] / Como el cielo de mañana, / [...] / Como tú y como yo: / Así se enamora el alma.” (II, XII, 98). El carácter existencialista en este contexto amoroso adquiere rasgos como el cuidado por no reducir la vida del tú que enamora a un imaginario tosco e ilusorio por parte del yo amante. Hay mediaciones, puentes capaces de validar al existente que importa más: “Siempre existe ese recuerdo, / aunque tú no lo comprendes. / Siempre existe a quien se ama, / aunque en distancia se halla. / Siempre existe si se quiere, / el amor que a ti te espera. / También tú existes ahora, / porque sentí tu cariño, / paseando tú a mi vera.” (II, CXXX, 216). La aceptación de lenguajes no elaborados sólo por la propia subjetividad del yo tiene un signo claro en la disposición a vivirse como lector del otro, la amada y sus alfabetos secretos; más que como ingeniero de un lenguaje exclusivo, previo, ideal: “Leer en tu piel tan querida, / es tan fácil en mi vida, / que cuando quise volver, / a mirar tanta escritura, / me di cuenta tan deprisa / que había sólo una letra, / que nadie la conocía. / Tú quisiste que yo fuera, / quien sólo la entendería. / Porque aprendiste tú a amar, / a quien contigo tenías.” (II, CXXXVII, 223). La visión espiritual del lenguaje se puede ver en cómo es posible dejar que lo acompañen y determinen factores distintos a los lingüísticos y articulatorios; así: miradas, memorias, ascéticas de elocuencia, errores temporales incluso: “Tu mirada era eso: tu querer. / Mi recuerdo era otro: tu alegría. / La mirada al recuerdo sonreía, / porque quisieron unidos vencer. / Hablabas sin tus elocuentes voces, / [...] / Y en esa hazaña tan jocosa, / henchida de tantos y tantos versos, / como siempre, para mí, eres preciosa.” (I, *Sentimientos*, 25).

VICENTE ALEIXANDRE. ¿Qué elementos de la estética de éste se reflejan en la escritura de Isidro Ordás y cuáles se modifican o rechazan? Indagemos primero qué dice de sí mismo Vicente Aleixandre. Una buena introducción es el texto *Algunos caracteres de la nueva poesía española. Discurso de apertura del curso en el Instituto de España* (1955), cuyos comentarios son también autorreflexiones. Allí se afirma que, para “los poetas genuinos de la actualidad”, “el tema esencial de la poesía de nuestros días [...] es el cántico inmediato de la vida humana en su dimensión histórica; el cántico del hombre en cuanto *situado*, es decir, en cuanto *localizado*; localizado en un tiempo, un tiempo que pasa y es irreversible, y localizado en un espacio, en una sociedad determinada, con unos determinados problemas que le son propios y que, por tanto, la definen”⁵³. El

desarrollo de tal tema auténtico admite “muy diversos modos, [...] muy ricas variaciones y modulaciones [...], superposición de otros temas secundarios”. Continúa Vicente Aleixandre: “La autenticidad de tal elección temática queda aún testimoniada al comprobar que el pensamiento filosófico de nuestro tiempo experimenta así mismo su necesidad: la visión del hombre no como sustancia invariable, sino como fluido hacerse, como historia, como algo también colocado entre coordenadas de lugar y de instante, es acaso uno de los problemas fundamentales del pensamiento contemporáneo”⁵⁴. También de la/su poética (contemporánea). Poética y filosofía se legitiman, asisten y orientan mutuamente bajo la dirección de una visión de ‘hombre’ y de ‘cosmos’. La visión también da cuenta de los presupuestos que usa. En este caso, dicha visión tiene un nombre: modernidad. Su núcleo es esa concepción del hombre sin sustancia invariable, más bien en constante hacerse, como una fluidez histórica, anónima.

Mencionemos cuatro movimientos que se despliegan en la poesía de Vicente Aleixandre: Una mirada a la existencia (yo, mundo, conciencia de las cosas) como temporalidad y finitud; mitificación y disolución de la relación (también la amorosa) con un tú; búsqueda de una ética concebida como equilibrio entre angustia y esperanza (con apertura a una trascendencia religiosa cosificada por la racionalidad), ensimismamiento y servicio al otro; limitación del poetizar, bajo las directrices de cierta voluntad de comunicación, a la creación de una historia fugaz y sin solución de continuidad⁵⁵.

¿Qué perdura de la poética de Vicente Aleixandre en la poesía de Isidro Ordás y qué se cambia? En primer lugar: Una mirada a la existencia (yo, mundo, conciencia de las cosas) como temporalidad y finitud. Hay en Isidro Ordás una fuerte conciencia de la existencia y su forma temporal. Pero sin “arrojamiento”, como define M. Heidegger la condición del ser humano (*dasein*) y se percibe en Vicente Aleixandre. El verbo ‘arrojar’ define para Vicente Aleixandre la aparición existencial del hombre, su relación amorosa con el tú, su posición ante la escritura (el poeta arroja libros; el amor me arroja al otro –el conjunto de cosas del mundo–; y el libro y el amor me arrojan de sí). Para Heidegger, ‘arrojar’ es un verbo pasivo, intransitivo. Como una explosión arroja fragmentos, el *big-bang* sería la imagen arquetípica que expresaría la forma de apare-

⁵³ ALEIXANDRE, *Obras Completas*, 492- 493.

⁵⁴ *Ibid.*, 493.

⁵⁵ Cfr. BOUSOÑO, Carlos, *La poesía de Vicente Aleixandre*, Gredos, Madrid 1956.

cer el hombre. En Isidro Ordás se traza un dibujo más parecido a un *Génesis* en el que, Quien crea, tiene una relación personal con lo creado a través de su palabra y dones. El primer poema del libro, ‘Comencemos’ es un retrato y un canto-homenaje a la existencia, al tiempo: “Comencemos, pues, ahora, / a recordar aquel tiempo. / Comencemos ya de nuevo, / olvidando aquel momento. / Comencemos como amigos, / sin palabras, sin motivos. / Comencemos caminando / en la noche en que vivimos. / Comencemos con el día, / con el Sol, con la ilusión. / Comencemos como siempre: / sin mi tiempo y con tu amor.” (I, *Comencemos*, 15). El autor explica el libro escrito y canta el amor universal en una relación histórica. Con este primer poema, hace una serie de contraposiciones: “sociedad” (consumo) frente a “relación” (amor). Ambas posibilidades de existir están entendidas y comprendidas como “ser”. Y a la relación guiada por el “AMOR y [...] AMISTAD” (con mayúscula) se la nombra como “ser de otra manera”. Este ‘ser otro’ es proyectado en una serie de atributos o potencialidades: “mundo”, “espacio”, “mirada”, “esperar”, “caminar”. Lo que genera tal modo de ‘ser de otra manera’ –sigue diciendo el autor– es: “perspectiva”, “potencia” (‘posibilitada’). Su modo de darse, iniciarse, es: “de una manera más directa” y “casi con ese convencimiento que todos sentimos”. La cultura ayuda a comprenderlo, pero no es código privilegiado de acceso. La vida allí ocurre más claramente, más convencidamente. Todo ello ocurre en un tiempo particular (ni fácil ni dramático), aunque no exclusivo: en “soledad” y “silencio”⁵⁶.

El “comencemos” que se repite seis veces supone y compromete un tipo de tiempo encontrado, aceptado y vivido dialógicamente. Este poema y verbo admiten todas las lecturas: ontológica (existir), amorosa (amar), poética (escribir). En cuanto título, “Comencemos” subraya lo participativo, el diálogo: no se trata de una iniciación violenta, unilateral, solitaria. La versión heideggeriana sonaría como “arrojemos” y “fuimos arrojados”. La relación-sociedad-amor se simboliza en el poema con la expresión “aquel *tiempo*”. Con “aquel *momento*” se simboliza la relación-sociedad-consumo; se caracteriza como falta de gracia y belleza: “esos momentos que no han sido gratos para nosotros”. Se activa o se frena mediante la memoria: el recuerdo y el olvido. Esta memoria es agustiniana y platónica, no existencialista (sartreana) o nihilista (nietzscheana). El panteísmo metafísico se supera mediante el reconocimiento desde el inicio de la polaridad yo-tú en la que ambos tienen libertad, iniciativa, capacidad de donación-acogida y sentido. El panteísmo, en tanto

⁵⁶ ORDÁS CASADO, *El sentir*, 9.

riesgo que traería la pasión, se supera con la invitación a desarrollar otra mirada: la amistad (“Comencemos como amigos”). Se trataría de una amistad mística en tanto ha de ser primera; exige una intimidad más allá de las convenciones sociales (simbolizadas por la expresión “sin palabras”); pide más ímpetu que el que mana de la fuente psicológica (codificado en las palabras “sin motivos”). La mística se combina con la ascética, concentrada en el ejercicio de olvidar (“olvidando aquel momento”) y estar enteros.

El panteísmo metafísico se supera también reconociendo dicotomías cósmicas (“noche” y “día”), ontológicas (“vida en la noche” e “ilusión”) sin encerrarse en un dualismo. Se expresa (además de con el verbo transitivo y exhortativo “comencemos”) en el verbo ‘caminar’: “caminemos”. Las posibilidades que se ofrecen al hombre no son mágicas y sin esfuerzo: exigen transitar un espacio y un tiempo: caminar (“caminando”) y decidirse por lo luminoso (“con el Sol”). El panteísmo poético se supera diferenciando los niveles de la realidad sin ser forzados a actuar como compartimentos estancos; para lograr tal integración, se establecen puentes simbólicos y pactos existenciales. Un ejemplo lo codifican los dos últimos versos del poema: “Comencemos como siempre: / sin mi tiempo y con tu amor.” El poeta está iniciando el libro y cerrando el primer poema y sugiere que para poder escribir debe, “en cierto modo”, dejar de existir (mientras escribe no está viviendo), está sin el tiempo típico de la existencia (“sin mi tiempo”), a cambio de poder acceder al tiempo de la escritura de dos maneras decisivas y sugiere: estoy conmigo como escritor pero no para hablar de mí, pues estoy “con tu amor”. Con tu amor en un tiempo excepcional: tampoco es el tiempo existencial del tú (y que podría aludirse con la expresión ‘en tiempo real’), sino mediante la memoria, memoria de las experiencias e ilusiones compartidas, memoria de la persona del otro. Y activando la imaginación creativa. El poema será una ficción conectada con la existencia histórica del tú, en la que el tú aceptará la representación de su misterio mediante símbolos emitidos desde otro yo; además, el yo (que escribe) acepta distanciar sus representaciones del yo-otro (el tú) hasta que no sean contrastadas con las auto-presentaciones del tú por vía no escrita. De manera que la escritura amorosa habrá cumplido su “papel” si se niega a sí misma, esto es, si mueve a elaborar a cada quien sus mutuas presencias y a abrir un tiempo para compartirlas. No se piensa, separa o eleva la escritura como una mitología, una estrategia de seducción, una táctica de autoayuda o un tabú cultural con que desarrollar cierto poder.

Este análisis de identidades, de tiempos y temporalidades del yo, en Isidro Ordás se hace posible sobre la base de la unidad y complejidad del concepto de persona, mediante una metafísica platónica y cristiana. Se evitan tentaciones como la estética estructuralista o psicologista que, juntas, resume R. Barthes -inspirado en J. Lacan- cuando dice: “quien habla (en el relato) no es quien escribe (en la vida) y quien escribe no es quien existe”⁵⁷. En el relato (J.F. Lyotard) del poema, se podría optar por hacerlo cumplir también.

