

SOLERIANA

Revista de la Facultad de Teología del Uruguay
“Monseñor Mariano Soler”



Año XLIV/XLV • N° 39-40 • 2018-2019



REVISTA SOLERIANA

ISSN 1510-0685

Presidente

Pbro. Dr. Ricardo Ramos

Director de la Revista

P. Lic. Fabián Silveira sac

Comité de redacción

Pbro. Dr. Gabriel González Merlano

Pbro. Dr. Valentín Goldie

Administración

Facultad de Teología del Uruguay

“Mons. Mariano Soler”.

Casilla de Correo 1234

Estero Bellaco 2717

CP 11600 Montevideo – Uruguay

Teléfono (598) 2487 86 89

e-mail:

web: www.facteologia.edu.uy

El autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

Toda correspondencia relacionada con Sole-riana deberá dirigirse al Director de la Revista: secreacad@facteologia.edu.uy

Biblioteca

biblioteca@facteologia.edu.uy

Costo del ejemplar

Uruguay: \$U 500

Otros países (envío por correo aéreo): U\$S 45

Queda hecho el depósito que ordena la ley

Impreso en Uruguay – 2020

Impreso y encuadernado en Tradinco S.A.

Minas 1377. CP 11200

Montevideo - Uruguay

Depósito legal:

Índice

Presentación	7
La comunión trinitaria, causa de la comunión eclesial La teología dogmática en diálogo con la experiencia espiritual de Chiara Lubich <i>Valentín Goldie</i>	9
El desafío de la pluriconfesionalidad La religión en la sociedad postsecular <i>Gabriel González Merlano</i>	25
“Los que llevan vestidos delicados están en las casas de los reyes” ¿Eco de un conflicto social en la predicación de Jesús? <i>Francisco Lezama, sdb</i>	41
Pasar del signo al misterio El carácter iniciático de la imagen cristiana en la catequesis <i>Ricardo Ramos Blassi</i>	63
Di quale vita trinitaria siamo resi participi? Un confronto fra una visione cattolica e una ortodossa <i>Palma Ventrella</i>	95

Presentación

Queridos hermanos, luego de una pausa en la publicación de nuestra Revista Soleriana, llegamos a ustedes con un nuevo número. Determinados hechos vividos en estos años nos llevaron a interrumpir el rico diálogo académico llevado adelante desde hace más de cincuenta años.

A fines de 2018 dejamos nuestra primera sede de calle san Fructuoso y emprendimos una mudanza hacia el nuevo centro geográfico de la ciudad de Montevideo.

Durante el año 2019 comenzó la construcción de la nueva sede de nuestra Facultad de Teología y en ese año los cursos debieron realizarse en las dependencias de la Universidad Católica del Uruguay.

Llenos de alegría y esperanza, el pasado 5 de marzo, se reunió la comunidad académica para celebrar la Eucaristía, presidida por el Card. Daniel Sturla sdb, Gran Canciller de nuestra Facultad. Posteriormente bendijo las nuevas instalaciones, dando comienzo al presente año académico, en este particular momento que vive la Humanidad.

El presente volumen pone en práctica la interdisciplinariedad pedida por el Papa Francisco en *Veritatis gaudium*. Varios docentes de nuestra Facultad se unen a otros aportes del exterior componiendo un diálogo teológico que crea redes de reflexión y pensamiento. Desde lo específico de cada disciplina teológica, los autores, abordan diferentes temáticas que van desde la exégesis bíblica, la Teología Trinitaria enriquecida desde la perspectiva católica y ortodoxa, pasando por la pluriconfesionalidad, en nuestra sociedad postsecular, para llegar a la dimensión litúrgica y mistagógica, valorizando la riqueza de la imagen al servicio de la educación en la fe.

Mientras agradecemos a los profesores Pbro. Dr. Paul Dabezies y Pbro. Lic. Ignacio Muñoz por su ayuda en el número anterior, queremos dar la bienvenida

al Pbro. Dr. Gabriel González Merlano y Pbro. Dr. Valentín Goldie por el renovado aporte en bien de nuestra Revista Soleriana.

A todos los lectores les deseamos una agradable y enriquecedora lectura.

P. Lic. Fabián Silveira sac

La comunión trinitaria, causa de la comunión eclesial

La teología dogmática en diálogo con la experiencia
espiritual de Chiara Lubich

Valentín Goldie¹

Desde que se inicia el proceso de formación sacerdotal, a los sacerdotes se nos acostumbra a separar determinados ámbitos, típicamente las cuatro áreas de la formación: académica, espiritual, pastoral y humano-afectiva. Todos intuimos que estas áreas no están aisladas entre sí, sino que hay determinada unión, aunque no siempre pueda percibirse cómo. Quizá de las más dogmáticas de todas las materias dogmáticas sea el tratado de Dios trino. ¿Qué tienen que ver las doctrinas de las tres personas en una naturaleza, las dos procesiones, las cuatro relaciones y las dos misiones con la vida espiritual, pastoral y afectiva? No siempre es fácil encontrar una respuesta honesta donde se descubra que creer en un Dios que es Trinidad sea el eje de nuestra fe y de nuestra vida. El presente trabajo busca vincular lo espiritual, asumiendo una experiencia concreta, la de Chiara Lubich, con lo dogmático, concretamente la doctrina de las relaciones trinitarias, más específicamente la doctrina de la *perijóresis*.

1 El autor es sacerdote del clero secular de Montevideo. Licenciado en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay y Doctor en Teología con especialización en Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es docente en la Facultad de Teología del Uruguay. valentingoldie@gmail.com

Como se presentará, la relación entre lo dogmático y lo espiritual es una avenida de dos sentidos. Hay un sentido que va desde lo dogmático a lo espiritual, en el que se parte de la doctrina para desde ahí sacar las conclusiones de cómo debiera ser nuestra relación con Dios. Este camino se recorre cuando se comprende intelectualmente el Evangelio mejor de lo que se lo vive. La vida de la Iglesia, gracias a Dios, está llena de personas que han vivido el Evangelio mejor de lo que lo han comprendido intelectualmente. Es ahí, entonces, que se puede recorrer el mismo camino, pero en sentido opuesto, es decir, partiendo de la experiencia espiritual para llegar entonces a lo doctrinal. Las vidas de estas personas, sus vivencias, su forma de relacionarse con Dios se convierten en Evangelio vivido y transmitido. Se convierten, entonces, en un lugar teológico a partir de donde se puede comprender mejor la revelación cristiana. En esta avenida de dos sentidos es que nos proponemos explorar las relaciones entre la comunión trinitaria y la comunión eclesial desde elementos doctrinales clásicos y desde la experiencia espiritual de Chiara Lubich. ¿Cómo se iluminan y cuestionan mutuamente la doctrina teológica clásica y la experiencia espiritual de esta gran mística de la historia reciente de la Iglesia?

En la primera parte de este trabajo, se explicará brevemente la doctrina de la *perijóresis*, doctrina con la que la Tradición de la Iglesia ha explicado el vínculo existente entre las tres personas divinas. En la segunda parte, con el apoyo de dos biblistas clásicos, se intentará explicar qué fue lo que Jesús pidió para sus discípulos. En la tercera, se presentará la experiencia espiritual de Chiara Lubich junto a las implicancias teológicas que esa experiencia supone, para finalmente valorar críticamente² el aporte teológico que nace a partir de dicha experiencia.

1. La *perijóresis*

A la hora de desarrollar teológicamente la comunión entre las tres divinas personas, la Tradición acuñó el término *perijóresis* en griego, con sus equivalentes *circumincessio* o *circuminsessio* en latín. Dichas terminologías, aplicadas a la teo-

2 Valorar críticamente quiere decir en este caso que no se está asumiendo *a priori* la doctrina de C. Lubich como una fuente de autoridad, ni espiritual ni mucho menos dogmática. Al mismo tiempo, lo que se está valorando críticamente no es la espiritualidad de Lubich ni mucho menos su experiencia, sino la teología que ello implica.

logía trinitaria desde el siglo VII, explicitan la doctrina “de la mutua penetración e inhabitación de las tres personas divinas”³.

1.1. Fundamentos bíblicos

En el Evangelio según san Juan encontramos claros fundamentos bíblicos para la mutua inhabitación del Padre y el Hijo, “Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago, aunque no me creáis, creed en las obras, para que aprendáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38-39). Esta afirmación de Jesús se debe leer en un doble contexto, por un lado, Él está respondiendo a la inquietud de los judíos que le interrogan por su propia identidad (cf. Jn 10,24); y, por otro, el contexto geográfico-temporal: nos encontramos en Jerusalén en la fiesta de la dedicación del templo (cf. Jn 10,22). Por lo que este estar en el Padre y este estar del Padre en Jesús debiera ser entendido en el sentido de la inhabitación de Dios en el Templo de Jerusalén y, por lo tanto, en clave de “presencia”⁴. Según R. Schnackenburg, es una forma de expresar que Padre e Hijo están en “la comunión más íntima que cabe imaginar”⁵. Por lo que habría que entender esta mutua inhabitación como una expresión, una analogía quizá, de esta comunión que no tiene punto de comparación entre los hombres.

También en el Evangelio de Juan podemos encontrar fundamentos para la inhabitación del Espíritu Santo en el Padre y en el Hijo.

Los textos subrayan que el Paráclito es dado por el Padre (14,16,26; 15,26) del que ha salido (15,26). Si Jesús interviene en su envío (14,16; 15,26) e incluso se dice su remitente (16,7), esto manifiesta la unidad de su obrar con el del Padre (5,19), ya que “todo lo que tiene el Padre es suyo” (16,15)⁶.

Si el Espíritu Santo ha salido del Padre, entonces lo inhabita; y si el Espíritu Santo inhabita al Padre y el Padre inhabita al Hijo, entonces también el Espíritu Santo inhabita al Hijo.

Lo que no parece encontrarse en la Escritura son argumentos directos para sostener que el Padre y el Hijo inhabitan al Espíritu Santo.

3 J. HÖFER - K. RAHNER, «Perichorese», 274.

4 Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, II, 316.

5 R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, II, 388.

6 X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 193.

1.2. La interpretación patrística

Los Padres desarrollan algo más que una mera repetición de las escrituras, de hecho, explican qué quiere decir que cada una de las personas divinas esté inhabitada por las otras. Cabe destacar especialmente la postura de Cirilo de Alejandría que dice “que el Padre no está contenido en el Hijo como una jofaina contiene otra jofaina, sino que se extiende en el Hijo y se manifiesta en Él”⁷.