En Isidro Ordás el tiempo es protagonista y aliado. En el poema *Un instante*, la temporalidad marca un amor que recorre etapas cambiantes guiadas, no por una fuerza telúrica, una imposición social o fuerzas inconscientes, sino por la ética de la prudencia y la identificación serena con el otro: “Y me pediste consejo / sin elegir mis deseos.” (I, *Un instante*, 17). No deja espacio para el mito romántico: la autodivinización del sentimiento. A cambio de ello se recurre a la amistad como *pathos*: “Y se acababa ese tiempo, / con la amistad tan querida.” La amada transmuta el tiempo, el amor sustituye al tiempo en cuanto medida: “Eres tú tan hermosa, / tan bonita, tan querida, / tan alegre y tan graciosa, / que el tiempo en esta vida / no me cuenta, / pues te amo sin medida” (I, *Compañera*, 21). El amor extiende las formas de presencia, abre compases, equilibra ritmos, modifica ausencias y distancias, profundiza en la memoria, despierta voluntades: “Me queda ya poco tiempo / para a mi puerta llegar. / Y sigues aquí conmigo, / porque conmigo tú vas. / Y quiero seguir contigo, / aunque en presencia no estás. / Pero te llevo en mi mente, / y siempre ahí estarás.” (I, *Estarás*, 67). Ni el tiempo ni el amor se dejan planificar: “Verdad es y no mentira, / pero a veces en la vida / hay unos tiempos perdidos, / que no se perdonan nunca.” (II, *LII*, 138). Aunque el amor es fuerte como el tiempo, no niega su presencia ni la paradójica forma con que puede favorecer al amor: “No sé qué será mejor, / si vernos el mismo día / o vernos otro mejor. / No sé qué será mejor, / si recordar ese tiempo / o dividir nuestro AMOR. / No sé qué será mejor, / si tenerte ya tan cerca / o que se aleje tu voz.” (I, *Mejor...?*, 81).

En segundo lugar: mitificación y disolución de la relación (también la amorosa) con un tú. Frente a ello, Isidro Ordás apuesta por una experiencia amorosa como sentido y guía de la vida, alejado de un panteísmo. Por el contrario, hay un homenaje y canto al tú particular. La conciencia de unidad y diferencia evitan la utopía panteísta. El contexto de una unidad trabajada en el tiempo implica adaptación a condiciones del caminar

⁵⁷ BARTHES, Roland, *Fragments de un discurso amoroso*, FCE, México 1993, 34.

como son el silencio, la soledad, el descubrir la mina de los recuerdos, el pactar y distribuir los poderes: “Pero caminas conmigo: / No a mi lado, / en mi camino. / Y te llevo en mi silencio, / en esa soledad del tiempo, / en ese claro recuerdo, / que se mece con el viento. / Y quieres ser mi timón, / aunque el marino sea yo. / Porque te sientes con fuerza / de ser marinera toda / y así navegar los dos.” (I, *A ti*, 80). Hay en el poeta un esfuerzo preciso por disociar el tú de la amada de la naturaleza (cuyas imágenes y símbolos usa expresivamente), de las condiciones existenciales, de la propia imaginación: “No era la soledad compañera. / No era el viento ni la brisa. / No era el ruido de la vida. / No era tampoco el Sol. / Eras tú, mi animadora, / con tus preguntas distintas, / con tu sonrisa tan tierna / y tu presencia de amor.” (I, *Presencia*, 28). En un momento, la Luna quiere hacerse pasar por compañera del poeta, pero sólo logra despertar un respeto diferente al amor por el tú de la amada: “Ese reflejo de plata / quiso ser mi compañera, / en una noche muy clara / sin que nada despertara. / Ese reflejo de oro / cambió mi dulce mirada, / sin olvidar que la noche / dio paso ya a la mañana. / Y presencié cómo eran / y dónde guardan su alma: / En un lugar invisible, / que sólo tiene quien ama.” (I, *Reflejo*, 76).

En tercer lugar: búsqueda de una ética concebida como equilibrio entre angustia y esperanza (con apertura a una trascendencia religiosa cosificada por la racionalidad), ensimismamiento y servicio a los demás. La ética que promociona Isidro Ordás confía en el misterio de las diferencias e invita a crecer, dar, restituir el ser desde la libertad y la responsabilidad. Un sentido de la realidad desde la gran perspectiva del Ser necesita también armonizar las contrariedades, el límite, lo finito. El poeta lo acepta y lo canta: “Te encontré sola y sintiendo / entre pinares y asfalto. / Pero no pude saber / si buscabas un querer / o querías ya no ser. / Porque no entendí yo nada / al verte sola y sin fe. / Y estabas tan angustiada / que no podías ni ver.” (II, *LXXI*, 157). Tomar forma, reconocer identidad, también significa ajustarse a medida: “¿Por qué tú me tienes preso, / de tantas idas y venidas, / de tantos días de angustia, / por una causa tan justa?” (II, *XLVIII*, 134). Pero la esperanza aflora y vence. Igual que en el caso del poema *Pasión*, el poeta resume en el concepto “color” una idea clave: la esperanza, encarnada por la amada: “Ése es, pues, tu color: / El que guardaste en secreto, / el que lucías tan bella, / el que teñiste de gozo, / el que te dio más amor, / el que sentía tu pena, / el que por fin sonrió.” (I, *Esperanza*, 48). La esperanza habita en intimidad, crea belleza, despierta el gozo, multiplica el amor, resiste a/integra la realidad con los ojos abiertos y dirige la alegría. La presencia del amor da

cumplimiento a la esperanza, mas ésta no anula la libertad y gozo de quien se adelanta a dar o de quien no teme la compañía del preguntar: “Amor, pasión, dolor y frío, / ¿y después de tanto olvido, / seguirás, amor, conmigo? / Era soledad, no era olvido. / Era esperanza, no dolor. / Era alegría, no pasión. / Eras tú, no un fugitivo. / Entonces, te digo yo, / desde el recuerdo perdido: / ¿Seguirás, amor, conmigo?” (II, LXVI, 152). A quien ama con esperanza le brota el cuidar de ese amor. El amor y el cuidado brotan de “lo infinito”, de “lo no fácil de ver”. El milagro es la posibilidad de que de allí broten las semillas en el tiempo: “No era fácil divisarlo: / En aquel bello horizonte. / Pero allí en lo infinito, / en lo no fácil de ver, / allí brotó una semilla / que creció haciéndose ver. / Y la cuidé con cariño, / y la regué y la aboné. / Y por eso era tan bella: / Por tanto como la amé”. (II, CXVI, 202).

En cuarto lugar: limitación del poetizar, bajo las directrices de cierta voluntad de comunicación, a la creación de una historia fugaz y sin solución de continuidad. Para Isidro Ordás no hay estética sin ética. Y ésta se define como exterioridad (E. Lévinas), esto es, como conciencia viva en el yo de un tú irreductible, quien, de su parte, (se) exige practicar una escritura biográfica. Exterioridad, es decir, en “diálogo con”. Hay conciencia de comunicación, pero fuera de una totalidad panteísta y alienante. Nada hace temer si aparece una conciencia del tiempo, de lo fugaz de la vida. Porque es un tiempo, de cualquier manera, lleno. En tal escenario, escribir no resuelve ni absuelve la vida; pero contribuye a superar falsas cuentas-imágenes o religiones petrificadas y apócrifas. Se barrunta algo distinto, absoluto, eterno. Si ello es así, estamos ante una estética que procede de San Agustín, para quien una clave de lo vital es la relación entre tiempo y eternidad. Entre Vicente Aleixandre e Isidro Ordás hay muchas voces intermedias que han ido ampliando el horizonte de la “comunicación”. Así, Claudio Rodríguez, en su poema *Don de la ebriedad*, plantea esta confluencia: “Siempre la claridad [...]. // Y esto es un don”⁵⁸. También José Ángel Valente horada lo evidente de la realidad en su último y póstumo texto, *Fragmentos de un libro futuro*, en el que dice: “COMO pan vino la palabra, / [...] / Palabra, cuerpo, espíritu. / El don había sido consumado”⁵⁹. Hay una profecía de la gratuidad.

⁵⁸ RODRÍGUEZ, Claudio, “Don de la ebriedad”, en *Poesía completa (1953-1991)*, Tusquets, Barcelona 2001, 13.

⁵⁹ VALENTE, José Ángel, *Fragmentos de un libro futuro*, Galaxia Gutemberg, Barcelona 2000, 72.

¿Qué es antes, la posibilidad de amar o la de escribir? Vienen juntas, pero sin amor y sin amantes no habría escritura y, si la hubiera, nadie la entendería, porque no la sabría usar o la usaría sin finalidad: el encuentro. Amar y escribir tienen forma de intimidad en el sentido agustiniano: lugar de encuentro entre voces que vienen de lejos. Lo inaudito es que Dios se dé a sí mismo cita o se adapte a tales términos, según nos recuerdan los místicos. Todo ello explica que en la estética de Isidro Ordás no haya drama romántico: ni erótico ni retórico. No persigue ser original al escribir ni pretende forjar una identidad para sí distinta de la vida cotidiana, ni tampoco intenta acaparar el canon hermenéutico de la interpretación del tú, de la amada; tampoco fuerza la separación del sentimiento como código hegemónico por extrañar al resto de su/la vida. No hay que olvidar que la escritura es un don. Pero se escribe lo que se aprende. Y el primer maestro es el otro. Alegoría y representante del otro es la inspiración, simbolizada en la musa: “A la musa de las musas. / A la musa que sin ella, / quizá escribir no pudiera”⁶⁰. La inspiración es un acto de intercambio, por eso no hay desdoblamiento artificial en el yo que habla de o canta al amor, sino reunión de convocados bajo lo santo de una unidad mayor, más constante y definitiva, como respaldo del cumplimiento último. Dice el poeta: “En este espacio tan corto, / puedo escribirte unas frases / llenas de alegre ilusión / y de momentos muy grandes. / Tú me enseñaste a querer / cuando a la vez tú soñabas. / Tú me sentías muy cerca / cuando yo te acariciaba. / Y juntamos nuestras vidas. / Y convergimos al alba. / Y distanciamos el tiempo. / Y olvidamos las palabras.” (II, *LXXV*, 161). La plenitud triunfa sobre las contingencias aunque el alba se tome un tiempo.

La ilusión, uno de los secretos de los amantes, también se concreta al momento de escribir. El ‘momento’ de la escritura presupone ‘momentos muy grandes’, también existenciales. No hay mito del lenguaje, del poema o de la palabra. Como tampoco se precisa religión idealista. Porque no representa a lo que puede unir el yo con el tú. El misterio y lo infinito está simbolizado e incluido en los citados “momentos muy grandes” y también en ese verso: “convergimos al alba”. Se explicita en el final del poema, el cual cobra claridad con lo presupuesto y explicado: “Y distanciamos el tiempo. / Y olvidamos las palabras.” Todo el amor, vivido como pasión, amistad, caridad e ilusión, transfigura la realidad, vence por un momento al tiempo y al lenguaje. Pero es la vida total, hecha de momentos amantes, pensantes, escribientes, además de todas sus pruebas, la que

⁶⁰ ORDÁS CASADO, *El sentir*, 5.

se gana y triunfa, la que sale adelante siguiendo su curso con Dios y hacia Dios. No se queda, reducida a estética, para otra posible generación de sueños inmanentes. Aquélla, señala el poema, viene siendo un “espacio tan corto”, que no nos da tiempo a amar esa bondad. Al final triunfa el ser uno mismo, pero viviendo y amando junto a un tú. Tal cosa, no es fácil ni imposible, por eso se abre camino la mística y la ascética, en diálogo sincero con la imaginación. Toda ilusión individual y/o mutua está apoyada en ‘quereres’ y ‘sueños’ contrastados sobre el terreno cotidiano y sucesivo. Un poema es un breve reflejo útil. Pero la vida no se refrenda con un poema ni éste con otro poema. La escritura como representación es temporal. Es el conjunto de la vida, el conjunto de los amantes, cada yo-tú, la felicidad y el fin último quien garantiza la escritura. El conjunto de diferencias, la reunión de niveles, la sucesión de pluralidad no se unifica en un ser de facto bajo un orden de acumulación panteísta, dialéctica (C. Marx), in/consciente (S. Freud), volitivo/pudiente (F. Nietzsche). Hay un acontecimiento de orden místico que guía la unidad expresado por el verso “Y convergimos al alba”. Su potencia es tal que puede alterar el tiempo (“Y distanciamos el tiempo”) y la palabra (“Y olvidamos las palabras”). ¿Qué forma de ser es capaz de dar-se sin tiempo y sin palabra? El amor. Pero no aquel amor que cabe definir sólo como elemento del sistema del querer, sino como aquél que encuentra la forma de abrir el sistema de lo que es posible querer. Es un amor a otro nivel. Está sugerido por la palabra “alba” del verso “Y convergimos al alba”. No se trata del alba de un día cualquiera o de un erotismo convencional, sino lo que hace posible tal horizonte, lo que viene después del transcurrir de las dos vidas (yo y tú) desplegadas y reunidas: “Y juntamos nuestras vidas”. Al fondo, el silencio del Misterio atrae, a los ya unidos, hacia la unión última siempre por consumir. Esa unión marcada por tanta ilusión, tanta esperanza, tanto deseo, tanto escribir, tanto amor.

V. CONCLUSIÓN

Es difícil relacionar amor y poética en Occidente sin tener que recurrir a la experiencia filosófica griega y a la religiosa cristiana. El cristianismo acudió a ciertas ideas y lenguaje platónicos, pero no para confundirse con ello. Lo cual fue doblemente revolucionario. Recuerda J. Kristeva que, sobre la “base” de “La ley del amor, salida de la Biblia” [sus centros, dos preceptos: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu cora-

zón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deut., 6, 5) y «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev., 19, 18)], se acepta “una actitud nueva, inaudita, escandalosa y loca, que transforma el *Eros* griego y el *Ahav* bíblico en *Ágape*”⁶¹. Mas, cuando S. Agustín (más hábil en latín que en griego) se refiere a Dios con un lenguaje amoroso, inspirado en los *Salmos* y en la oración de Jesús de los *Evangelios*, en tono íntimo y confesional, “*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*” [“¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!”]⁶², está usando con naturalidad, para una relación ‘cara a cara’ nueva ¡con el Dios cristiano!, un concepto salido de la estética griega: “belleza”. En la cultura antigua romana se toma la palabra *pulchrum* como un equivalente del concepto griego *καλός* (“bello”). Palabra que, tras esta relación, queda transformada. Algo, entonces, alza puentes, abre muros, recrea palabras, fluye sobre pre-juicios. Don de un Espíritu que inaugura más libertad en Él. Ningún préstamo cultural fértil, ningún componente en que pueda dividirse la experiencia vital, ningún factor social predeterminado puede oscurecer una experiencia original: Dios como Tú (con temor y temblor), prójimo como otro tú (libre don) y uno mismo como yo (velado milagro). ¿Qué ve S. Agustín que les reúne? Amor.

Suelen ser poetas los que cantan al amor, no los historiadores, los cuales están más cómodos relatando sus contingencias (M. Cruz), quienes mejor velan porque se pueda ver/decir sin falsedad lo que “acontece” en el amor (A. Badiou). Y si no son poetas, son místicos (S. Weil). Aunque ciertas filosofías modernas (marxismo, positivismo, psicoanálisis, nihilismo, existencialismo), llevadas a una exacerbación de la razón, intenten contradecirlo. Ello lleva a paradojas como el esfuerzo de O. Paz por transformar a sor Juana Inés de la Cruz, mexicana del S. XVII, en una intelectual de espíritu ilustrado que se niega a sí misma la libertad de amar (conversión) al Amor más alto, en su diferencia y radicalidad. Reduce su fe a poema y su intuición poética amorosa a pitagorismo mallarmeano o a dispositivo estético foucaultiano, para decir: “Si algo distingue a la poesía [amorosa] de sor Juana de la de los otros [Lope de Vega y Francisco de Quevedo] es una claridad inteligente que inmediatamente se transforma en conciencia”⁶³. Conciencia “fantasmagórica”, diseño de fantasía, si antes se (la) niegan ambas experiencias del amor: existencial y trascendental. El otro, en perspectiva antropológica horizon-

⁶¹ KRISTEVA, Julia, *Historias de amor*, FCE, México 1987, 121.

⁶² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

⁶³ PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, México 1993, 625.

tal, no es un presupuesto, una deducción, un tema de época, una idea de compañía; tampoco el despliegue o evolución de una determinada o exclusiva forma empírica. Es exterior, libre, don, trascendencia, otra creación. El propio Dios tuvo siempre la libertad de revelar su amor como Tú encarnado.

Le deseamos un futuro prometedor al poeta Isidro Ordás y a su poesía. De dos cualidades, no frecuentes en los tiempos que corren, rebosan sus textos: de una parte, tener asimilada la tradición con la que dialoga viva y creativamente, sin apegarse mucho a ciertos nombres la mayoría de las veces; de otra, derrochar imaginación y sinceridad en el enfoque, figura, temática y lenguaje de la relación personal, escalando en sus hallazgos, con aparente facilidad, una de sus cumbres: el sentido del amor y la amistad. Su ritmo más insistente no es, aunque está ampliamente presente, el de ocho sílabas y el de los múltiples juegos y figuras del lenguaje, sino la bizarría, la esperanza, la luz.

Religious conflicts in pluralist societies¹

PETER G. PANDIMAKIL

RESUMEN: Los conflictos religiosos en la India contemporánea a menudo se retratan como expresiones del nacionalismo hindú, fundamentalismo o comunalismo. Aunque estas caracterizaciones son en su mayoría correctas, no ofrecen un marco general para comprender y resolver esos conflictos, que surgen también debido a las desigualdades económicas y sociales. Además, los conflictos religiosos a menudo desafían la base ideológica fuerte sobre la cual se funda el Estado-nación. Es la legitimidad de los fundamentos de la democracia india que están directa o indirectamente en peligro en los conflictos religiosos, a menudo también desatados por las políticas de derecha radical. Este ensayo intenta manifestar esta tendencia actual, llamando la atención sobre las leyes de protección animal y la supuesta justificación de que en la tradición hindú. De este modo, se destaca el criterio sólido –ahimsa e inclusión social– para juzgar los conflictos religiosos, y el papel que desempeña la religión en su salvaguardia.

PALABRAS CLAVE: Valores del Índico; ahimsa, exclusión social; soberanía ética; Hindutva.

ABSTRACT: Religious conflicts in contemporary India are often portrayed as expressions of Hindu nationalism, fundamentalism or communalism. Though these characterisations are mostly right, they do not offer an overall framework to comprehend and resolve such conflicts, which emerge also due to economic and social inequalities. Further, religious conflicts often challenge the strong ideological basis on which the nation-state is founded. It is the legitimacy of the foundations of the Indian democracy which are directly or indirectly in jeopardy in religious conflicts, often also unleashed by radical right-wing policies. This essay attempts to manifest this current trend, by calling attention to the animal protection laws and the purported

¹ Excerpt from a forthcoming book: *Fatherland, Motherland, Holy land: Religious Conflicts in Post-Independence India*.

justification of which in the Hindu tradition. It thereby highlights the sound criteria –ahimsa and social inclusion– to judge religious conflicts, and the role religion plays in safeguarding them.

KEY WORDS: Indic values; ahimsa; social exclusion; ethical sovereignty; Hindutva.

On 26th February 2015, after some nineteen years of its approval by the State Government of Maharashtra, the president of India, Pranab Mukherjee, has signed into law the amendment prohibiting calf slaughter². The signing of the amended bill was reported in the media, and they all highlighted the fact that the Bharatiya Janata Party (BJP) and the Shiv Sena factions, while together in power in the state, passed the amendment in 1995; and it had the explicit intention of broadening the bill banning cow slaughter approved in 1976 under the then Congress-led State Government.

Two points deserve special mention: first, the Maharashtra Animal Preservation Bill has been proposed and supported by the Indian National Congress (INC) as well as by the BJP; in a certain sense, it does not hence reflect partisan politics, but responds to an issue of high *sensitivity* to Hinduism, the religion of the majority. Second, this recognition of a major trait of Hinduism, namely vegetarianism, as a national *value* slips easily into the hands of contemporary Hindu nationalists, the propagators of *Hindutva*. Within this category of *national values* advocated by the nationalists (and others) shall be included the absolute ban on alcohol consumption in some Indian states (Gujarat, Kerala³, Manipur, Mizoram, and Nagaland) and in the union territory of Lakshadweep. The ban is also supported by the major minority religion in India, namely Islam. But in this regard, all the major seven religions of India – Hinduism, Islam, Christianity, Sikhism, Buddhism, Jainism and Zoroastrianism - concord;

² <http://www.sanskritimagazine.com/newsworthy/cow-calf-slaughter-banned-in-maharashtra/>; <http://www.thehindu.com/news/cities/mumbai/calf-slaughter-banned-in-maharashtra/article6952083.ece?homepage=true>; <http://indianexpress.com/article/india/india-others/beef-banned-in-maharashtra-5-yrs-jail-rs10000-fine-for-possession-or-sale/>; MILLER, Michael E., “A mob in India just dragged a man from his home and beat him to death - for eating beef”, en *Washingtonpost.com* (30 Sept. 2015); KHAN, Taran N. McClatchy, “Mumbai’s beef ban. A swipe at cultural diversity”, en *Tribune Business News* [Washington], 20 Mar. 2015.

³ This recent bill, passed by the State Parliament on 22nd august, 2014, proposes a phased, total prohibition in 10 years; see: <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-28892073>.

and the issue is not exclusively about a simple ban on drinking, despite the severity of the matter from a public health perspective. It has multiple connotations capable of inciting discrimination and violence. The apparently innocent and presumably well-intentioned animal protection law has thus deeper religious, social, cultural and political implications.

This essay discusses the contemporary Indian scenario of religious conflicts by analyzing three interrelated dimensions: historical, theoretical and socio-political. The analysis should elucidate the complexity implicit in and the brutal violence incited, if not perpetrated, by religious conflicts. The first part sets the stage, briefly describes the broader realm of *values* in which religious violence makes (non)sense and concerns the recent approval of the animal protection law by the President of India (I). The second part consists of conceptual clarifications of three sorts: first, all religious conflict is set within the current Indian context of a liberal, federal, secular, pluralist democracy. This is necessary for a better grasp of the *entrenched* conflicts with multiple dimensions, rationalized under divergent if not contrary perspectives. In the Indian context, there is a strong emphasis on understanding and interpreting religious conflicts as an *intrinsic* part of the political conception of the nation. Second, conflicts involving religion can however also be dealt with a primary emphasis on *social order*, and the political interest in such cases would be to highlight the issue of security. It is often done by questioning or denying the legitimacy of religion in the society; this shall be denoted as *religion conflict*, as evidenced by Maoist China, Stalinist Russia, and the Marxist Communist India, for example. Third, within and alongside this paradigm should be set the longstanding issue of caste, recast in a unique way by Bhimrao Ambedkar, one of the architects of the Indian Constitution (II).

The third and fourth parts, not included in this essay, discuss some of the most well-known *recent, violent* conflicts. In raising them, it is not intended to offer a full or detailed conflict analysis, but to highlight a *pattern* typical of India, which may also resemble the *structural violence* initiated and perpetuated by religious *ideologies* and practices elsewhere. The case of *Hindutva* would be very pertinent in this analysis.