Prestige entiende que esta es la clave de lectura no solo de Cirilo sino de todos los Padres en general; al hablar de la doctrina de san Gregorio de Nisa, afirma:

Si el Padre es perfecto y llena todas las cosas, se pregunta el escritor [Gregorio de Nisa] ¿qué otra cosa puede contener el Hijo, que también sea perfecto? La respuesta es esta: que el Padre y el Hijo son receptivos y permeables el uno al otro, y, por lo tanto, “conteniéndose” el uno al otro serían iguales en extensión; el uno está envuelto en el otro, pero no en la forma que ocurre en el caso de los hombres, en que la sustancia envolvente tiene un espacio vacío en que contener la sustancia envuelta: en Dios la relación es mutua. De aquí se sigue el símil de las ciencias que penetran contemporáneamente y conjuntamente una mente individual [...]. En la medida en que se puede pensar en la extensión, en relación con la divinidad, el Padre y el Hijo se interpenetran mutuamente como las ciencias del susodicho ejemplo, se extienden por un espacio idéntico y se reciben mutuamente, son la misma realidad, difiriendo solamente en la hipóstasis y en el título, y residen el uno en el otro, como el perfume en el aire⁸.

La mutua inhabitación no se estaría entendiendo como un vaciarse de cada uno para acoger el don del otro, sino como un estar juntos siendo permeables al otro. En ese eterno ser permeable a la otra persona, cada persona divina se llena de la otra sin necesidad de vaciarse, el inhabitar en el otro se entiende como un extenderse en el otro. Esta interpretación patrística explica muy bien el hecho de que una persona divina esté inhabitando a la otra y al mismo tiempo esté junto a la otra (cf. Jn 1,1).

El término *perijóresis* habría sido utilizado en el sentido trinitario por primera vez por el Pseudo-Dionisio, pero es sobre todo la obra de san Juan Damasceno que impactó la reflexión teológica posterior con el uso de este término, usado tanto para definir la unidad entre las naturalezas divina y humana en Jesucristo

7 G. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 288.

8 G. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 287.

como para definir la unidad de las divinas personas entre sí⁹. Por lo que la doctrina de la *perijóresis* trinitaria para san Juan Damasceno implicaría que cada persona se encuentra unida a las otras dos “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”¹⁰ y que juntas las tres personas confluyen en una única divinidad, para usar un lenguaje análogo al de Calcedonia.

En el ámbito latino, el término *perijóresis* es recibido por los grandes autores medievales, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, quienes, al traducirlo de manera diferente, subrayan aspectos diferentes de la doctrina. Por un lado, *perijóresis* significa mutua inhabitación, término traducido por *circuminsessio* por el aquinate, del cual deriva el término español de circuminsesión. Pero, por otro lado, *perijóresis* también significa mutua penetración, el mutuo permearse, lo cual es una noción más dinámica, por ello el doctor seráfico prefirió *circuminsessio*¹¹. Cualquiera de las traducciones debilita el término, que, siendo tomado en su totalidad, significaría que la mutua inmanencia de las personas divinas es algo realizado (*circuminsessio*) y al mismo tiempo realizándose (*circuminsessio*).

1.3. La asunción de la doctrina por el magisterio

El decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia recoge la doctrina de la mutua inhabitación en los siguientes términos:

Estas tres personas [el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo] son un solo Dios y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación. Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo¹².

La mutua inhabitación de cada una de las personas divinas está asumida, pues, en el magisterio como la manera de explicar la unidad de las personas divinas, y el hecho de que juntas sean solo un Dios, y no tres dioses.

9 Cf. G. IIRITI, *La pericoresi trinitaria*, 57.

10 Concilio de Calcedonia en DH 302.

11 Por más sobre las variantes en la traducción, cf. G. IIRITI, *La pericoresi trinitaria*, 58-59.

12 Decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia, DH 1330-1331.

2. La unidad de los discípulos querida por Jesús

Estando a punto de vivir su pasión, nuestro Señor rezó por la unidad de todos sus discípulos en una oración que nos ha llegado en el Evangelio según san Juan, oración que ha sido asumida por el magisterio.

2.1. El testimonio de la Escritura

En esa oración de Jesús se plantea un deseo para sus discípulos que merece la pena considerar:

¡Que todos sean uno, por lo mismo que (*kathos*) tú, Padre, [eres] en mí y yo en ti! Que también ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Y yo les he dado la gloria que tú me has dado: ¡que sean uno con la unidad con que (*kathos*) nosotros [somos] uno! Yo en ellos y tú en mí, que estén perfectamente realizados en el uno, para que el mundo llegue a reconocer que tú me has enviado y que los has amado con el amor con que me amaste a mí (Jn 17,20-23)¹³.

El término *kathos* que el autor prefiere que permanezca, sería una conjunción que podría ser ejemplar o, como casi todos piensan¹⁴, causal. En este caso querría decir que la comunión trinitaria es la que genera la comunión eclesial. Sería Dios comunidad que obra la comunión eclesial y no que los hombres que constituyen la Iglesia miren a Dios y lo asuman como un ejemplo.

En la sección anterior hablamos ya de la comunión intratrinitaria, expresada en la Tradición con el término *perijóresis*, aquí vemos entonces que el pedido de Jesús implica su deseo de que Dios mismo sea “la fuente permanente”¹⁵ que sostenga la comunión de sus discípulos para que sea como la de Él mismo, es decir, una comunión expresada con la fórmula de inmanencia mutua.

La comunión trinitaria puede ser fuente de la comunión de los discípulos porque ya hay una comunión entre Jesús y sus discípulos, expresada también con la fórmula de mutua inmanencia “yo en ellos” (Jn 17,23). Por lo que, al estar inhabitados por el Hijo, lo estarán también del Padre y del Espíritu Santo. “Por el hecho de estar Jesús en los discípulos y el Padre en Jesús, la comunidad de creyentes se llena por completo del ser divino, entrelazándose y manteniéndose”

13 La traducción en X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 245.

14 Además de la Bibliografía citada, cf., por ejemplo, «Diccionario del griego bíblico», 441.

15 X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 248.

dose compacta”¹⁶. En definitiva, Jesús pide al Padre integrar a sus discípulos en la *perijóresis* trinitaria, lo que implica que sus discípulos estarían inhabitados por la Trinidad e inhabitando a cada una de las personas divinas, pero además inhabitados entre ellos. Cada discípulo estaría siendo inhabitado por la totalidad de los discípulos además de por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y cada persona divina estaría siendo inhabitada por la totalidad de los discípulos además de por las otras dos personas divinas.

2.2. El testimonio del magisterio

El vínculo entre la comunión intratrinitaria y la comunión eclesial ha sido asumido también por el magisterio. En el Concilio de Letrán IV podemos encontrar:

Mas cuando la Verdad misma ora por sus fieles al Padre, diciendo: “Quiero que ellos sean una sola cosa en nosotros, como también nosotros somos una sola cosa” (Jn 17,22), el término “una sola cosa”, en cuanto a los fieles, se toma para entender la unión de caridad en la gracia, pero en cuanto a las personas divinas, para dar a entender la unidad de identidad en la naturaleza [...] porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza¹⁷.

Vemos aquí una cierta lejanía entre la comunión intratrinitaria y la eclesial, en definitiva, la Iglesia es criatura, por lo que es mucho mayor la desemejanza.

Ya en el siglo XX el Concilio Vaticano II hablará en forma un poco más audaz:

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. (GS 24)

Podemos captar en este texto una cierta prudencia del concilio al comparar la comunión intratrinitaria con la comunión eclesial, no obstante, se puede ver el paso en relación con lo que hasta entonces era la comprensión dominante, reflejada en Letrán IV.

16 R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, III, 240.

17 Concilio de Letrán IV, DH 806.

Con la exhortación apostólica *Christifideles Laici*, parece que se superan todas las reservas, al considerar la comunión intratrinitaria como una realidad que busca engendrar la comunión intraeclesial:

La comunión de los cristianos entre sí nace de su comunión con Cristo: todos somos sarmientos de la única Vid, que es Cristo. El Señor Jesús nos indica que esta comunión fraterna es el reflejo maravilloso y la misteriosa participación en la vida íntima de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por ella Jesús pide: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 21). (ChL 18)

Las relaciones intratrinitarias pasaron de ser comprendidas como la “analogía” con la que se compara las relaciones intraeclesiales (por lo que es mayor la semejanza que la semejanza), a ser una “semejanza” (donde no se especifica qué tan grande es la semejanza en relación con la semejanza), para llegar a ser un “reflejo maravilloso”. Vemos entonces la evolución del magisterio de la Iglesia, que va captando cada vez más la hondura de la comunión a la que la invita su Señor.

3. La espiritualidad de Chiara Lubich

Un lugar teológico donde comienza a objetivarse la Tradición es la vida de aquellos cristianos que han hecho escuela de fe, es decir, que han marcado una forma de seguimiento de Jesucristo que ha sido asumida por una cantidad considerable de fieles y que se ha sostenido por una considerable cantidad de tiempo. Las vidas de estos cristianos se convierten, pues, en evangelio vivido y a través de ellas podemos entender mejor la revelación que el Señor nos ha regalado. El siglo XX nos ha brindado, entre otras, la experiencia de vida de Chiara Lubich, que por su originalidad puede ayudarnos a entender mejor el misterio de la comunión que la Iglesia está llamada a vivir.

3.1. La experiencia concreta

Todo comienza con un pacto de unidad entre la joven Chiara Lubich e Igi-no Giordani. Este último experimentó el deseo de hacer votos de obediencia a Lubich, quien, por considerarse a sí misma una nada como Jesús y considerar a Giordani como alguien que también era nada como Jesús, le propone hacer

juntos un pacto de unidad con Dios en el corazón del otro¹⁸. Supone reconocer que Dios inhabita en el otro y, por lo tanto, este acto de consagración sería querer unirse a Dios que vive en el otro.

Este querer unirse a Dios, en tanto morador del otro, generó entre ellos una experiencia de comunión que expresaron con el nombre “castillo exterior”, es decir, la inhabitación de Dios Trinidad no solo en cada uno de nosotros, sino en nosotros, obrando la comunión; en palabras de Lubich “nuestro ser uno era tal que nos hacía no solo imagen de la Trinidad, no solo unidos a Ella, sino que nos hacía ser, por participación, Trinidad”¹⁹. En definitiva, ellos se experimentaron participando de la vida trinitaria, en una unión entre sí a imagen de la unión de las personas en la Trinidad.

3.2. La reflexión teológica a partir de esa experiencia

La reflexión teológica es considerada por algunos como una actividad segunda, que viene después de una experiencia gratuita de Dios²⁰. Dicha experiencia puede ser personal o eclesial. La experiencia vivida por Lubich fue generando con el tiempo una reflexión teológica acerca de la naturaleza de la comunión a la que Dios llama a la Iglesia y de la naturaleza de la comunión que Dios tiene en sí mismo.

3.2.1. La comunión divina como causa de la comunión humana

Para entender esta comunión trinitaria la categoría clave usada es “comunicación”, explicándola entonces como “comunicación de Dios a Dios en Dios”, es decir, que cada persona divina se comunica con otra en la tercera: el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, el Espíritu Santo con el Padre en el Hijo, y así todas las combinaciones posibles, siendo cada una de las personas divinas el lugar de la comunión de las otras dos.