Hindutva's alternative claim is analyzed in the fourth part. It considers the various modes in which Hindutva makes the claim of sovereignty, thereby denouncing democratic values, undermining freedoms and minority rights, and institutionalizing a specific form of ethical sovereignty which ultimately thrives on violence. The analysis thus brings the reader back to the recent legislation on cow slaughter, its ethical relevance,

ambiguous legitimacy, potential for violence and clear affront of individual democratic rights.

This last part shows the dangers of narrow religious fundamentalism which may take different forms in the public sphere. The case of India becomes hence a paradigm not only to comprehend the Islamic State's ideology, but also to guard against the threats contemporary pluralist democracies are poised at. Overall the study presents a concise and contextual analysis of the scenario of religious conflicts in India after the independence and the formation of the federal democratic secular state. A brief sketch of Indic/Hindu values that underpin the nation-state is hence a good starting point.

I. IMPORT OF HISTORICAL INSIGHTS

1. Renouncers, householders and social order

Ahiṃsā (non-harming others) is central to Hinduism, but also, perhaps more, to the other Indic religions such as Buddhism and Jainism. Concentrating for the time being on the formative period of Hinduism (600 BCE - 400 CE), the *issue of violence* shall be dealt with from various interrelated perspectives, namely religious/moral, ethical and social. A first set of insights is offered from the textual traditions with respect to renunciation and domesticity, the texts in question being some Vedic writings including the Upaniads; and a second set of insights shall be drawn from the writings categorized as *sūtras* ("threads": *truth claims*), *śāstras* (ancient and authoritative treatises) and *purāṇas* (*primordial narratives*), wherein violence is formalized in religious, political and legal terms. The two Indic epics, *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* (*MB*) dating back to 300 BCE – 200 CE, both critique and affirm the perspectives of the earlier periods, thus enabling transformations but maintaining the continuity of Hindu thought. The different stages of thought, corresponding to the formation of religious ideas mentioned here, do not set apart sharply from each other; they rather flow into one another or coexist. Consequently, patterns of violence critiqued at one period may not be excluded in the subsequent stage, but may take a different shape. In other words, the dimensions of violence mentioned above, namely religious, moral, political and social, coexist in all periods, a particular dimension having the preponderance at one stage over the other.

Whereas the Vedic religion placed great emphasis on sacrifices, and Brahmins were the sole legitimate persons to conduct them, critique of

sacrifice involving animal victims was raised, by the ascetic (*śramaṇa*) traditions⁴ which placed the renouncer's life-style above that of the householder, opting clearly for the *path of flame* over that of *smoke* or of *tiny creatures*. For, whereas the latter meant incessant cycles of re-births, the former two promised/ensured the attainment of *puruṣārthas* (aims of life): wealth (*artha*), righteousness (dharma), pleasure (*kāma*) and liberation (*mokṣa*) and freedom from this-worldly entanglements (*saṃsāra*). In this understanding, control of oneself, the self-transcendence thanks to the knowledge of the self, is not only equal to but also surpasses all sacrifice. This predominantly *upaniṣadic* critique of the sacrifice carried over by the subsequent epic and *purāṇic* texts must have put an irrevocable end to all animal sacrifices highly exalted in the Vedic literature; sacrifice is henceforth substituted by offerings of fruits, vegetables, etc.⁵

However, the origins of Indic religions are marked by renouncer as well as householder traditions, the history of which, though not completely indisputable, amounts both to an ideological hitherto unresolved conflict between ways of life and also between social groups. In the former case, one can talk of at least “two competing ascetic traditions ...: *anchorites* living settled lives in forest hermitages cut off from social intercourse, and *renouncers* living itinerant lives in the wilderness but in interaction with towns and villages from which they begged their food”⁶. Both these groups contrast with the Brahmins for their refusal to practice sacrificial rituals, though the anchorites kindled the sacred fire alike the Brahmins. But fire⁷ defined the Brahmin householder “in the role of the *śrauta* sacrificer”⁸. This has been the “ideal and typical religious life within the Vedic ideology”⁹ which was challenged by the renouncer tradition.

The challenge consisted not only in proposing new ways of obtaining liberation from the *saṃsāra* (the world of suffering and rebirth) as pro-

⁴ FLOOD, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge Uni. Press, Cambridge 1996, 81-82.

⁵ DONIGER, Wendy, *The Hindus. An Alternative History*, The Penguin Press, New York 2009, 164-193.

⁶ OLIVELLE, Patrick, “The Renouncer Tradition”, en FLOOD, Gavin (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing, Oxford, UK 2005, 271.

⁷ The “solemn, public” (*śrauta*) rites contrasted with the “domestic, life-cycle” (*gṛhya*) rites “by the number of fires used. The *śrauta* rites required the burning of three sacred fires, while the domestic observances required only one”. FLOOD, Gavin, *An Introduction*, 41.

⁸ MADAN, T. N., “The Householder Tradition in Hindu Society,” en: FLOOD, *The Blackwell Companion*, 291.

⁹ OLIVELLE, Patrick, *The āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York 1993, 36.

posed by Buddhism, Jainism and by the sect of renouncers rejecting free will (*Ājīvikas*) or by denouncing the “doctrine of debts” but also by conceptualizing the stages of life (*āśramas*) as an alternative way of life: “... the original system gives equal weight to all *āśramas* and, ...gives the candidates total freedom of choice among the competing modes of life. Permitting choice, indeed, placed renunciation and celibacy on an equal footing with household life”¹⁰. Howsoever freedom oriented this “urban invention” were, the renouncer tradition had to face the formidable challenge of the Brahmin householder/sacrificer who found the individualistic/voluntarist life-choice threatening both on religious and social levels. The Brahmin response to the renouncer traditions consisted in two crucial socio-religious transformations, namely the *integration* of *āśramas* within the householder tradition and the *formalization* of dharma according to the *varṇas*, hence, *varṇāśramadharmā*, “that is, dharma appropriate to each stage of life and, concomitantly, each *varṇa*”¹¹. Consequently, there emerges the classical pattern of Hindu life consisting of the four stages of life (*āśramas*), and the personal obligations of the twice-born defined by one’s belonging to one of these groups. It is this formulation of the householder who treads “the middle ground, combining the values of domesticity and detachment” that is upheld¹². Despite critique from co-religionists, this perspective constitutes the Hindu ideology in contemporary India¹³. And the textual tradition often called for its legitimacy is that of the authoritative and paradigmatic text the *Dharmaśāstra* of Manu (*MDh*).

Composed most probably in the second century CE, its sociopolitical context indicates a rupture of political-religious power relationship between the Brahmins and the Aśokan regime¹⁴. By banning animal sacrifice, the Aśokan regime recognized two equally powerful social groups, the Brahmins and the ascetic (*śramaṇa*) communities; it thus denied/debilitated the exclusive privilege of the former both in sacrifice and knowledge. Further, the Brahmins considered that the usurpation of power by the serf-class (*śūdras*) would lead to mixture of classes (*varṇasaṅkara*), a sign of decadence marking the epoch of Evil (*kali*

¹⁰ OLIVELLE, “The Renouncer Tradition”, 275.278.

¹¹ MADAN, “The Householder”, 293.

¹² *Ibid.*, 302.

¹³ OLIVELLE, “The Renouncer Tradition”, 285.

¹⁴ THAPAR, Romila, “Aśoka. A Retrospective”, en OLIVELLE, Patrick - LEOSHKO, Janice - RAY, Himanshu Prabha (eds.), *Reimagining Aśoka. Memory and History*, Oxford University Press, New Delhi 2012, 18s.

yuga). A rivalry between Buddhism and Brahmanism emerged during this period thanks to the foreign, central Asian invader, *Kuṣāna* regime which favored Buddhism. In resolving this sociopolitical crisis, the *MDh* establishes the *varṇāśramadharmā* as the social order, promotes hierarchy reinstating the Brahmin's "unique and privileged position within society", which would be safeguarded by the king and the laws¹⁵. Violence is, so to say, centralized under the royal power and brought under legal jurisdiction. With the *MDh*, *dharma* is more and more understood as law, including the local custom (*ācāra*): "The dharma taught in the *dharmaśāstras* has little to do with the Veda but reflects the actual practices of local groups"¹⁶. This jurisprudence shall hence be challenged, or ignored by other texts of the same genre.

Thus the *MDh* presents an imaginative-constructivist structure of a society deriving the caste from the Vedic conception of class (*varṇa*), a social taxonomy uniting lineage-linked species (*jāti*) with class, legitimizing the social structure by homology and hierarchy, and extolling the *status* of the Brahmins. Though the *Arthaśāstra* (*AS*) accepts this taxonomy, it does not dwell much on the caste/class system, but on groups distinguished by religion or profession. In contrast to both *MDh* and *AS*, *Kāmasūtra* ignores caste¹⁷; it concentrates on the moneyed man of the city (*nāgarika*) endorsing so to say an American model of 'capital-driven' social system. The caste/class system conceptualized by Manu considers the lower castes as functionally useful, socially separate and religiously polluted. In other words: "They are economically exploited, victims of social discrimination, and permanently polluted ritually"¹⁸. However, there is an aspect common to all these three texts: the emphasis on controlling addiction, and warning one of the four vices of lust: "gambling, drinking, fornicating and hunting"¹⁹. In this sense, they all aim at promoting the *puruṣārthas* within a well-ordered but pluralist society, despite their differing ranking of life's ends. The challenges involved in such a

¹⁵ OLIVELLE, Patrick. "Dharmaśāstra: a textual history", en LUBIN, Timothy - DAVIS, Donald R. Jr. - KRISHNAN, Jayanth K. (eds.), *Hinduism and Law: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2010, 43.

¹⁶ *Ibid.*, 34; cf. OLIVELLE, Patrick, *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem Press, New York 2011, 271-291.

¹⁷ DONIGER, Wendy - KAKAR, Sudhir, "Introduction", en Vatsyayana. *Kamasutra* (translated and edited by Wendy Doniger - Sudhir Kakar), Oxford University Press, Oxford, UK 2003, xxvii.

¹⁸ DONIGER, *The Hindus*, 313.

¹⁹ *Ibid.*, 320.

conception become a salient topic of the epic *MB*, besides violence and addiction.

2. Animal Protection: sensitivity and benevolence

The epic *Mahābhārata*, alike the *sūtras*, *śāstras* and *purāṇas*, falls within a category of Hindu religious literature commonly referred to as *smṛti* ('what is remembered') texts in contrast to the Vedas, *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads* generally known as *śruti* ('what is heard') texts. Their difference (for our purposes) consists in the kind of *authority* attributed to them: whereas the former category possesses a derived or relative authority, the latter is reckoned as absolute thanks to their impersonal (*apauruṣya*) feature²⁰. For it consists of wisdom or knowledge received, or listened to (hence *śruti*) from beyond; it is a moral source not self-made, or reflected upon nor argued about. Hence the legitimacy of *śruti* literature does not have to be warranted by human assent or consent. The authority is given; it rests upon factors beyond (but not excluding) the human sphere; it is, in this specific sense, eternal (*sanātana*): foundational and unchallengeable. Or, as contemporary communitarianism would argue, the texts of this category refer to a domain of obligations one has to submit to, although these are not born of communitarian consensus, but determine the very existence of communities²¹.

This quasi-transcendental legitimacy attributed to the *śruti* literature is carried over to post-Vedic Hinduism thanks to two central conceptions, *ṛta* and *dharma*, both of which constitute the basis of *correct action* in every day Hindu life. Although *ṛta* stood for 'the Lord of righteousness' in the Vedic period, later thought considered *ṛta* as 'the sacred order or law ... of the universe'²². Here is an example of the homology typical of Hindu thought, in this case a correlation between the cosmic and the social orders. It appears in the Vedic period together with a hierarchy, classifying the society into four groups (*varṇas*) corresponding to the sacrificial body of the Cosmic Person, *Puruṣa* (*RV* 10.90). Further reflection

²⁰ The term authority refers in this context to religious/moral/social legitimacy attached to beliefs and practices, which may serve as the foundation for political authority (Brück, Michael von, "Political Authority. A Christian Perspective", en *Buddhist-Christian Studies* 30 [2010] 159-170); it goes beyond the strict sense of textual canonicity in Western/Christian thought (LUBIN, *Hinduism and Law*).

²¹ FABRE, Cécille, *Justice in a Changing World*, Polity Press, Cambridge, UK 2007, 15-19.

²² FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, 45.49.

on this model as well as repercussions of this pattern of thought are to be found in the *smṛti* literature, including the *MB*, and the classical philosophy. The famous dialogue between Kṛṣṇa and Arjuna (the entire *Bhagavadgītā*, *BG*) centers around the *varṇāśramadharmā*, the social and personal obligations arising from one's belonging to a fixed group defined by consanguinity, social function and hierarchy. However, the *smṛti* texts, in contrast to the *śruti* literature, approach these issues within the realm of derived authority. They are context-bound; their sense is anchored on concrete events experienced, related and remembered. One is hence in a domain of rules, norms and laws to be discussed, reflected, argued about and consented to. Though not exclusively or for the major part individualistic, they tend towards a conception of the individual resembling the contemporary notion of voluntarist personal obligation. Still the moral source exerts a significant hold on later ethical conceptions.

The ethical considerations regarding violence are centered on social and personal obligations of a member defined within the group (*varṇāśramadharmā*), as mentioned above. Both homology and hierarchy come to play here thanks especially to the use of animal metaphors. Doniger's²³ analysis of violence in the *MB* unveils this strategy of subliminal social critique and the dithering acceptance of the caste system. The gist of her analysis, for our current purpose, shall be presented concisely as follows: *first*, however "rotten the caste system is" (269), *MB* like other *smṛti* texts does not condemn it; the derived authority of these texts consists in presenting possible consequences of discriminatory violence, by resorting to the homology referred to above.

Thus a dog symbolically representing the upwardly mobile lower cast shall be seen as a threat to the hierarchical social order, but at the same time it presents the image of a dedicated passionate devotee (though fully developed only in later Hinduism) like the canine companion of Yudhiṣṭhira, the steadfast adherer of dharma in the *MB*; "the *Mahabharata* both begins and ends with a story about justice for dogs"²⁴. Whereas the epic narrative argues convincingly for the equality of persons irrespective of caste considerations, and thus both the twice-born Yudhiṣṭhira and his faithful 'stray dog' (representing the lowest caste) *may* enter the paradise, in fact the realized just situation is *not* depicted in the text; it remains *still* a (thoroughly justified) possibility. For, the whole incident is portrayed as a test of Yudhiṣṭhira's righteousness, not as

²³ DONIGER, *The Hindus*, 252-276.

²⁴ *Ibid.*, 269.

a precursor of realized justice for the down-trodden castes in the future. *Second*, though violence *against* animals cannot be defended by violence *of* animals, killing of animals cannot also be abolished totally. “Extending *ahimsa* into a universal law ... beyond the human world ... would make most creatures starve to death” (273). Hence from an ethical perspective *ahimsā* sets a priority or a gradation without resolving the issue of killing animals for food or killing one’s enemies in the battlefield.

The *BG* highlights the latter issue, but dwells on it with theological, metaphysical and psychological arguments, which gave Sen²⁵ the occasion to propose his own innovative perspective of ‘comprehensive consequentialism’ as the option advanced by Arjuna. This pluralist paradoxical outcome shall be succinctly expressed by the terms the Indic texts hitherto employed to talk of *ahimsā: adrōha* (nonhostility to all creatures), *anṛṣamsa* (nonhostility/noncruelty to all humans) and *anukroṣa* (weeping with or compassion towards all creatures)²⁶. Thus the classical Hinduism, including also its *Purāṇic* insights, offers a broad, pluralist, multi-contextual understanding of violence²⁷, and proposes *ahimsā* as the ideal pattern of interaction between humans and animals, humans and humans, as well as humans and gods. This multi-faceted basis of *ahimsā* should not be ignored in considering the further elucidations and legal-political applications of it, to which we shall return below on various occasions.

II. IMPORT OF POLITICAL INSIGHTS

Whereas the above discussion indicates the complexity and the changed reality of lived religiosity in classical Hinduism,²⁸ it also highlights the central values shared by all Indic religions (namely Hinduism, Buddhism, and Jainism): *ahimsā* in its different connotations shall be considered as the highest among all these values in political and religious thought. The relevance of this Indic tradition emerges, if modern Indian political thought is read through categories such as ‘*swaraj*, the self’s

²⁵ SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009, 208-221.

²⁶ DONIGER, *The Hindus*, 270-275.

²⁷ PATTON, Laurie L., “Telling stories about harm. An overview of early Indian narratives”, en HINNELLS, John R. – KING, Richard (eds.), *Religion and Violence in South Asia. Theory and Practice*, Routledge, London - New York 2007, 33.

²⁸ On the problematics of using the term ‘Hinduism’ and its contemporary ir/relevance, see: KING, Richard, “Orientalism and the Modern Myth of ‘Hinduism’”, en *Numen* 46 (1999)146-185.

sovereignty, *ahimsā*, the self's orientation, *viraha*, the self's longing, *samvega*, the self's shock, *dharma*, the self's aspiration, *artha*, the self's purpose and *duḥkha*, the self's burden²⁹. This insight serves as a feature of the following discussion on the democratic foundations of contemporary India, religious conflicts and caste-based violence.

1. Liberal, federal, secular, democratic republic

Though modeled after the British democratic system, the Indian democracy is liberal, federal and secular in *some specific senses*³⁰. It is liberal in ideology, that is, places emphasis on individual autonomy, *but* at the same time defends communitarian rights. Whereas individual rights are reflected in the electoral system, communitarian authority is preserved in the personal laws, for example in the Muslim marriage and inheritance code. This curious mixture, among other factors, has led scholars to consider the Indian society as traditional. However, the individual-communitarian conception of society adhered to by the Indian Constitution affirms *multiple kinds of diverse groups* constituting the nation. It is the religious, ethnic, linguistic, and caste diversities which this mixed conception of society underlines. Indian liberalism views hence the individual as embedded in the group; what counts first and foremost is the *in-group identity* which served as the basis for the *national sense of unity* during the independence struggle. The formative period of Indian democracy reaffirms this *inclusive identity* in terms of liberal nationalism, evoking civil liberties, equality and social justice, including the “right to actively resist illegitimate state power”³¹.

Wanting to hinder hierarchical communitarianism, Indian constitution wavered between “individualist” and “communitarian egalitarianism”³² which led to “the majority-minority framework”. The key point here is the attitude towards the differences, and the understanding of their sources. Whereas the individualist perspective viewed “difference as disadvantage”, the communitarian did acknowledge the differences without wanting to eliminate them. By incorporating group rights, the Indian

²⁹ VAJPEYI, Ananya. *Righteous Republic. The Political Foundation of Modern India*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012, xxii-xxiii, 1s.

³⁰ BHARGAVA, Rajeev, *The Promise of India's Secular Democracy*, Oxford University Press, New Delhi 2010, 3-105.

³¹ *Ibid.*, 8.

³² *Ibid.*, 15s.

constitution accepted the majority-minority framework, enabling e.g. the minority educational institutions. This helped also to redress “the majority-minority syndrome”³³: alienation and/or insecurity of minorities within a democratic system, especially due to hidden inequalities and possible injustices. However, majorities shall be conceived as: “preference-based” (electoral choices or eating preferences, for example) or “identity-dependent” (with recognizable attributes, the Sikhs in Punjab for example)³⁴. The Indian liberalism wants to safeguard both, and thereby becomes a possible source of conflict.

The federalism³⁵ embraced by India is characteristically linguistic; it is a late addition (since 1956), ongoing and with political overtones. Its modern colonial origin betrays a tension between a unitary and federal state. Under the British, there existed devolution of power to the provincial authority (in 1919 & 1935); this did not mean provincial autonomy, but power was centralized: all important decisions were made at the center, the provincial administration, deprived of participation in the decision-making, had to carry them out. After the partition of the British Raj in 1947 on religious grounds and the ensuing violence, ethno-linguistic federalism also did come under suspicion³⁶. For it was argued that it would give unfair advantage to some politicians, freeze communal identities, hinder collective identity and lead to possible fragmentation of the country. Further, bias towards the center was constitutionalized in terms of uniform criminal law, single citizenship, single judiciary, unified civil service; and no state was to have a right of secession from the union. Hence, the Achilles’ heel of Indian federalism seems to be the “Center-periphery” imagery which serves as yet another source of conflict unless remedied with “a strong Union”³⁷.

The second salient feature of Indian liberal democracy is secularism. Indian secularism is distinct thanks to the following *three* features: principled distance from religion; community-specific rights and contextual sensitivity. However, it should not be seen as a perpetually fixed notion: its *ambiguity* is a virtue inviting new interpretation. Its basis is both western and Indic; and suits better for pluralist societies. The Indian Constitu-

³³ *Ibid.*, 19s.

³⁴ *Ibid.*, 15s. 152s.

³⁵ *Ibid.*, 34-62.

³⁶ GUHA, Ramachandra, *India after Gandhi. The History of the World’s Largest Democracy*, Harper Collins, New York 2007, 128s.393s.

³⁷ BOSE, Sumantra, *Transforming India. Challenges to the World’s Largest Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 2013, 20-22.

tion defends secularism as *differentiated citizenship and as religious neutrality sui generis*, based on socio-cultural reasons. It recognizes that *multiple irreducible diversities* may generate conflict over values, and hence places emphasis on pragmatic religious content. This entails the introduction of strategies to reform religious practices which may be socially oppressive, and/or lack organized central institutions.

A similar but more nuanced defense and interpretation of Indian secularism, proposed by Bilgrami³⁸, argues “that all religions should have the privilege of free exercise and be evenhandedly treated *except when a religion’s practices are inconsistent with the ideals that a polity seeks to achieve ... in which case there is a lexical ordering in which the political ideals are placed first*” (12). Central to Bilgrami’s understanding of secularism is that it should not be equated exclusively with state neutrality towards religions, nor with an attempt to redress the minority-majority syndrome (as mentioned above), though both these may result from secularism as defined above. The definition acknowledges a consensual commitment to pluralism and priority of values solely on the basis of internal reasons argued within historical contexts. Consequently, the implementation of secularism would be “non-coercive” or better “non-dominating” (52) –an aspect also proceeding from federalism enshrining the values of “Inter-group equality and self-governance”³⁹–, which does leave space for preferential treatments like the minority rights in the Indian constitution. They are to be understood “as a temporary measure” to elicit confidence and to enable the secular commitment thanks to internal reasons⁴⁰. Seen from this perspective, secularism is itself *a value*, as well as “an evaluative stance” (44) vis-à-vis religion; it is “non-religious, rather than anti-religious. ... A secular perspective is not committed to the exclusion of religion from every sphere of life or even every important sphere of it”⁴¹; it does not content with *toleration*, but calls for *engagement* with religion.

2. Secular and Gandhian insights

Linguistic federalism and principled secularism were highlighted above mainly for two reasons. First, both federalism and secularism are

³⁸ BILGRAMI, Akeel, *Secularism, Identity, and Enchantment*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 2014, 12.

³⁹ BHARGAVA, *The Promise* 61.