Para entender entonces la comunión humana fruto de la comunión divina se parte de dos personas distintas, ambas inhabitadas por Dios; Dios en uno se comunica con Dios en el otro, pero para que esta comunión sea posible el mismo Dios debe formar un nosotros humano donde eso sea posible. Por lo tanto, ese nosotros, es decir, la comunión humana, es hechura de Dios que inhabita a

18 Experiencia recogida en P. CODA, *Dalla Trinità*, 499-500.

19 Testimonio recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 500.

20 Cf., por ejemplo, J. BÓRMIDA, *Teología fundamental*, 21.

ambas personas, que busca un “lugar” donde realizar la unión de sí mismo, ese lugar es el nosotros humano, la comunión humana.

Así como el Padre y el Hijo espiran el Espíritu Santo en una única espiración y son uno en el Espíritu Santo, así un yo inhabitado por Dios y un tú, también inhabitado por Dios, “espirarían” juntos un nosotros, y serían uno en ese nosotros en el que Dios también sería uno. Así, la unidad de Dios causa la unidad de los hombres, la cual manifiesta la unidad de Dios. Esta comunión humano-divina es el anticipo de la comunión que disfrutaremos cuando el Reino de Dios sea consumado. En palabras de P. Coda:

Ahí donde, como en Dios Trinidad, se da la reciprocidad del amor —y esto es la apertura/acogida y dedicación/entrega en relación con el otro— se realiza la comunicación en Dios de Dios, a través de nuestra humanidad asumida en Cristo. Se actúa, entonces, en anticipo del tiempo escatológico inaugurado por Jesús “en la tierra como en el cielo”²¹.

3.2.2. *El anonadamiento como condición de posibilidad de la comunión*

Un segundo aspecto de la reflexión teológica es el hacerse nada, como Jesús, como condición necesaria para vivir la comunión, o, en palabras de Lubich, se debe “perder a Dios en sí por Dios en los hermanos. Y esto lo hace solamente quien conoce y ama a Jesús abandonado”²². Jesús abandonado en la cruz nos revela su relación con el Padre de la manera más plena²³, ahí Jesús está totalmente vacío, ha entregado todo al Padre y al mundo. Se manifiesta ahí, pues, que la filiación consiste en un hacerse nada para ofrecerse al Padre, un entregarlo todo. Explica Lubich:

Los tres en la Trinidad son Uno por la inhabitación recíproca. Pero para ser uno es necesario que cada uno de los tres sea verdaderamente nada, una gran nada, una nada divina, como su ser uno... Pienso que es como si cada una de las Personas divinas, en el anonadarse, se revistiese de Jesús abandonado, porque Jesús abandonado es Dios revestido de nada, verdaderamente nada²⁴.

21 P. CODA, *Dalla Trinità*, 501-502.

22 Testimonio recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 501.

23 Cf. A. PELLI, «L’apporto di un carisma all’approfondimento teologico dell’abbandono di Gesù», 329.

24 Testimonio recogido por P. CODA, *Dalla Trinità*, 507.

En definitiva, en el seno de la Trinidad cada una de las personas se anonada a sí misma y así viven la comunión plena siendo un solo Dios.

Este anonadamiento como condición de posibilidad de la comunión divina se traduce en condición de posibilidad de la comunión humana²⁵. “El don total de sí, hasta el nada de sí, a la inexistencia por sí, provoca en quien lo vive, como en Jesús abandonado, la unión con Dios, la vida de Dios en sí. Y si esto sucede en muchas personas, ahí sobreviene la unidad: Dios entre nosotros”²⁶. Lo que implica que cada integrante de esta comunión deberá vaciarse a sí mismo, entregarse a sí mismo, en todo lo que es, hacia los demás.

4. Valoración crítica de la reflexión teológica lubichiana

A la luz de la reflexión teológica sobre la *perijóresis* hecha en las primeras dos secciones del presente trabajo es que se puede hacer una primera valoración crítica del aporte teológico que surge de la experiencia de Chiara Lubich.

En primer lugar, se puede constatar que se presenta de manera muy convincente la relación entre la comunión trinitaria y la comunión eclesial. El *kathos* de Jn 17,23 —al que C. Lubich, P. Coda y A. Pelli se refieren continuamente, que es explicado por X. León-Dufour, R. Schnackenburg y otros como causal— encuentra un muy interesante desarrollo en la teología lubichiana, explicando cómo Dios que es trino opera en los hombres que inhabita para hacerlos partícipe de su comunión. En este sentido hay un aporte importantísimo que la experiencia lubichiana puede hacer a la teología, ya que la Escritura afirma la causalidad entre comunión trinitaria y eclesial, pero la experiencia lubichiana aporta la manera, o por lo menos una manera posible, por la cual esto se realiza. Si se considera, además, que Lubich tuvo esta experiencia en 1949, cuando la doctrina oficial de la Iglesia todavía establecía que la relación entre comunión trinitaria y comunión eclesial era una mera analogía, entonces se debe valorar especialmente este aporte, que ha permitido a la Iglesia comprender cada vez mejor la revelación. Más aún, a partir de la doctrina de Lubich parece tener mucho más sentido la afirmación evangélica de que Cristo está en medio de sus discípulos cuando están reunidos en su nombre (cf. Mt 18,20).

25 Cf. P. CODA, *Dalla Trinità*, 502.

26 A. PELLI, «L'apporto di un carisma all'approfondimento teologico dell'abbandono di Gesù», 348.

Finalmente, su forma de entender la mutua inhabitación de las personas divinas merece algunas observaciones. Ella entiende que para que una persona divina pueda “llenar” a las otras deberá estar vacía de sí misma. La *perijóresis* se convierte así en un continuo vaciarse de las personas divinas en las otras. Pareciera ser que Lubich utiliza una imagen que los Padres siempre quisieron evitar, es decir, considerar la inhabitación como una jofaina en la otra. Esta forma de entender la mutua inhabitación lleva a considerar a cada persona divina como una “Nada”, llena de las otras dos personas divinas, que, al ser también “nada”, implicaría que cada persona divina es nada inhabitada por nada, o sea, una gran nada. Esta afirmación es bastante contraintuitiva. Pienso que los Padres de la Iglesia fueron capaces de encontrar una imagen más convincente, es decir, la de tres que son totalmente permeables el uno al otro de modo que cada uno está totalmente en los otros, pero sin ninguna necesidad de haberse vaciado a sí mismo. Lubich siempre maneja imágenes de cosas que se agotan para considerar el mutuo intercambio de las personas divinas y de las humanas, como cuando afirma que “cuando se regala algo acontece experimentar la privación”²⁷. Esta no es la experiencia de alguien que ama, nadie siente que queda reducido a la nada por amar, porque el amor no es una cosa, como lo puede ser un trozo de chocolate que, si lo doy, me quedo sin él. Aun en el ámbito de la naturaleza no siempre el dar supone un vaciarse; pensemos, por ejemplo, en la imagen de una antorcha que porta fuego y enciende otra antorcha que estaba apagada. El fuego de una antorcha se dio totalmente y pudo generar otro fuego sin por eso dejar de ser fuego, sin “vaciarse” por ello. Por todas estas consideraciones habría que preguntarse si Lubich no lleva demasiado lejos su reflexión acerca de la necesidad de vaciarse para vivir la comunión. La doctrina de Cirilo de Alejandría sugeriría que sí, ya que para impregnar a otra persona no sería necesario vaciarse, habría que transmitir lo que uno es sin por ello dejar de serlo.

Este pequeño matiz en el ámbito dogmático, es decir, si el misterio de la *perijóresis* divina se explica mejor por un vaciamiento de las personas divinas o por un mutuo impregnarse de las personas divinas sin vaciarse, puede tener algunas implicancias nada menores en la vida comunitaria. ¿Cuál es el fruto más puro que manifiesta la comunión trinitaria en una comunidad humana? ¿La existencia de personas que se vacían o se reducen a la nada por los demás? ¿O la existencia de personas libres que se impregnan mutuamente, de forma tal que la comunidad pueda decir que no sería igual sin la presencia de una determinada persona,

27 C. LUBICH recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 507.

pero que una persona concreta de esa comunidad pueda también decir que no sería igual su vida si no fuese por la comunidad? La respuesta a esta pregunta dependerá de cómo sean concebidas las relaciones de las personas divinas en la vida misma de la Trinidad. Con esto no se está afirmando que la noción lubichiana implique necesariamente una noción comunitaria donde cada persona deba reducirse a nada por la comunidad, se está afirmando sí que ello podría ser una conclusión lógica. En todo caso, habría que plantearse cuál es el alcance y los límites de la expresión lubichiana “vaciar-se”.

5. Conclusiones

Al inicio del presente artículo se planteaba la percepción de divorcio entre lo dogmático y lo espiritual. En el transcurso del artículo se ha visto cómo estos temas están íntimamente relacionados.

La dogmática legítimamente intenta responder la pregunta de cómo es el Dios en el que creemos, y, según la respuesta que se dé a esa pregunta, se pueden sacar conclusiones muy relevantes respecto a cómo nos relacionamos con Él o qué quiere Él de nosotros. La comprensión que de Dios tenemos (la dogmática) afecta cómo nos relacionamos con Él (espiritualidad); cómo nos relacionamos con nuestros hermanos en la fe (vida comunitaria); y, en el caso de los sacerdotes y ministros, en función de qué modelo de comunidad se deben orientar nuestros esfuerzos (pastoral).

Por otro lado, también es cierto que las experiencias espirituales —esas que hacen arder el corazón, y que generan al mismo tiempo una corriente de vida tal que nos permiten sospechar un carácter sobrenatural— suscitan la pregunta por sus fundamentos, y pueden suscitar el cuestionamiento a la formulación de las verdades dogmáticas en un determinado tiempo.

Estas dos direcciones que vinculan lo dogmático y lo espiritual quedaron de manifiesto en la temática aquí tratada. Se comenzó presentando la doctrina de la *perijóresis* trinitaria y se terminó cuestionando algunos elementos de la espiritualidad lubichiana, particularmente planteando la necesidad de establecer los alcances y los límites de la expresión “vaciar-se”, tan usada en los escritos lubichianos. La importancia de dicha aclaración tiene implicancias pastorales que también fueron insinuadas.