⁴⁰ BILGRAMI, *Secularism*, 54.

⁴¹ BÉTEILLE, André, “Secularism and Intellectuals”, en *Economic and Political Weekly* 29.10 (1994) 566.

strategies to safeguard and foment a sense of unity in the new nation-state. Second, this sense of identity is substantiated thanks to a re-imagined/re-interpreted tradition of the nation. It is this latter foundational conception of the republic which *might* offer a differentiated theoretical stance on religious conflicts. We shall approach it from two angles: in following up with Bilgrami's view of secularism, and in engaging constructively with the Indic categories mentioned above.

Bilgrami⁴² argues that secularism in the sense explained above, did not at all form part of the Gandhian conception of an independent India, because for Gandhi "to impose" it would be "a form of cognitive slavery". Gandhi saw correctly that European secularism was anti-religious; the circumstances in which it arose there did not at all correspond with the Indian scenario. Bilgrami (58s.) hence argues that from a legal perspective, the secularism he defends opts for a *decision-theoretical* rather than a principled conception of law (as explained below). However, Gandhi's concept of religion is more complex and nuanced, and his stance to Indian Independence adds a unique colouring to secularism.

A central feature of Gandhi's conception of religion is concisely expressed in the following statement:

Quite selfishly, as I wish to live in peace in the midst of a bellowing storm howling round me, I have been experimenting with myself and my friends by introducing religion into politics. Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but *the religion which transcends Hinduism, which changes one's very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies*. *Young India*, 12 May 1920 (*my italics*).

Gandhi does not negate the current existing religions of India; there is no *anti*-religious stance in *transcending* the religions. Nor does he advocate a multi-religious stance, affirming all religions as contemporary pluralists do, where religions correspond to the 'family resemblance concept' à la Wittgenstein. The Gandhian stance corresponds to the distinction Bilgrami⁴³ introduces between the different conceptions of law. The contrast between decision-theoretical and principle-based conception of law consists in the *context sensitivity* recognized and built into the very conception of law itself, so that different applications of it do not constitute exceptions or ad hoc judgements. In a similar way, the *transcending* of

⁴² BILGRAMI, *Secularism*, 27.

⁴³ *Ibid.*, 64s.

‘religion’ constitutes an essential ingredient of religion itself, as Gandhi understands and advocates it.

Gandhi’s political stance is a faith perspective⁴⁴, result of a personal journey, told in *The Story of My Experiments with Truth*, what makes it simultaneously both admirable as well as challenging for a nation. *Distancing oneself critically from one’s own religion* becomes a sine qua non in this act of religious transcendence. Further, such a stance to religion, his “ethical religiosity”⁴⁵, has the secular *colouring* thanks to which Gandhi would be ironically an “anti-secularist”. For, all what official secular praxis aims to achieve is realizable with this transcending of religion. And this ‘transcended’ religion would take the place of secularism.

Gandhi’s transcending of religion shall be substantiated by traditional Hindu values as well as by their pragmatic relevance. In the former case, we are referring to an evaluative stance to one’s own religion, and in the latter case we are reminded of Gandhi’s grasp of non-violent action. Gandhi embraces and re-interprets the traditional notion of *ahimsā*—often translated inadequately as *non-violence*—politically for the sake of *swaraj* (self-rule). Hence, one would argue that these two categories, despite their holistic nature in the Gandhian thought, “permit Gandhian nationalism to ground itself in the idea of a political tradition that has, at once, historical continuity, pan-Indian resonance, and a creative capacity, responsive to the needs of a rapidly transforming present”⁴⁶. Significant to this Gandhian ‘ethical politics’ is its “insistent marriage of questions of being with questions of power that is at the heart of the Indic construction of the political” (53). In other words, Gandhi not only recognized the crisis of nationalist politics, but also, alike Galileo in the field of Western Science, proposed “an epistemological break” (55) with this nationalist, communalist, pattern of thought. What this break demanded was a reconceptualization of *swaraj* beyond mere political freedom, and the inclusion of the transcendental, roots of which are to be found in the *BG* (60).

The *BG*’s take on *ahimsā* prioritized the ethical dimension over the strictly religious (ritual/sacrificial) conceptions. Gandhi follows this tradi-

⁴⁴ GANDHI, Mohandas Karamchand, *An Autobiography Or The Story of My Experiments with Truth*, Navajivan Trust, Ahmedabad 1927 505-507.

⁴⁵ LANNOY, Richard, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*, Oxford University Press, Oxford 1971, 389.

⁴⁶ VAJPEYI, *Righteous Republic*, 51.

⁴⁷ “... Gandhi can be seen as moving beyond a neo Vedānist ontology to a virtue ethics based on truth, nonviolence, and compassion.” GIER, Nicholas F., “Gandhi, deep religious pluralism, and Multiculturalism”, en *Philosophy East & West* 64 (2014) 334.

tion, but adds the dimension of virtues/values⁴⁷ within a life according to *ahiṃsā*; *ahiṃsā* becomes in the Gandhian thought, “the norm of norms (*ahiṃsā paramo dharmah*)”; and “the very ground of normativity itself (*dharmo rakṣati rakṣitaḥ*) that allows for the upholding (*dh -*) of normal life”⁴⁸. And this normal life is represented by the *historical* figure of Aśoka (304–232 BCE) and the *epical* hero Yudhiṣṭhira, each in his own turn had to re-learn the radical significance of *ahiṃsā* by taking a moral stand against tyranny and murderous inclinations respectively. Gandhi’s recalling of these characters creates “a political tradition ... which attempted to remove harm and the desire to harm (*hiṃsā*) altogether from the equation between any two persons, ... in contrast to the western tradition ... where the social contract is premised on the capacity for mutual harm *held in check traded for interests*” (64, *my italics*). Further, the Gandhian *ahiṃsā* combines *three* different strands of the term evoking three types of action: ‘renunciation (*sannyāsa*)’, ‘service (*sevā*)’ and ‘normative conduct in political life (dharma/dhamma)’ (65). “Gandhi’s brilliance ... lies in his ability to harness all three potential significations of ahimsa at once, to use it so suggest the possibility of renunciative freedom, promote the ethic of social service, and hold up the ideal of a righteous republic” (65-66). All the three refer back to non-violence which is both political and individual. Renunciation and service hold so to say the sovereign rule (*rājya*) within limits.

Besides individuating the sources of the Gandhian ethical politics, it shall be further argued: *ahiṃsā* implies ‘a violent struggle’ with oneself, corresponds to ‘the relationship between the self and the other,’ does not exist independently of other values/virtues such as fearlessness, compassion, truthfulness, forgiveness, etc., and above all *enables one to have a hold of oneself*. It is in this specific sense that Gandhian ethical politics is religious; it is a faith perspective (where truth is God), whence it holds on to truth (*satyagraha*) so that one has a hold of oneself. However, unlike other independent leaders or contemporary Indian intellectuals who read and interpreted the *BG* with an emphasis on exegesis, literary criticism or political thought, Gandhi reads the text as “a guide to life”⁴⁹. In this perspective, what counts for Gandhi is the training of the mind to face “the space wherein dharma unfolds as a conflict between options, a perpetual drama of what to do and not to do, opposing forces, like enemy armies, bearing down on the individual in a battle called life” (77). Consequently, the Gandhian adoption of *ahiṃsā* based on *BG* proposes a radical antipolitics

⁴⁸ VAJPEYI, *Righteous Republic*, 62.

⁴⁹ *Ibid.*, 73.

wherein *swaraj*, self-rule, “is freedom from fear (*abhaya*), the achievement of true non-violence (*ahimsa*), and the adherence to truth (*satyagraha*)” (79). Further, the Gandhian conception may also be seen as incorporating the value of *ānṛśāmsya* (non-cruelty) into the self’s sovereignty in the political and social realms. His preference for “a strong and virtuous Indic self” in contrast to “an ethical sovereign (*dharmasīla rājā*) like Yudhiṣṭhira” (83) is worth noting. “The protagonist of *ahimsa* and *swaraj*, for Gandhi, was to be a genuine *satyāgrahī*, not an Indian ruler who might replace the British crown.”

What does all this mean in conceptualizing the contemporary religious conflicts in India? First, the Gandhian insight or innovation in ethical politics provides the nation with a refined or re-interpreted *modern moral order* alike the one that Charles Taylor⁵⁰ assigns to the West. *Ahimsā* with its related values/virtues constitutes for the Indian citizenry the criteria in light of which to judge liberal, democratic, secular, and federal politics within and between the center and the states. Second, the Gandhian normative criteria pose a formidable challenge to any exclusivist interpretation or acceptance of religion in politics. That is to say, *ahimsā* as a national characteristic of Indian polity would not correspond to any narrow Hindutva claims and the unity of the nation may demand a *self-renouncing and religion transcending* political vision. If and when the Indian polity refuses to adhere to any of these two criteria, the probability of religious conflicts increases, for it thwarts the specifically *Indian framework* of modern moral order. A litmus test of this case shall be exemplified by dwelling briefly on the caste issue, which was Bhimrao Ambedkar’s main concern. His own conceptualization of religion and stance to tradition do add further criteria to assess current religious conflicts.

3. The insurmountable grip of Caste

As Doniger⁵¹ points out, an account in *Mahabharata* (12.181.5-14) takes the caste question to a new level: it is the result of *karma*, not consanguinity. This conception of caste was reinforced through the idealization of *varṇāśramadharmā*: obligations corresponding to one’s caste and stage of life: *brhmacārya* (celibate student); *gṛhastha* (householder); *vanaprastha* (forest dweller); and *samnyāsa* (renouncer). Further, its

⁵⁰ TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, 159s.

⁵¹ DONIGER, *The Hindus*, 286.

social implication perpetuated the *avarṇa* (outcast) status with ambiguity, and ambivalent contemptuous/generous discard.

This process shall be seen as a desperate attempt to safeguard the caste system which perpetuates discriminatory equality of opportunity and equity in the society. However, the caste system shall be linked *principally* to kingship and patronage, which may not have much relevance in a more fluid and modern society. And the success of Dalits in independent India seems to point to this transformation within democracy.

The transformation of the excluded castes into a political power occurs along two lines: (1) acquisition of a consciousness of self-identity vis-à-vis Hinduism/Islam; (2) and a claim of rights within a liberal, secular, federal democracy. And the process takes diverse routes in different parts and communities of India. Hence, the overall narrative of the caste subaltern is not homogeneous, neither nationally, or culturally or religiously. Following recent studies on the topic, we shall briefly highlight *two* aspects (*bahishkar* and *duḥkha*) of the Dalit trajectory and the ensuing issues.

In her analysis and interpretation of the Dalit subaltern, Anupama Rao⁵² points out that untouchability was the central issue that Ambedkar raised in criticizing caste Hinduism, in his polemics against Gandhi and in legally constituting the “Dalit vulnerability” (173). This strategy consisted in presenting untouchability as structural/inherent violence conceived, instigated and perpetuated by caste Hinduism. For “*bahishkar*”, exclusion from society in the broad sense, “outcasting, as a sign of the structural violence of caste Hinduism ... disciplined through threats of outright violence and the quiet violence of cutting social ties” (165). Ambedkar argued that the Dalits constitute “a unique political, ethical, and historical subject” (120) whose dispossession corresponds to “the intimate violence of untouchability” (122). Exploiting this *agonistic* relationship with caste Hinduism, he further defined the Dalit minority status as unique, constantly under threat by the majority Hindu community, and hence requiring state protection. Dalits would not hence partake in any social justice lest they constitute an independent electorate (alike Muslims, but for different reasons) representing their own interests. For the historical and inherited non-Hindu status (“*structural negativity*” 134) makes them perpetually vulnerable.

⁵² RAO, Anupama, *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles - London 2009.

Despite Gandhi's objection to this demand on multiple grounds and the INC's hegemonic decision against separate electorate (137f.), Ambedkar's "articulation of the Dalit as an exceptional legal subject, marked by inherited subalternity and at risk of further violence ... [together with] Dalit recognition and (state) protection suggests that violence is a historical and cultural formation that has played a distinctive role in the formation of Dalit personhood" (167). From this perspective, *ahiṃsā*, the traditional Indic value of not doing harm to another, becomes the *hermeneutical* key in interpreting Dalit dispossession and in ascribing them special minority status. Both for Ambedkar and Gandhi *ahiṃsā* (understood as *eradication of untouchability*, and non-violence respectively) is crucial in the political realm; it enables meaningful social participation, exercise of liberal, egalitarian, democratic rights and guarantees national unity. Ambedkar's turn to Buddhism was to ensure the Dalit identity as personhood distinctively characterized by *ahiṃsā*, even at the risk of engaging in militancy to safeguard this identity.

This would take further the eventual "definition of untouchability: a list of acts, public manifestation of the practice, which encompassed ritual and symbolic humiliation as well as physical violence" (175). For, Ambedkar's decision to embrace Buddhism was based on a number of reasons, a significant one of which being his understanding of collective, social suffering as *duḥkha*:

for him, suffering is constitutive of the very identity of the Untouchables; it is the modality in which they experience their being in the world ... [This] suffering had to be seen as socially constituted and historically specific, and could be conquered only via a creed that placed suffering at the center of its entire ethical architecture. Thus ... it was Buddhism that would best deliver the Untouchables as a group from their very specific *duḥkha*, which was discrimination and denigration at the hands of caste Hindus⁵³.

Besides, Buddhism as a religion has always challenged the caste system. Hence the hypothesis that the erstwhile Buddhists are the current Untouchables (234f.) turns out to be attractive to the claim of Dalit exceptionality in the political and legal spheres. However, implicit in this overarching conception of the Dalits as the caste subaltern is the conviction shared by the founders of modern India that it is "ethical sovereign-

⁵³ VAJPEYI, *Righteous Republic*, 214.

ty” symbolized by “the Aśokan dhammacakra and Sarnath Lion Capital” that the nation aspires (219).

One has to add to this the *religious identity* that Buddhism would enable the Dalits to embrace. Conversion to Buddhism denotes simultaneously “the adoption of Buddhism and the rejection of Hinduism” (221). The point is that beyond equality of citizenship and entitlement to caste-based reservation rights, Ambedkar sought religious identity to ensure Dalit self-respect *independently of Hinduism*, thus distinguishing from Gandhi despite conceding to the relevance of religiosity. For, “What a separate religious identity promised, eventually, was the prospect of a certain kind of authority; ... the transcendently authoritative character of religion ...; the power to make an alternative world” (223). Buddhism, thus, guaranteed the “Untouchables to have access to a source of transcendent, world-making authority over and above the contingent and ultimately fleeting power of social movements, political parties, or state ideologies” (224). On this power of religion resides also the “quest for an authentic self” which “would have the courage to refuse ... the lowly place given to the Untouchable in the caste Hindu imagination” (225). However, Ambedkar’s neo-Buddhism, Navayana, refused to endorse the classical understanding of Buddha’s renunciation, *parivraja*, and considered him only “as a *mārga-dātā* (giver of a path, guide) and not a *mokṣa-dātā* (giver of transcendental emancipation, deliverer)” (229). Hence the Buddhism proposed by Ambedkar amounts to: “... a religion oriented toward collective deliverance and not individual liberation; the betterment of this life and not the care of the afterlife (230).

Taking these aspects together one notices that besides *ahiṃsā*, the political relevance of religion (in this case, of Buddhism) is specified as the identity marker which both Gandhi and Ambedkar insisted upon in the constitution of modern India. This way of reinstalling religion in politics meant both a continuity with the Indic tradition (e.g. by extolling *ahiṃsā*) and a break with it (e.g. questioning the caste system). And the way Ambedkar related to the tradition was in itself challenging and innovative; for Buddhism would have been the only conversational partner to which Hinduism listened to, in spite of the fact that in the past it successfully muted the Buddhist discourse.

If *inequality* indeed were the issue on which the two disagreed, as Ambedkar’s incomplete outline of Indian history suggests, “by grasping that *duḥkha* is precisely the social suffering that results from the caste system (and not the individual suffering that results from rebirth and

karma), we can see the destruction that inequality has wreaked ...” (236). This stream of thought rightly places emphasis on social emancipation and equality, an agenda uniquely suited to the subaltern Dalit. Gandhi did not perceive this, despite his transcending of religion and adherence to an ethical politics, for his concern was more in transforming Hinduism (which though being a praiseworthy attempt, rationally and morally justifiable) than in empowering (in enlarging the capabilities of) the Dalits. The *ethical sovereignty* upheld in Buddhism, which Ambedkar subscribes to, defends this “overarching regime of morality, [without which] all social structures descend into a terrible condition of chaos and destitution” (241). Contemporary religious conflicts will then have to be analyzed and evaluated in reference to these markers of the independent, federal, secular democracy, briefly, the ethical sovereignty, envisioned by the founders of modern India.

This would also take us directly into the distinction between religion conflict and religious conflict mentioned at the beginning of this essay. There it has been argued that ‘religion conflict’ discounts religion as a no-value, whereas ‘religious conflict’ counts it as a human, trans-human, and social value. But in both cases it is the *political relevance* of religion that becomes the crucial issue: whereas for the former view religion has no place in the public sphere, the latter considers it immensely relevant in politics. One shall better capture *religion conflict* as “managing religion” to the advantage of the state, “public good or social stability” which has been and is the case with China⁵⁴, reminding one of Emperor Claudius’ strategy of *religio licita* applied to judge the political relevance of Christianity and the eventual expulsion of Jews (Jewish Christians) from Rome in 49 CE. Gandhi on the other hand defended the relevance of religion by calling upon the value of *ahimsā* enshrined in the Indic religions especially as interpreted by the *BG*, and asked Hinduism to embrace this perspective. Ambedkar also did the same but by extolling the significance of the community, in the Dalit case the import of their social suffering. In both cases religion becomes the *implicit medium* for the political message.

Further there is a transition in the conceptualization of socio-religious practices. The distinction in conceiving the community deserves special mention. Communalism has been held as the hallmark of Indian society since its identification under the British Raj. What Ambedkar

⁵⁴ GUO, Changgang - ZHANG, Fengmei, “Religion and social stability. China’s religious policies in the Age of Reform”, en *Third World Quarterly* 36.11 (2015) 2186.2192.

attempts amounts to a break away from this epistemological category, defining the Dalit's not by a religious creed but by their *social position*, hence a communitarian understanding of society. This contrast between *communal* and *communitarian* will have great implications in situating the religious conflicts, especially with respect to Hindutva and its commitment to 'secularism'. In other words, whereas Hindutva subscribes to a communal politics, the Constitution of India, alike the founders of the Indian Republic, commits to a communitarian polity, a significant difference from despising religion to acknowledging its social role as well as counting on its force to build on the national unity.

Representación de San Pablo en el arte vallisoletano

ENRIQUE GARCÍA MARTÍN

RESUMEN: En comparación con el resto de los apóstoles, la figura de San Pablo tiene muy pocas representaciones a lo largo de la Historia del Arte. Esto se manifiesta en la ciudad de Valladolid donde su manifestación se da en contables veces y en una calidad regular. A pesar de ello, en sus escasas apariciones, figuran nombres de artistas como Francisco del Rincón, Juan de Ávila o Antonio Villabrille, nombres unidos a la escultura barroca tan importante en la ciudad.

PALABRAS CLAVE: Representación artística; Leyenda Dorada; Iconografía; Escultura exenta; Retablo; Pintura.

ABSTRACT: Compared with the rest of the apostles, the figure of St. Paul has very few representations throughout the History of Art. This is manifested in the city of Valladolid, where its manifestation is given on rare occasions and in a regular quality. In spite of this, in his few appearances, they include names of artists like Francisco del Rincón, Juan de Ávila or Antonio Villabrille, names united to the baroque sculpture so important in the city.

KEYWORDS: Artistic representation - Golden Legend - Iconography - Sculpture - Altarpiece - Painting.

Nadie pone en duda la importancia teológica y escriturística que ha supuesto en la historia del cristianismo la figura de Pablo de Tarso. Sin embargo no sucede lo mismo en lo que se refiere a la religiosidad popular y por ende a su representación artística.

En efecto, si comparamos las infinitas esculturas, pinturas, miniaturas... en las que aparecen los apóstoles y santos populares como patro-

nos de poblaciones, cofradías o gremios, la presencia de san Pablo es puramente testimonial. De estas pocas representaciones se puede decir que en casi su totalidad están basadas en el libro de los Hechos de los Apóstoles o en la Leyenda Dorada y nunca en los textos de sus cartas imprescindibles para actualizar su figura histórica aparte de la hagiografía de las dos fuentes citadas¹.

En Valladolid esto que se acaba de decir tiene su comprobación. Del riquísimo patrimonio artístico de la ciudad solamente hemos encontrado siete representaciones que presentan una calidad artística regular salvo alguna pequeñísima excepción.

I. ESCULTURA EXENTA

La iconografía más popular es la que nos muestra su figura exenta con una espada y un libro. La tradición más conocida es la que narra que Pablo fue martirizado en Roma durante la persecución de Nerón junto con Pedro (lo que ha hecho que los dos apóstoles aparezcan juntos en sus representaciones²). Según la Leyenda Dorada fue decapitado y arrojada su cabeza a un barranco³, lo que dio origen a la presencia de la espada en su iconografía. Junto a la espada (que suele sostener con la mano derecha) también sostiene un libro en alusión a la importancia de sus escritos y a la referencia de la carta a los Efesios en que se afirma “*recibid el casco de la salvación y la espada del Espíritu, esto es, la palabra de Dios*” (Ef. 6, 17). La figura con esta iconografía en la ciudad de Valladolid tiene una calidad desigual:

- Dos fachadas nos presentan esta representación:

- La iglesia de las Angustias. La iglesia de la penitencial del mismo nombre fue trazada el año 1597 por Juan de Nates (1547 – h. 1613). Entre el equipo del que se rodea para la ejecución de la fachada estaba el escultor Francisco del Rincón (1657 – 1608) autor asimismo de las esculturas del retablo de dicha iglesia y de la talla del Cristo de los

¹ VIDAL, Senén, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*. Sal Terrae, Cantabria 2015.

² VIDAL, Senén, *Pablo, de Tarso a Roma*. Sal Terrae, Cantabria 2007, 205-207.

³ VORÁGINE, Santiago, *La Leyenda Dorada, Vol I*, Alianza Forma, Madrid 1984, 357 – 371.



Fachada iglesia de las Angustias

Carboneros del mismo templo⁴. Las diferentes piezas de la fachada aluden a la denominación de la cofradía y a su fiesta principal: la Quinta Angustia y la Anunciación. Sin embargo, en los nichos que flanquean la puerta principal están ocupados por las figuras de San Pedro y San Pablo. Esta se muestra según la iconografía ya citada faltando la espada. Es una pieza de gran calidad obedeciendo al tipo barroco de este escultor precursor de Gregorio Fernández. Presenta una poblada barba con abundantes pliegues en el vestido y el típico movimiento del hombro izquierdo más bajo que el derecho. Es la talla de más calidad de las representadas en piedra de la figura de San Pablo.