Al mismo tiempo, la experiencia fundamental de Chiara Lubich de 1949, y la corriente de vida que genera, fue un elemento fuertemente cuestionador de la comprensión que en la Iglesia había en aquella época entre la comunión

trinitaria y la comunión eclesial²⁸. En aquella época se consideraban que ambas comuniones eran meramente análogas; la experiencia lubichiana, en cambio, suponía una relación causal realizada mediante una forma concreta. Los estudios bíblicos y patrísticos posteriores llevaron a una profundización en la comprensión dogmática de la comunión trinitaria y de la comunión eclesial, de modo tal que hoy se puede decir que Lubich y sus seguidores vivieron un aspecto del Evangelio mejor de lo que la Iglesia lo había hasta entonces comprendido. En ese sentido, se puede asumir que eran portadores de una verdad aún no del todo bien explicitada por la dogmática y por ello cuestionadores de la formulación teológica de su época.

Los vínculos entre dogmática y pastoral, en este artículo evidenciados, generan advertencias, ya sea para la comunidad científica de los teólogos como para las comunidades cristianas que se nuclean en torno a una determinada espiritualidad, sobre todo cuando esta es reciente. Los teólogos abiertos a la experiencia espiritual de otros podrían beneficiarse de una mejor comprensión de la revelación divina que una determinada comunidad podría estar viviendo, por ejemplo. Al mismo tiempo, los integrantes de una comunidad nucleada en torno a una espiritualidad podrían ser rescatados por la dogmática de ciertos componentes intimistas y subjetivistas que quizás no estén en sintonía con la obra del Espíritu Santo a lo largo de los siglos. Se advierte entonces que esta avenida que une lo dogmático y lo espiritual puede ser una fuente enriquecedora para la Iglesia si se recorre en sus dos sentidos y no solo en uno de ellos.

28 Con esto no se está planteando que hayan sido Chiara Lubich y sus seguidores quienes motivaron la evolución en la comprensión entre comunión trinitaria y comunión eclesial presentada en la sección 2.2., sino que su experiencia fue efectivamente portadora de una crítica.

Abreviaciones

- Cf. Confrontar.
 Jn Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según san Juan.
 DH DENZINGER H. - HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Friburgo, 1999. Trad. al español: *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona, 1999.
 GS Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.
 ChL Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* de Juan Pablo II.
 Mt Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según san Mateo.

Bibliografía

- BÓRMIDA, J., *Teología fundamental*. Montevideo, 1999.
 CODA, P., *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma, 2011.
 GARCÍA SANTOS, A., καθό, “Diccionario del griego bíblico”, 440.
 HÖFER, J., - RAHNER, K., ed, “Perichorese”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, 274-275.
 IIRITI, G., *La pericoresi trinitaria: modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*. Roma, 2004.
 LEÓN-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan III*. Salamanca, 1993.
 PELLI, A., “L'apporto di un carisma all'approfondimento teologico dell'abbandono di Gesù. Il pensiero di Chiara Lubich”, en *Nuova Umanità*, XVIII, 1996, 327-354.
 PRESTIGE, G., *God in Patristic Thought*. Londres, 1964. Trad. al español: *Dios en el pensamiento de los Padres*. Salamanca, 1977.
 SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium, III*. Friburgo, 1975. Trad. al español: *El Evangelio según san Juan: versión y comentario, III*. Barcelona, 1980.

El desafío de la pluriconfesionalidad

La religión en la sociedad postsecular

Gabriel González Merlano¹

“El diálogo ecuménico e interreligioso no es un lujo, sino algo que el mundo, herido por conflictos y divisiones, necesita cada día más”

(Papa Francisco)

Introducción

Quisiera comenzar este estudio² invitándolos a tomar conciencia de que la pluriconfesionalidad es un concepto que se ha desarrollado muy recientemente, fruto de la diversidad cultural que define la posmodernidad y desafía la convivencia en sociedad. La fragmentación y el individualismo propio de esta época nos exige ser respetuosos ante las distintas manifestaciones del hecho religioso.

La palabra pluriconfesional quizás puede llamar a confusión. Es un término netamente jurídico, de derecho público eclesiástico o de derecho eclesiástico del Estado —derecho religioso—, utilizado básicamente a la hora de hablar del relacionamiento de los grupos religiosos (llamados confesiones o entidades religio-

1 El autor es sacerdote del clero secular de Florida. Licenciado en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de Salamanca y Doctor en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente es docente en la Facultad de Teología del Uruguay y en la Universidad Católica del Uruguay.
ggmerlano@gmail.com

2 Parte de la estructura y contenidos de este artículo está basado en un trabajo no publicado de A. Ferrari, elaborado para una conferencia, del año 2002, titulada: “La pluriconfesionalidad ¿callejón sin salida?”.

sas) con el Estado moderno. Según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), en su cuarta acepción, confesión (religiosa) es un “credo religioso y conjunto de personas que lo profesan”.

Pero no es la realidad del fenómeno religioso en el ámbito público en cuanto a su vinculación *con* lo estatal lo que me interesa desarrollar, sino la relación que se verifica *entre* las distintas confesiones religiosas, en nuestra sociedad postsecular. Este es un hecho que se revela en la esfera pública y que tiene muchas manifestaciones. Haré especial énfasis en la relación de la Iglesia católica con el mundo religioso, simplemente por ser la entidad tradicionalmente preponderante —hegemónica— numérica y culturalmente, en mi país y en Latinoamérica.

En tal sentido, si tuviéramos que formular, en lenguaje católico, el contenido del término jurídico pluriconfesional, la cuestión se ampliaría. La relación de la Iglesia católica con otros grupos religiosos se expresa, actualmente, en dos términos: ecumenismo (para referirse al relacionamiento con otras Iglesias y comunidades eclesiales cristianas) y diálogo interreligioso (para expresar el vínculo con las religiones no cristianas).

Como se aprecia en esta simple división, estamos ante realidades y problemáticas diversas, que piden un tratamiento y una respuesta distintos. En todos los casos, los términos no hacen referencia a personas, sino a grupos estructurados, institucionalizados. Y, obviamente, los grupos no religiosos no entran ni en la pluriconfesionalidad ni en el ecumenismo y diálogo interreligioso. El ateísmo, el agnosticismo, el deísmo, el panteísmo, la *new age*, por poner algunos ejemplos, no son confesiones religiosas, y, como tales, no entran en un diálogo pluriconfesional o interreligioso, si bien son manifestaciones propias de la emergente espiritualidad del postsecularismo.

De esta forma, el objetivo que nos guía en esta presentación es el de desenrañar el desafío que representa la pluriconfesionalidad en el ámbito público, el puesto de la religión en la sociedad postsecular. Para ello, analizaremos sucesivamente ciertos signos presentes en nuestra realidad, la naturaleza y misión de la Iglesia, el derecho a la libertad religiosa y la laicidad, y la tensión entre manifestaciones —desde el sincretismo a la confrontación— en el ámbito religioso. Finalmente, arriesgaremos algunas ideas conclusivas respecto a la religión en el ámbito público hodierno.

1. Tres signos

1.1. De la incomunicación al diálogo entre las religiones: un signo de los tiempos

Una constante histórica innegable es la *incomunicación* entre las diferentes religiones y confesiones religiosas. Dicha incomunicación ha revestido diversos modos, incluyendo formas violentas. No en vano se ha hablado de “guerras de religión”, “cruzadas”, o se continúa hablando de “guerra santa”, término desgraciadamente en boga desde los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001. Pero, en el espíritu humano esta incomunicación se ha ido abriendo progresivamente.

El Renacimiento, en lo que tiene que ver con lo religioso, funda un teísmo universal. En efecto, el espíritu religioso humanista se caracteriza por su “universalismo religioso”.³ La esperanza está depositada en una religión universal, en el ámbito de la tolerancia, la que conseguiría, como proclama Nicolás de Cusa, la paz religiosa.

Esta salida a la incomunicación en una religión universal, sin embargo, termina eliminando las religiones particulares, lo que la vuelve no solo inviable, sino anuladora de la legítima diversidad. Hoy, de diversas maneras y con distintas intensidades, es aceptado un tercer camino, el del diálogo y el encuentro.

A ello ha empujado una mayor conciencia de la pluralidad de las religiones, de su persistencia y crecimiento, conciencia favorecida por la intercomunicación cada vez mayor y por las corrientes migratorias. Y, obviamente, una mayor conciencia de la dignidad de la persona humana, de sus derechos inalienables, dentro de los que se destaca el derecho a la libertad religiosa.

1.2. Una nueva sensibilidad: el Dios no tan evidente

Cuando santo Tomás, en la Suma Teológica, analiza las cinco vías por las que se podría probar la existencia de Dios, concluye cada una de ellas diciendo: “y este es el que todos entienden por Dios” o “llamamos Dios” (S Th I, q.2., a.3).

Esta “evidencia” con la que concluía el sabio de Aquino era eco de una sensibilidad de la época. Dicha sensibilidad medieval, en cuanto “sentimiento de la existencia e imagen del mundo”, incluye la fe en la Revelación bíblica y construye una configuración completa de la existencia.⁴ La época cambió y la sensibilidad

3 E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, 138.

4 R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, 1958, 17, 27.

también. Hoy no es evidente Dios, ni existe un modo unívoco de entender lo divino. Dios no se niega o se relega como en el secularismo, pero sus expresiones son harto variadas.

1.3. La apertura de la conciencia católica

La conciencia católica también ha experimentado un gran ensanchamiento.

a) Un retorno a las fuentes. Ha ocurrido dogmáticamente, desde el Vaticano I hasta ahora, un *descentramiento eclesiológico* para pasar a una *concentración cristológica*. Categorías como “reino de Dios”, “reino de los cielos”, “reino de Cristo” se recuperaron. La Iglesia católica, al redescubrir su identidad, redescubrió su relatividad. Yendo en grados concéntricos, entendió que ella no es, sin más, la Iglesia de Cristo, si bien esta subsiste en aquella, que su lugar y papel está en función de la salvación y del reinado de Dios manifestado y realizado en Cristo y expectante de su consumación escatológica.⁵

b) El modo concreto en el que la Iglesia católica se piensa y se posiciona respecto a la salvación, el reinado de Dios, las otras confesiones cristianas y las religiones no cristianas. Si miramos los últimos 170 años, desde la *Mirari vos* de Gregorio XVI (15 de agosto de 1832) hasta el presente, asistimos, en torno a estos temas, a una verdadera peripecia de la autoconciencia de la Iglesia. Del rechazo del indiferentismo a la consagración de la libertad religiosa.

c) Ampliación del concepto de evangelización. Una de las características fundamentales de la conciencia eclesial del siglo XX es el redescubrimiento de la centralidad de la misión evangelizadora. No solo que la Iglesia tiene “misiones” cuanto que la Iglesia *es* misión. Este pasaje “de las misiones a la misión” indica la conciencia de que la Iglesia es misionera “esencialmente” en todas las circunstancias y los lugares. Este es uno de los pilares del pontificado del Papa Francisco, la Iglesia “en salida”.

d) El abandono del “espíritu de Cruzada” para llegar al ecumenismo y el diálogo interreligioso. Diálogo que, por obvias razones, es más factible con quienes poseen la idea del Dios trascendente y personal que con quienes creen en las nuevas “deidades” de nuestra época. Esto sin desconocer que en todos los casos el hombre busca encontrar un sentido más allá del materialismo y consumo que culturalmente le ha sido impuesto.

5 A. FERRARI, Alejandro, “Los Santos: Epifanía de la Iglesia Santa y Sacramentos de Cristo”, en *Soleriana*, 16 (2001), 252-253.

2. La misión evangelizadora

La misión de la Iglesia se viene expresando fructuosamente en el rico término evangelizar, de fuerte raigambre bíblica, de neto corte cristológico y que, por si fuera poco, tiene la virtud de englobar distintos aspectos y facetas. Pablo VI, en efecto, hablaba de la evangelización como una “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17). La riqueza, la complejidad y la dinamicidad de la evangelización no significan, sin embargo, atomización. La evangelización es una realidad unitaria, si bien es compleja y articulada.

Para la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, “evangelizar significa, para la Iglesia, llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN 18). Sus elementos esenciales, como los ha ido describiendo la experiencia y la reflexión cristiana en el postconcilio son: presencia y testimonio; empeño en la promoción social y la libertad del hombre; vida litúrgica, oración y contemplación; diálogo interreligioso; anuncio y catequesis. Anuncio y diálogo son elementos esenciales y auténticos de la única misión evangelizadora de la Iglesia. Por el anuncio implícito y explícito y por el diálogo se opera efectivamente la comunicación de la verdad de la salvación.

La misión evangelizadora, como mencionábamos, es un proceso dinámico, a la vez que articulado. Esto quiere decir que los distintos elementos, entre los cuales está el diálogo interreligioso, tienen una estructura, una organicidad. El punto de llegada y de nuevo comienzo del proceso, como magistralmente lo enseña Pablo VI, es cuando “el que ha sido evangelizado a su vez evangeliza” (EN 24), tras haber recibido con fe el anuncio explícito de Cristo e ingresado en la comunidad eclesial.

Esto no significa que el diálogo no posea un valor propio y autónomo, sino que, en el marco de la visión global de la Iglesia, seríamos infieles a Dios y a los demás si no incluyéramos, al menos como deseo, la comunicación de la plenitud que se nos ha confiado.

3. La necesidad de la Iglesia

Un punto delicado, desde el punto de vista católico, es la invariable afirmación de la necesidad de la Iglesia para la salvación. Desde los primeros siglos esa necesidad ha sido expresada en una fórmula difícil de entender y recibir: “Fuera de la Iglesia no hay salvación” (*Extra Ecclesiam nulla salus*).

Como la mayor parte de los temas teológicos, la necesaria pertenencia (fuera/dentro) a la Iglesia ha sido planteada y replanteada a lo largo de la historia. Ya sea con la pregunta acerca de cómo se salvan los hombres del Antiguo Testamento, de cuál es el destino de los que se separan libremente de la Iglesia, o, más modernamente, de cómo se salvan aquellos que no conocen a Cristo.

En el momento actual, la reflexión eclesiológica debe anudar la afirmación central de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia junto al desafío del ecumenismo, la realidad de los paganos, el enfriamiento de grandes masas que han abandonado la práctica de su fe, el diálogo interreligioso, etc.

Es necesario realizar un breve recorrido histórico en la teología para detectar algunas variaciones que van enriqueciendo el dogma, especialmente con la “revolución” desatada en la época moderna bajo su aspecto de crítica del cristianismo y específicamente de la Iglesia, y las clarificaciones que desde el magisterio eclesial se van realizando.

La afirmación de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia peregrina, como realidad necesaria para la salvación, ha tenido vaivenes a lo largo de la historia. Hay dos realidades de la fe que se unen: la pertenencia a la Iglesia y la salvación. Si bien son realidades conexas (cf. Vaticano I. Sesión III. Constitución dogmática *Dei Filius*, capítulo 4, b: Dz 1796), piden no ser mezcladas acriticamente, pues son dos realidades diferentes.

El Vaticano II, en la constitución *Lumen Gentium*, ha desarrollado una larga toma de conciencia de la Iglesia; presenta a la Iglesia peregrina como necesaria para la salvación (LG 14), porque Cristo es el único salvador y la Iglesia es su cuerpo. No hace referencia a los términos, clásicos en teología, de la necesidad de medio o de precepto, que tendría la Iglesia en relación con la salvación. Sí trata sus significados. Adherirse a Cristo es el medio indispensable para la salvación. La Iglesia es un medio necesario para la salvación, porque el Señor la ha instituido con tal fin. Es una institución positiva que se convierte en obligación.

El principio fundamental que sostiene la visión de la Iglesia como sacramento es la presencia dinámica de Cristo glorioso, que obra hoy por medio de su Espíritu en la Iglesia, la unidad inseparable del misterio de Cristo y de la Iglesia. La presentación de la Iglesia como sacramento subraya la realidad de la unidad, de la que la Iglesia es signo e instrumento en Cristo, autor de la unidad, y en el Espíritu de la unidad.

La pertenencia a la Iglesia, pues, desde esta perspectiva sacramental, es concreción de esta sacramentalidad: del llamado a todos los hombres a formar parte del único pueblo de Dios, admitidos a la *unidad* católica del Pueblo de Dios (cf.

LG 13), a la “muchedumbre reunida por la *unidad* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (S. Cipriano, citado por LG 4). La Iglesia, sacramento universal de salvación, es el misterio de comunión con Dios Uno y Trino.

Desde esta visión de la Iglesia como sacramento se comprende la pertenencia a la Iglesia no como un mero trámite exterior, sino como la necesaria inserción en el misterio de la salvación en Cristo que se actualiza en su cuerpo —la Iglesia—. La pertenencia a la Iglesia es la aplicación de la Iglesia en su mediación universal. Toda gracia es capital, por lo tanto, llega a través del cuerpo de la Iglesia. Y, a su vez, toda gracia tiende a la Iglesia: Cristo glorioso conduce a los hombres a su Iglesia.

4. Libertad religiosa y laicidad

No obstante lo expuesto, cada vez más hablamos de “pluriconfesionalidad” y de “ecumenismo-diálogo interreligioso”, con sus dos presupuestos filosóficos y jurídicos que le sirven de sostén: la libertad religiosa y la laicidad; la laicidad como instrumento de la libertad religiosa y esta como garantía de aquella.⁶

La libertad religiosa, proclamada por el Concilio Vaticano II en la Declaración *Dignitatis humanae*, tiene como punto de partida a la persona humana que posee el derecho de buscar la verdad religiosa, de adherirse a ella y de practicarla. Pero, también, alcanza al conjunto de las personas que profesan determinada religión, ya que una de las características omnipresentes del fenómeno religioso es su publicidad y socialidad.

En el ámbito de la organización de los Estados, el reconocimiento de la libertad religiosa va de la mano de la laicidad, que asume y reconoce el fenómeno religioso en el cuerpo social, pero que no influye ni se inmiscuye en él.

La brevísima historia que tiene la laicidad en la organización social ha mostrado diversas irregularidades o tentaciones. Hoy se busca salir de una “concepción clásica y fijista” —demasiado rígida—, que niega el fenómeno religioso, hacia una visión “más positiva y abierta”.⁷

El fundamentalismo aparece como una de esas tentaciones que convierte a la religión en terrorismo. Allí, claramente, el elemento religioso, que por definición

6 Los contenidos de este punto están suficientemente desarrollados en el artículo de mi autoría, G. GONZÁLEZ MERLANO, “Perspectiva jurídica de la libertad religiosa y la libertad de conciencia”, en *Revista de Derecho*, 15 (2015), 81-104.

7 A. FERRARI, “Iglesia y Estado en el Uruguay: Ayer y hoy”, en *Soleriana*, 15 (2001), 126.

debe ser instrumento de paz y armonía, se transforma en violencia y aniquilación al que piensa distinto. Pero este totalitarismo religioso, aunque muy preocupante, no constituye la única tentación y desviación de la auténtica manifestación religiosa. También el laicismo es otro extremo que habría que evitar. Uruguay ha recorrido un largo camino en este sentido, sin demasiadas posibilidades, al menos a corto plazo, de un cambio o una apertura.

En realidad, nuestra cultura cívica y jurídica denota una concepción de espaldas al hecho religioso, como si este no existiera en la sociedad. En nuestro país, a lo largo del siglo XX, se instaló una actitud de prescindencia de lo religioso, una especie de “libertad de indiferencia”. Esto sucede cuando se confunde el principio de laicidad con la ideología laica negativa —el laicismo—; presentando esta, en definitiva, un desconocimiento de la realidad, pues se legisla de acuerdo a una visión parcializada, en la que se excluye al fenómeno religioso del horizonte cultural⁸.

Se condena la religión a la indiferencia en el ámbito público, en el que no tiene espacio, quedando relegada al ámbito privado⁹. Lo que, por otra parte, se opone a una visión integral del hombre. De esta forma, la laicidad negativa se manifiesta como un profundo escepticismo, una postura que niega la raíz religioso-espiritual de una sociedad. Por constituir una posición ideológica militante contra el hecho religioso, ataca la neutralidad.

Y, aunque parezca absurdo, este posicionamiento estatal no favorece el diálogo interreligioso, en la medida que las entidades minoritarias, en lugar de luchar contra la increencia establecida en el ámbito público, hacen causa común con el poder estatal para oponerse a la confesión religiosa mayoritaria. Les conviene esta parodia de libertad absoluta en el terreno religioso, que no es más que un libertinaje donde muchos grupos aprovechan para hacer su “negocio”.

8 Debemos reparar que el laicismo también reviste distintas formas, una más dialogada, mediante la que entidades religiosas pueden acceder, en algunos aspectos, a cierto entendimiento con el Estado, y otra más explícitamente antirreligiosa. En concreto, con esta distinción nos referimos a formas más o menos hostiles de encarar esta laicidad negativa.

9 Para Guardini, “la opinión según la cual la concepción religiosa del mundo y de la vida es algo subjetivo, y también la opinión contrapuesta, según la cual es el Estado el que determina esta concepción, están tan estrechamente unidas que puede decirse que constituyen únicamente dos aspectos de un mismo error fundamental”. R. GUARDINI, *El poder*, Madrid, 1977, 87. Que en la sociedad democrática y pluralista no sea adecuado el confesionalismo (que una confesión religiosa tenga carácter estatal), no significa que el poder público ignore las creencias religiosas presentes en la sociedad.

Tampoco la promoción de la *arreligiosidad*, por parte del Estado, favorece la solución de conflictos que se pueden suscitar en la esfera religiosa, pues, en la medida que el Estado ha renunciado a legislar sobre el tema, no hay cómo ni dónde resolverlos en su especificidad.