- Fachada de la Catedral. La fachada de la sede vallisoletana, al igual que el resto del edificio, obedece a dos épocas dis-

tintas debido a su no conclusión⁵. De la parte barroca se ocupó Alberto de Churriguera el año 1729 quien encargó las esculturas de la fachada a Antonio Gautua (para las figuras de los cuatro doctores del cuerpo superior) y a Pedro de Bahamonde (1729-1748) para las esculturas de San Pedro y San Pablo a ambos lados de la fachada principal y la

⁴ GARCÍA MARTÍN, Enrique, *Los escultores Francisco del Rincón y Gregorio Fernández*, Junta de cofradías de Semana Santa, Valladolid 2001, 12-13.

⁵ Para un estudio del edificio ver URREA FERNÁNDEZ, Jesús, *La catedral de Valladolid y el museo diocesano*, Ed. Everest, León 1978.

Asunción encima de la puerta principal. La escultura de San Pablo, al igual que la de San Pedro, acusa un notable deterioro: le faltan ambas manos y la espada. Obedecen al barroco del siglo XVIII con gran movimiento y abundancia de pliegues en una etapa en la que este estilo ya se veía reemplazado por el neoclasicismo.



Catedral

- Retablos:

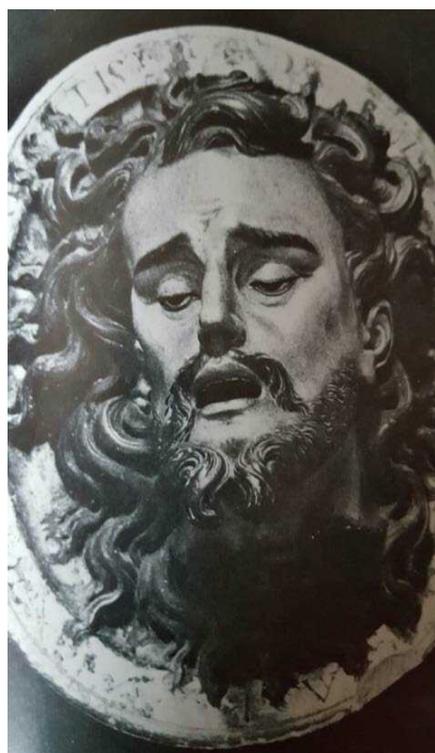
Retablo Mayor de la iglesia de La Magdalena. Esta iglesia, cuyo patrón fue el Obispo Pedro Lagasca, en la que su escudo ocupa toda la fachada y se extiende por doquier en el interior de ella, nos presenta el gran retablo mayor considerado como la obra máxima del escultor Esteban Jordán (h.1530 – 1598). Fue contratado el año 1571 al igual que el sepulcro de alabastro de Gasca en el centro de la iglesia⁶. El retablo consta de banco, tres

⁶ PARRADO DEL OLMO, Jesús María, “Retablo Mayor de la iglesia de La Magdalena de Valladolid”, en *Arte americanista en Castilla y León. Exposición en Valladolid, Iglesia de la Magdalena, Noviembre-Diciembre 1992*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1992, 79-80.

pisos y ático y tres calles. En la calle central se nos muestra en mayor tamaño La Traslación de la Magdalena y a ambos lados en dos hornacinas aparecen en pareja San Pedro y San Pablo, y San Felipe y Santiago respectivamente. San Pablo aparece a la dere-



Museo Nacional de Escultura



Iglesia San Andrés

cha de San Pedro (cosa extraña pues suele ser al revés). Tiene los atributos del libro y la espada. Conserva buena policromía. Su grandioso tamaño, al igual que todo el retablo, se ve minusvalorado por la composición muy basta que no cuida nada el detalle, de lo que se deduce que fue concebido para ser contemplado de lejos sin ninguna otra ambición estética⁷.

⁷ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José, *Juan de Juni y su época. Catálogo de la exposición conmemorativa del IV centenario de la muerte de Juan de Juni celebrada en Valladolid y Madrid en 1977*, Ed. Patronato Nacional de Museos, Valladolid-Madrid 1977, 75.

San Pedro y San Pablo de la iglesia de Jesús. En esta desdichada iglesia de la penitencial de Jesús Nazareno (fue recortada y reedificada la fachada el año 1885 debido al plan urbanístico), acoge a ambos lados del Retablo Mayor de tipo neoclásico, dos esculturas exentas de San Pedro y San Pablo en su característica iconografía. Obra del primer tercio del siglo XVII que serían añadidas al primitivo Retablo Mayor desaparecido el año 1799⁸. Se pueden adjudicar al escultor José de Rozas (†1725) al ser cofrade de Jesús Nazareno⁹. Al ser colocado el actual retablo el año 1815 las tallas de San Pedro y San Pablo fueron pintadas totalmente de blanco por Anastasio Chicote a imitación de mármol para que hicieran juego con el neoclasicismo del citado retablo. En estos últimos años se intentó devolverlos su policromía original de cuya labor da testimonio su extraño y lamentable aspecto actual al ser devuelta su policromía solamente en las cabezas de ambos quedando el resto blanco.

II. LA CONVERSIÓN DE SAN PABLO

Este tema, junto con la figura exenta, es el más representado en la iconografía de Pablo. En sus cartas no narra cómo fue el acontecimiento. Solamente afirma que en un momento dado “*Dios se dignó revelar a su Hijo en mí*” (Gal 2, 16) señalando asimismo que fue perseguidor de la “*comunidad de Dios*” (1 Cor 15,9). Es en el libro de los Hechos de los Apóstoles donde se dan más detalles, no considerados históricos, pero que son los que más han trascendido en la iconografía popular (Hech 9,9; 22,12-19) aunque con muchos más detalles como la persecución a los cristianos en Damasco y la revelación con la voz de Dios. Hasta la Edad Media se representa la “*visión*” de Pablo mientras este camina a pie tal y como se le representa en los mosaicos bizantinos. Para Réau la aparición del caballo obedece a la psicomaquia (representación alegórica de los vicios y virtudes) medieval siendo el caballo el que representa a la soberbia¹⁰. Esta escena es la que finalmente va a prevalecer en el arte occidental.

⁸ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José – URREA FERNÁNDEZ, Jesús, *Catálogo Monumental de Valladolid y su provincia. Vol. XIV. Monumentos religiosos de la ciudad de Valladolid (1ª parte)*, Institución Cultural Simancas - Diputación de Valladolid, Valladolid 1985, 219.

⁹ GARCÍA MARTÍN, Enrique, “Los escultores y las cofradías”, en *Imagineros en la Semana Santa y su obra*, Junta de Cofradías de Semana Santa, Valladolid 2000, 53.

¹⁰ RÉAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Vol VIII*, Ed. Serbal, Barcelona 1998, 14.



Iglesia San Felipe Neri

Así en Occidente hay dos variantes en el acontecimiento: cayendo del caballo y derribado a los pies del animal. Es esta segunda la que está representada en las escasas pinturas del tema existentes en Valladolid.

- *Catedral*. En la capilla del Sagrario se nos ofrece un gran lienzo representando el tema. Realizada hacia el año 1700 por Simón Peti el joven (h. 1658-1736). Obedeciendo al último barroco está infinitamente recargada la obra de personajes con gran movimiento. Un Ángel guerrero derriba el caballo de Pablo mientras se aleja en sentido diagonal hacia el vértice derecho de la pintura. Pablo aparece desmayado en el centro del cuadro formando un ángulo con el caballo derribado y sostenido por otros personajes espantados por la visión y la luz procedente del cielo.

- *Convento de San Pablo*. Esta pintura, semejante a la vocación de San Pedro de la misma iglesia, procede del antiguo Retablo Mayor cuya traza había sido dada por el escultor Andrés de Solanes en 1628¹¹. De este retablo solamente se conservan las dos pinturas citadas y que fueron realizadas por el pintor Bartolomé de Cárdenas (1547-1628). La vocación de San Pedro y La conversión de San Pablo que, al igual que su gemela, es de formato vertical con una composición muy simple: Pablo aparece en el centro derribado del caballo a cuyos lados aparecen personajes en una gran simetría. En la parte de arriba, también en composición simétrica, aparece Jesucristo sobre una nube rodeado de cabezas de ángeles.

III. Retablo de la iglesia de San Felipe Neri

En la iglesia de San Felipe Neri, en su retablo mayor, existe una rarísima representación de la vida de Pablo. Dicho retablo consta de tres calles en las que se ubican las figuras de San Felipe Neri en la central, San Pedro en la derecha y San Pablo a la izquierda en su tradicional iconografía. En el banco, bajo la escultura de San Pedro hay un pequeño relieve de San Pedro adorando a Cristo y, bajo la talla de San Pablo aparece un relieve de las mismas dimensiones que el anterior, en el que



Catedral

¹¹ URREA, J., *El escultor Gregorio Fernández. 1576-1636. (Apuntes para un libro)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2014, 62-65.

¹² MARTÍN GONZÁLEZ, - URREA FERNÁNDEZ, *Catálogo Monumental de Valladolid*, 296.

están una figura predicando y un hombre y una mujer, sentados, escuchando su predicación.

La representación de este último relieve fue interpretada por Martín González y Jesús Urrea como “Cristo en casa del fariseo” aunque también admitían la posibilidad de Pablo interviniendo ante el gobernador Félix y su mujer Drusila (Hechos 24,24)¹². Se puede afirmar sin duda ninguna que este pequeño y bello relieve corresponde a la segunda interpretación citada. En primer lugar porque tiene que corresponder a un episodio relacionado con Pablo al estar al pie de su figura y, en segundo lugar por los propios personajes. Pablo es un judío mientras que Félix es un romano y la mujer, con los brazos cruzados escucha atentamente bajo un dosel.

Como se ha dicho es una rarísima iconografía de Pablo. El autor es el escultor Juan de Ávila (activo entre 1678-1704). Considerado como uno de los mejores escultores del siglo XVII, este retablo muestra la verdad de esta opinión. Con expresivos movimientos y sus característicos pliegues a cuchillo hará una escuela de la que formará parte su hijo Pedro¹³.

IV. Cabeza degollada de San Pablo

Ya se ha indicado la tradición de la muerte de Pablo por decapitación, de ahí su representación con la espada. Sin embargo va a ser en el barroco cuando este tema va a llegar a su representación más realista y tremendista con las esculturas de la propia cabeza decapitada.

Es por tanto durante el barroco donde se va a representar con el más crudo realismo (no olvidemos que el barroco pretende impactar emocionalmente al espectador) esta cabeza cortada, realismo a que se le añaden los clásicos postizos: ojos de cristal, dientes de pasta, uñas de asta de toro, cristales, espejos...

Considerada como una de las piezas más impactantes de todo el barroco tenemos la cabeza del apóstol conservada en el Museo Nacional de Escultura. Procedente del Convento de San Pablo es obra de Antonio Villabrille y Ron (1663-1726). Realizada el año 1707 es su primera obra y la más conocida¹⁴. El realismo ya citado barroco se manifiesta en las arrugas

¹³ GARCÍA MARTÍN, 2000, 33.

¹⁴ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José, *Escultura barroca en España*, Cátedra, Madrid 1983, 375-377.



Iglesia de La Magdalena

y expresión de la cara, la boca abierta dejando ver la garganta y la campanilla, la lengua casi fuera ensangrentada y dos surcos, uno a cada lado, con recubrimiento de cristal que en su momento simulaban los ríos de sangre que surgieron en el lugar donde la cabeza cortada de Pablo botó en aquel truculento momento.

Esta cabeza ejerció gran fascinación en el escultor tordesillano Felipe Espinabete (1716-1792). Literalmente va a hacer una copia de la misma el año 1760 conservada también en el Museo Nacional de Escultura. Esta iconografía, el mismo escultor, la va a repetir para la obra conservada en la iglesia de san Andrés, en este caso para la cabeza de San Juan Bautista en la que la diferencia está en el plato sobre el que está.