Creemos que se trata, entonces, de devolver al hombre la dimensión religiosa sin la cual no es plenamente tal, entendiendo que esta va más allá de una dimensión ética o moral, ya que este ámbito puede existir aun en ausencia de las religiones. Y que el Estado encarne una auténtica laicidad positiva (sana, legítima), una neutralidad inclusiva del factor religioso, es decir, respetuosa de las distintas manifestaciones que en tal sentido existen en la realidad.

La laicidad excluyente es impositiva, e ilegítima, desde el momento que no hay órgano estatal que pueda prohibir el espacio de la religión en la esfera pública. La religión es indispensable en la organización de una sociedad sana y democrática, por lo que al Estado le corresponde promover y facilitar, a cada persona y grupo, el ejercicio del derecho a creer —o no— y vivir de acuerdo a sus creencias y convicciones.

Si tenemos en cuenta que laicidad es *aconfesionalidad*, pero no *arreligiosidad* y, menos aún, *antirreligiosidad*, advertimos en Uruguay una tradicional práctica no inclusiva de lo religioso. Si bien, en el ordenamiento jurídico, aunque no explícitamente pero sí a nivel de principios genéricos, podríamos decir que el derecho a la libertad religiosa es reconocido, no pocas veces es difícil su realización en el ámbito concreto de las relaciones entre personas y grupos, y entre estos y el Estado.

Uruguay, por tanto, no ha superado en el tema religioso una posición decimonónica —que continúa con fuerza durante el siglo XX— propia del secularismo excluyente, que no solo impregnó al Estado, sino que se impuso a la sociedad¹⁰. En el siglo XXI, la posición debería revisarse seriamente, dado que el pluralismo cultural debe incluir lo religioso, tanto las manifestaciones tradicionales como los nuevos movimientos y las variopintas espiritualidades¹¹ que

10 Hoy se advierte en ciertos países de Occidente una realidad postreligiosa o postcristiana, pero este no es el caso de Uruguay, donde el secularismo, desde hace más de un siglo y a través de un férreo laicismo, nunca dio lugar a que el fenómeno religioso fuera parte de lo público.

11 A muchas de ellas podríamos llamarlas postreligiosas, en la medida que proponen una profundización en la interioridad y trascendencia del ser humano sin la idea de la divinidad, sino desde una postura laica.

pugnan por participar en el ámbito público. Sea lo que sea, la idea religiosa es connatural al hombre y no puede ser excluida.¹²

Pero bien sabemos que un hecho es asumido en el terreno político y jurídico cuando previamente ha sido reconocido como un hecho sociológico o cultural relevante. Sin embargo, en nuestro país el hecho religioso no ha sido aceptado ni considerado de este modo, y sin ello es imposible que la materia religiosa sea merecedora de atención jurídica especial.

Solo por mencionar algún ejemplo, no existe, al menos, una instancia estable, institucional, de interlocución entre las distintas confesiones religiosas y el Estado (v. gr. secretaría de culto); no hay a nivel estatal un registro de las entidades religiosas presentes en el territorio; se violenta a las estructuras eclesiales católicas que no sean diócesis (v. gr. institutos de vida consagrada, asociaciones de fieles, etc.), así como al resto de las confesiones religiosas distintas de la Iglesia católica, sometiéndolas, para poder obtener personería jurídica, a constituirse en asociaciones civiles, mediante un estatuto tipo que no tiene en cuenta la naturaleza religiosa de estas comunidades.

Si bien se puede objetar que los derechos religiosos se encuentran garantizados y, por tanto, protegidos o tutelados, pues existen normas genéricas al respecto, debemos responder que ello es insuficiente, como lo es la mera libertad de cultos. Se necesita de una normativa que concrete, o sea, sistematice, ordene y actualice lo que existe, pero a su vez es necesario suplir los muchos vacíos legales que visiblemente también se manifiestan.

Esto supone, por otra parte, hacer realidad en la práctica lo que en teoría ya está incorporado a nuestro sistema jurídico, en la medida en que se ha suscrito o ratificado el derecho internacional en la materia. En una palabra, falta regular, proteger, promover y facilitar la libertad religiosa en Uruguay, para que pueda ser un derecho reconocido, realizado y debidamente garantizado, y para que nuestro país sea materialmente —no solo formalmente— un Estado de libertad religiosa. ¿Por qué no a través de una ley de libertad religiosa? Existe un proyecto de ley de libertad de conciencia desde hace muchos años en el Parlamento, lo que muestra la falta de voluntad política en el tema.

12 Textualmente, el Papa Benedicto XVI expresaba: “A juzgar por los datos que nos proporcionan las excavaciones de la historia de la humanidad desde la prehistoria más remota, cabe afirmar que la idea de Dios siempre ha existido. Los marxistas predijeron el fin de la religión. Decían que con el final de la opresión ya no se necesitaría la medicina llamada Dios. Pero se vieron obligados a reconocer que la religión no acaba nunca, porque realmente es consustancial al ser humano”. J. RATZINGER, *Dios y el mundo*, Barcelona, 2005, 25.

Sería necesario, además, el cultivo de esa rama del derecho, desde hace varias décadas muy desarrollada en los países democráticos occidentales, que es el derecho eclesiástico o religioso del Estado, es decir, esa disciplina jurídica estatal que tiene como objeto la relación Estado-Derecho-Religión. De lo contrario, continuaremos con un Estado donde el factor religioso carece de importancia legislativa, siendo en el mejor de los casos un Estado tolerante —una de cuyas expresiones es la libertad de cultos— en relación con las distintas manifestaciones religiosas, con todo lo que significa el insuficiente concepto de tolerancia frente al concepto integral de respeto y libertad.

5. Desafíos y tensiones: entre el sincretismo y la confrontación

No por falta de espacio, sino porque sondear los desafíos y encontrar los caminos a recorrer debe ser una tarea a realizar en forma conjunta, simplemente voy a enumerar, sin profundizar en ellas, algunas tensiones y tentaciones en las que podemos caer.

5.1. El número y la expansión

Una tensión permanente de cualquier relacionamiento pluriconfesional tiene que ver con dos categorías claves: el número y la expansión. Si una confesión religiosa es “mayoritaria” con respecto a otras, podrá verlas como insignificantes. O, al revés, si es “minoritaria”, desarrollará un complejo de inferioridad reclamando una igualdad cualitativa donde no existe cuantitativamente.

Si una religión es “misionera”, es decir, busca expandirse, atraer nuevos adeptos, etc., es casi inevitable que mire o que valore a otras religiones como “competencia”. O, también podría ocurrir que se paralizara. Número y expansión, en todo caso, representan una tensión constante.

5.2. La cualidad y el indiferentismo

Si una confesión religiosa, como la Iglesia católica, se reconoce como la verdadera y la que posee la plenitud de los medios de salvación, su desafío es reconocer y apreciar a las otras religiones. Existe la tentación patente de minimizar a las otras confesiones religiosas, de verlas incompletas.

El reconocimiento del valor salvífico de las otras confesiones cristianas y de las otras religiones no debe caer, sin embargo, en una suerte de visión indiferenciada de las religiones, en lo que clásicamente se llamó el indiferentismo. Es decir,

“la postura de quienes piensan que todas las religiones son idénticas y ninguna, por tanto, merece la adhesión incondicional que reclaman. Indiferentismo es, pues, sinónimo de igual estima y, ordinariamente, de igual falta de estima hacia las distintas religiones”.¹³

5.3. El choque y la impavidez

Una forma de relacionamiento es la confrontación, el choque; y de algún modo cierta colisión es inevitable. Pero de lo que aquí hablamos es de una actitud sistemática de confrontación. Dicha actitud puede darse a un nivel individual —por temperamento, formación, etc.— o, también, de una manera grupal.

En la vereda de enfrente está el evitar a ultranza cualquier tipo de enfrentamiento, muchas veces con el riesgo de descuidar, silenciar o poner entre paréntesis la propia tradición o las propias convicciones.

5.4. El sincretismo y la identidad

Otra forma de encuentro posible es el sincretismo, la amalgama. El resultado es una realidad nueva, que incorpora elementos de los distintos grupos religiosos. Es un fenómeno que se ha dado, históricamente, en el encuentro de religiones y que, también, es una tentación actualísima dentro del emporio —o supermercado— religioso en el que vivimos.

Si bien es cierto que puede y debe haber una comunicación entre las diversas tradiciones religiosas, el riesgo es la pérdida de la propia identidad, sin más. Esto se da cuando ocurren asunciones acríticas de ritos, pensamientos o prácticas que tienen un sentido en un universo simbólico, pero que lo pierden al ser trasplantadas.

El hecho de que en Occidente la unidad de los Estados ya no se base en la religión ha motivado la posibilidad de la pluralidad religiosa y con ello el respeto y la convivencia interreligiosa. Pero esto nada tiene que ver con expresiones de tipo sincretista, con muchos aspectos ambiguos que no conciben con la racionalidad occidental, y que fundan en las fuerzas de la naturaleza, así como en concepciones panteístas, politeístas y mágicas, una manifestación que hoy se denomina “retorno de lo religioso”.¹⁴ En concreto, todo un mundo nuevo que

13 J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización*, Santander, 1988, 43.

14 A. SANGUINETTI MONTERO, “Cristo y nosotros. ¿Cristo sin Dios? ¿Dios sin Cristo?”, en *Soleriana*, 16 (2001), 177.

podemos identificar como formas de religiosidad no institucionalizadas, en creer sin pertenecer a un grupo religioso determinado.

5.5. Misión católica y diálogo

El diálogo interreligioso puede dar la impresión de que se está negando, o al menos descuidando, la misión católica. Y, sin embargo, no existe antinomia entre misión católica y diálogo. El diálogo es una parte de la misión católica. El anuncio explícito y cabal de Jesucristo, la invitación a la fe y al bautismo y el ingreso en la comunidad cristiana representan la plenitud de la misión evangelizadora.

Y, si bien el diálogo interreligioso tiene un sentido propio, y no es una mera estrategia, la comunicación cristiana y evangélica siempre tiene como exigencia y requisito el compartir la riqueza del Evangelio que gratis hemos recibido para comunicarlo gratuitamente también.

Conclusiones

De lo expuesto, queda claro que hemos abordado la pluriconfesionalidad, es decir, la manifestación de la religión en el contexto de la sociedad postsecular, desde el ángulo de la relación de las distintas confesiones religiosas entre sí. Esto supone un desafío que tiene como sujetos a las entidades o los grupos institucionalizados, y solo a ellos. A partir de ahí, podemos concluir lo que sigue:

1. Es evidente la existencia de multiplicidad de signos sobre lo religioso en nuestra cultura, y en nuestra realidad concreta, que manifiestan en la relación entre los grupos religiosos la idea de Dios y la conciencia religiosa.

2. La Iglesia católica, elemento fundamental e incontestable en la realidad religiosa latinoamericana —y también uruguaya—, existe para evangelizar, de acuerdo a su ser instrumento de la salvación. En tal sentido, es agente dinamizador del factor religioso, lo que, entre sus acciones concretas, implica el diálogo con otras confesiones.

3. La libertad religiosa de las personas y la correspondiente laicidad positiva del Estado exigen para las personas y los grupos la necesaria autonomía respecto a lo estatal y el respeto entre las distintas entidades religiosas, con el límite de no atentar contra los derechos de los demás y, en definitiva, contra el bien común. Lamentablemente, una laicidad no inclusiva de lo religioso —laicismo— por parte del Estado lleva a que la relación entre las confesiones religiosas se resienta,

ya que la ausencia de regulación jurídica no contribuye a la igualdad. Tampoco aporta a la solución de conflictos, debido a que renuncia a la protección y promoción del factor religioso como elemento del ámbito público.

4. Más allá de ciertos brotes de secularismo laicista en Occidente, el siglo XXI abre —dada la fragmentación, el disenso y el vacío, propios de la posmodernidad— la posibilidad del pluralismo, expresión de la democracia. La emergencia de lo religioso, en su forma tradicional y bajo nuevas formas de espiritualidad —deliberadamente no tratadas en este trabajo—, intenta dar sentido a una sociedad donde las posturas excluyentes de lo religioso en los hechos han sido superadas, dando forma a una cultura postsecular. Tampoco ignoramos la presencia en algunos países, a través de ciertas ideologías dominantes, de una postura postcristiana o postreligiosa, pero ello escapa a nuestro estudio y merecería otro análisis.

5. Es necesario evitar la competencia entre grupos religiosos, la indiferenciación —el creer que toda manifestación religiosa es la misma cosa—, la confrontación y el sincretismo. Todo ello conspira contra el diálogo, que es lo que debe primar en la pluriconfesionalidad que debe reinar en la sociedad. Solo así podremos superar la simple invocación a la pluralidad —también la multiculturalidad— y encaminarnos decididamente hacia un auténtico pluralismo. En consecuencia, solo de esta forma podremos avanzar de la mera tolerancia al verdadero respeto¹⁵. La espiritualidad propia de las religiones es la que puede recomponer antropológicamente las rupturas que la modernidad ocasionó en el hombre consigo mismo, con sus semejantes, con la naturaleza y con la trascendencia.

6. Propongo un punto de partida para reflexionar. El camino y la meta será la tarea a realizar. El punto de partida es la búsqueda religiosa del hombre; eso nos une a todos los que venimos a este mundo. Esa búsqueda es la que procuramos alcanzar con nuestra palabra y nuestro testimonio. El descubrimiento del Dios vivo, presente y amante, nos descifra el significado profundo del peregrinar humano. A propósito, finalizo con un texto de la Declaración *Nostra aetate* (n. 1) del Concilio Vaticano II, en el que, a la vez que afloran aquellas preguntas

15 Debemos decir que el significado que le damos a los términos “pluralidad” y “pluralismo” es nuestro. Si bien generalmente se usan en forma intercambiable, como sinónimos, en este trabajo, para poder expresar la distinción que proponemos, le damos a cada concepto un alcance diferente. A nuestro entender, “pluralidad” significa la coexistencia de muchos, cantidad, y, por tanto, la mera tolerancia. En cambio, “pluralismo” es convivencia con lo distinto, asegurando la distinción, el respeto ante las diversas opciones —“diversidad”—. En esa línea, siempre que hay pluralismo hay pluralidad, pero no necesariamente se da a la inversa.

siempre vigentes del hombre de todos los tiempos, aparece como promesa el gran aporte a la paz del mundo que, en el pluralismo, los grupos religiosos están llamados a realizar:

Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (Hch. 17,26), y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos (cf. Sab. 8,1; Hch. 14,17; Rom. 2,6-17; 1 Tim. 2,4), hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz (cf. Ap. 21,23s.).

Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?

Bibliografía

AZEVEDO, M. A., “Incomunicação na comunicação das religiões”, en *Entroncamentos & Entrechoques* (pp. 197-211), San Pablo, 1991.

CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, Ciudad de México, 1943.

Documentos del Concilio Vaticano II, BAC, 39.^a ed., Madrid, 1985.

DUPUIS, J., “Evangelización”, en Latourelle, R y Fisichella, R. (Eds.), *Diccionario de Teología fundamental* (pp. 437-447), Madrid, 1992.

FERRARI, A., “Iglesia y Estado en el Uruguay: Ayer y hoy”, en *Soleriana*, 15 (2001), 105-128.

FERRARI, A., “Los Santos: Epifanía de la Iglesia Santa y Sacramentos de Cristo”, en *Soleriana*, 16 (2001), 251-294.

FERRARI, A., “La pluriconfesionalidad: ¿callejón sin salida?”, en el II Congreso Regional Latinoamericano de Capellanes Scouts. Congreso llevado a cabo en noviembre de 2002, Montevideo, Uruguay. Sin publicar.

GERA, L., “Catolicismo y Estado laico”, en AA. VV., *Evangelización, liberación y reconciliación* (pp. 125-167), Buenos Aires, 1988.

GONZÁLEZ Merlano, J. G., “Perspectiva jurídica de la libertad religiosa y la libertad de conciencia”, en *Revista de Derecho*, 15 (2015), 81-104.

GREGORIO XVI, Epistola encyclica *Mirari vos* de liberalismo et religioso indifferentismo, *Acta Gregorii Pp. XVI*, II, 169-174, Roma, 1832.

GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, 1958.

GUARDINI, R., *El poder*, Madrid, 1977.

ODONNE, A., “L’indifferentismo religioso”, en *Civiltà Cattolica*, 102, 519-530.

PITTAU, G., “Iglesia y Estado”, en *Soleriana*, 19 (2003), 185-201.

RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, Barcelona, 2005.

SANGUINETTI, A., “Cristo y nosotros. ¿Cristo sin Dios? ¿Dios sin Cristo?”, en *Soleriana*, 16 (2001), 155-191.

VELASCO, J. M., *Increencia y evangelización*, Santander, 1988.

“Los que llevan vestidos delicados están en las casas de los reyes”

¿Eco de un conflicto social en la predicación de Jesús?

Francisco Lezama, sdb¹

Introducción

En el marco del curso “*Il Gesù storico nel suo contesto*”, impartido por el Prof. Joseph Sievers en 2014, se propuso la posibilidad de escribir un artículo sobre una temática a acordar con el docente. Personalmente me ha atraído siempre el estudio de la historia, y particularmente del contexto social de la actividad de Jesús y de los primeros cristianos. Estoy convencido de que una aproximación no científica a esta realidad ha desembocado en malinterpretaciones o interpretaciones ideologizadas de la predicación de Jesús.

Teniendo en cuenta las características del curso y las expectativas hacia el trabajo escrito, opté por elegir tan solo un dicho de Jesús (el que titula este artículo) y hacer un análisis crítico en profundidad del mismo. No es objetivo de este trabajo demostrar la historicidad del texto (es decir, si efectivamente proviene del Jesús histórico), pues esto ha sido ya abundantemente estudiado, como se presentará en la primera sección del artículo. El objetivo será, mediante

1 El autor es sacerdote salesiano. Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de la República y Licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Actualmente es docente en la Facultad de Teología del Uruguay, en el Instituto de Vida Consagrada de la Confru y en las casas de Formación de los Salesianos y de las Hijas de María Auxiliadora. fralezama@gmail.com

el estudio histórico del contexto social, intentar comprender mejor el dicho y, al mismo tiempo, buscar elementos en estas palabras que ayuden a conocer mejor el ambiente social y el vínculo de Jesús con esa realidad.

El trabajo será articulado en tres secciones: la primera será un acercamiento al dicho presentando el contexto y los criterios desde los cuales se puede afirmar su historicidad. La segunda será una sintética presentación de algunas aproximaciones a la realidad social de Jesús desde la perspectiva del conflicto, en sus dimensiones económica, política y cultural. En la tercera, por último, buscaré profundizar el análisis del dicho, entrecruzando aspectos de las dos primeras secciones. Finalmente, presentaré algunas conclusiones a modo de síntesis.

1. ¿Qué podemos saber del dicho?

1.1. Con-texto en las Escrituras

El dicho que analizaré nos ha llegado a través de dos fuentes: el material común de Lc y Mt (con ligeras variaciones, como veremos a continuación) y el Evangelio de Tomás (EvT), a cuya fiabilidad histórica me referiré.

Para comenzar, presento dos tablas con el texto del dicho en el contexto más amplio en el que se encuentra en las respectivas fuentes. La primera tabla presenta los textos en las lenguas en que nos han llegado (griego y copto); y la segunda, en la traducción al castellano que propongo. Las coincidencias entre Mt y Lc están en negrita, mientras que las equivalencias con EvT están subrayadas.

Mt 11,7-9	Lc 7,24-26	EvT 78
<p>⁷ Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς <u>λέγειν</u> τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· <u>τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;</u>⁸ ἀλλὰ <u>τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον;</u></p>	<p>²⁴ Ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο <u>λέγειν</u> πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου· <u>τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;</u>²⁵ ἀλλὰ <u>τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἡμφιεσμένον;</u></p>	<p><u>ΠΕΧΕ·ΙϚ ΧΕ ΕΤΒΕ·ΟΥ ΑΤΕΤἢ·ΕΙ ΕΒΟΛ Ε·Τ·CΩΕ Ε·ΝΑΥ·Ε·Υ·ΚΑ ΕΦ·ΚΙΜ·[ΕΒΟΛ] ΖΙΤἢ·Π·ΤΗΥ ΑΥΩ Ε·ΝΑΥ Ε·Υ·Ρ[Ω ΜΕ ΕΥ]ἢ·ΤΗΝ ΕΥ·ΘΗΝ ΖΙΩ·ΩΒ</u></p>

ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.	ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῶ ἐνδόξω καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.	[N̄-ΘΕ N̄-ΝΕΤN̄]· P̄P̄WOC M̄N̄-ΝΕΤN̄· ΜΕΓΙΣΤΑΝΟΣ ΝΑΕΙ Ε-Ν[Ε-ΤH]N Ε[Τ]· ΘΗΝ ΖΩ-ΟΥ
⁹ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.	ΑΥΘ CE·[NA]· C̄COYN·T·ME AN

Mt 11,7-9	Lc 7,24-26	EVT 78 ²
⁷ Mientras ellos se iban, comenzó Jesús a hablar de Juan a las multitudes: ¿Qué salieron a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? ⁸ ¿O qué salieron a ver? ¿Un hombre cubierto de [vestidos] delicados?	²⁴ Cuando se fueron los mensajeros de Juan, comenzó a hablar de Juan a las multitudes: ¿Qué salieron a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? ²⁵ ¿O qué salieron a ver? ¿Un hombre cubierto de vestidos delicados?	Dijo Jesús: ¿Para qué han <u>salido</u> al campo? ¿A <u>ver</u> una caña <u>sacudida</u> por el viento? ¿A <u>ver</u> un hombre cubierto de <u>vestidos delicados</u> ?
Miren, los que llevan [vestidos] delicados están en las casas de los <u>reyes</u> .	Miren, los que [llevan] vestidos magníficos y viven con lujo están en los palacios.	(Miren a sus <u>reyes</u> y sus magnates. Ellos <u>llevan vestidos delicados</u>)
⁹ Pero ¿qué salieron a ver? ¿Un profeta? Sí, les digo, y más que un profeta.	²⁶ Pero ¿qué salieron a ver? ¿Un profeta? Sí, les digo, y más que un profeta.	pero no podrán conocer la verdad.

² Traducción basada en M. Alcalá, *El Evangelio copto de Tomás*. Palabras ocultas de Jesús (Biblioteca de Estudios Bíblicos 67; Salamanca 1989) 92.

Tanto en Mt como en Lc, la perícopa forma parte a su vez de toda una sección con materiales sobre el Bautista (Mt 11,2-19/Lc 7,18-35). Más allá de que en esta perícopa en particular la coincidencia es notable, no sucede lo mismo en las otras que componen la sección, por lo que, sin poder asegurarlo, hay indicios para pensar que circuló separadamente antes de ocupar este lugar en la misma. Como opina Meier, el final abierto de esta perícopa, con su pregunta sobre la identidad del Bautista, podría atraer otras tradiciones ³.

La perícopa presenta una clara estructura: una pregunta es repetida tres veces (“¿qué salieron a ver?”), y es respondida primero con dos respuestas irónicas, y luego con la respuesta correcta, que es, de todas maneras, sobrepasada (“más que un profeta”).

Sobre el texto que se debería preferir como más cercano al original de la “Fuente Q”⁴, se aprecia en la tabla cómo las diferencias más significativas en esta perícopa entre ambos evangelios se dan precisamente en el dicho en el que se centra este artículo. Los especialistas que han estudiado el tema se inclinan claramente por la versión de Mt⁵; en efecto, son apreciables en las tablas precedentes los cambios que ha introducido Lc en el dicho: arreglos de estilo típicamente lucanos, y la referencia a la vida “con lujo”, también típica del tercer evangelio. Por eso, al contrario de lo que sucede en la mayoría de los pasajes de la así llamada Fuente Q, en la lectura de esta perícopa seguiré las palabras de Mt por considerarlas, junto a los ya citados estudiosos, reflejo de una tradición más cercana a la original⁶.

En cuanto al Evangelio de Tomás, la situación es bastante más compleja. Hay un consenso general en cuanto a que es, entre los evangelios no canónicos, “el que ofrece más visos de probabilidad en lo que se refiere a *autonomía* (independen-

3 Cf. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. (Nueva York 1994) 2: *Mentor, Message, and Miracles*, 138.

4 Somos conscientes de todo el cuidado que hay que tener al referirnos a esta fuente, que no es más que una hipótesis para intentar explicar el problema sinóptico. Al respecto, cf. *ibíd.*, 138.

5 Cf., p. ej., J. M. ROBINSON - J. S. KLOPPENBORG - P. HOFFMANN, *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* ([Leuven] 2000) 130-131; MEIER, *A Marginal Jew*, II, 205; H. T. FLEDDERMANN, *Q. A reconstruction and commentary* (BiTS 1; Leuven 2005) 358-351. Este último afirma: “Luke completely recast v. 25b” (359).

6 Cf. M. CASEY, *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (MS-SNTS 122; Cambridge 2002) 105.

dencia de los evangelios canónicos) y *antigüedad* de sus tradiciones”⁷. Aun así, muchos investigadores directamente no lo tienen en cuenta como fuente independiente y confiable en el acceso al Jesús histórico porque no consideran que el grado de “autonomía” y “antigüedad” sea suficiente.

Particularmente en el estudio del dicho 78 hay algunas opiniones que resultan interesantes. Más allá de que es claro que el colofón del dicho, referido al conocimiento de la verdad, refleja la ventaja gnóstica sobre la realeza y la dignidad humanas⁸, y resulta improbable una atribución al Jesús histórico, muchos perciben en la primera parte del texto rasgos de una tradición primitiva e independiente de los sinópticos⁹. El llamativo hecho de que EvT no refiera el dicho a Juan el Bautista es para algunos una prueba más de ello¹⁰.

No forma parte de las pretensiones de este artículo zanjar la debatida cuestión de la fiabilidad de EvT como fuente histórica. Ante la duda, y en la búsqueda del mayor grado de certeza posible, preferiré no basarme en la información que pueda proporcionar, y seguir siempre a Q (en la versión que ofrece Mt), aunque teniendo presente la observación realizada por Meier: “I will always keep one eye on the sayings in this gospel [of Thomas] as a check and control on my own interpretation of the data in the canonical Gospels”¹¹. Dos temas puntuales atraerán la atención más adelante: la mención de los “magnates” (ΜΕΓΙΣΤΑΝΟC) y la referencia al campo (CΑΥCΕ) en lugar del “desierto”.

1.2. La cuestión de la historicidad

Como he referido en la introducción, no es un objetivo de este artículo investigar y determinar el grado de certeza que es posible tener sobre si este dicho fue o no pronunciado por el Jesús histórico; destacados investigadores se han encargado ya de ello. Presentaremos a continuación un elenco de las más signifi-

7 G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100; Salamanca 42012) 53.

8 Cf. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*, 92.

9 Cf., p. ej., A. D. DECONICK, *The original Gospel of Thomas in translation. With a commentary and new English translation of the complete Gospel* (JSNTS.S 287; 2006) 240-241.

10 Cf. M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso* (Roma 2011) 223. Sin embargo, Crossan (*The birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus* [San Francisco 1998] 306-308), aunque defiende la autonomía de EvT, afirma que originalmente estaba presente la referencia al Bautista.

11 J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Nueva York 1991) 1: *The Roots of the Problem and the Person*, 139.

cativas razones por las que se ha afirmado la historicidad de la perícopa en la que se ubica este dicho¹²:

- No hay en la perícopa una preocupación cristológica. Jesús solo se refiere a Juan el Bautista y no hay ninguna alusión explícita al Nazareno. Sería difícil que una redacción de la comunidad primitiva hubiese omitido una profesión de fe en este sentido.
- En la misma línea, se nota que la finalidad exclusiva de la perícopa es ensalzar a Juan sin restricciones, incluso calificándolo de profeta y superprofeta, lo que contrasta con una comunidad primitiva preocupada por presentarlo como precursor o testigo de Jesús.
- Como profundizaré más adelante, hay algunos elementos de la perícopa que darían cuenta del “colorido local” de la Galilea en la que se llevó a cabo la predicación de Jesús: la caña sacudida por el viento (que podría tratarse, como veremos, de una referencia numismática), las casas de los reyes, la clase dirigente con “vestidos delicados”.
- Finalmente, según la opinión de Meier, se percibe en el texto un vivo tono retórico que se ajusta bien al contexto de la predicación de Jesús a las multitudes¹³: la estrategia de preguntas y respuestas irónicas, las imágenes, las frases breves, etc.

Theissen llega incluso a proponer una datación: según él, el dicho remitiría a los años 20, estando vivo el Bautista¹⁴. Me parece un poco arriesgada esta apreciación, porque considero que no existen los elementos como para afirmarlo con certeza; hay igualmente razones para pensar que el Bautista ya había sido ejecutado cuando fue pronunciado este dicho. De todas maneras, en resumen, se puede afirmar que es elevado el grado de certeza histórica de que este dicho fue pronunciado por Jesús en el marco de su predicación itinerante en Galilea.

12 Cf. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, II, 139; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95; 1997) 49; S. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125; [Tübingen] 2000) 201.

13 “Lively rhetorical tone that would fit well the context of Jesus’ preaching to the crowds”. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, II, 139.

14 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 49.

2. La realidad social de la Galilea del siglo I desde la perspectiva del conflicto

Herodes Antipas, tetrarca de la Galilea, es una figura que aún se estudia y se busca comprender, y sobre la que los recientes hallazgos arqueológicos siguen echando nueva luz¹⁵. Los estudiosos que en los últimos 40 años han propuesto un análisis de esta compleja figura y de su gobierno se han ido dividiendo en dos tendencias mayoritarias¹⁶ (manteniendo, claro está, diversos matices en sus posiciones), presentando por ende dos escenarios distintos.

Algunos, como, por ejemplo, E. Meyers, J. Strange, J. Reed e incluso S. Freyne (en sus primeras obras), defienden un “escenario de armonía”: Antipas habría sido un buen gobernante, gran impulsor de la economía, con la subsiguiente mejora en la calidad de vida de la población. Además, habría actuado como un “buffer”¹⁷ en la relación con Roma, generando un clima de serenidad fundamental para el desarrollo. Según los defensores de este escenario, la presencia de rebeliones y dificultades sociales de las que dan cuenta algunas fuentes literarias son exageraciones de los autores, o consecuencia de reminiscentes tensiones culturales o religiosas, pues la actitud básica de los galileos habría sido de simpatía hacia la clase alta de las ciudades importantes¹⁸.

Otros autores, como S. Freyne (en sus últimos trabajos), R. Horsley y J. Crossan, siguiendo una tendencia paulatinamente mayoritaria, plantean un escenario de conflicto, con diversos matices entre ellos a la hora de definir aspectos más específicos. Además de las negativas consecuencias sociales de las reformas económicas, se aducen razones de tipo sociocultural: “Antipas’ reign, therefore, marked the rapid development of the Galilean economy along lines that were directly opposed to the Jewish patrimonial ideal”¹⁹.

Aun cuando soy consciente de que la evidencia de la que se dispone es limitada para afirmar con certeza definitiva la validez de cualquiera de los dos

15 Cf., p. ej., M. H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee. The literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee* (WUNT 215; Tübingen 2006).

16 Cf. *ibid.*, 9.

17 *Ibid.*, 10.

18 Cf. S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.C.E. to 135 C.E. A study of Second Temple Judaism* (Notre Dame, IN 1980) 132.

19 S. FREYNE, “Galilean questions to Crossan’s Mediterranean Jesus”, *Whose historical Jesus?* (eds. W. E. ARNAL - M. R. DESJARDINS) (Waterloo, Ont. 1997) 80.

escenarios de la Galilea de este tiempo²⁰, asumo, después de leer las diversas argumentaciones, el “escenario de conflicto” como la hipótesis que mejor da cuenta de todos los datos que nos han llegado. En particular, pienso que estamos ante la manifestación de un conflicto urbano-rural²¹, así explicado desde la sociología: “Risulta dalla diversità del modo di vivere e degli interessi degli abitanti dei due settori e dalla basilare delle funzioni economiche e politiche della campagna e della città”²².

Presentaré, en este sentido, las principales características de la conflictividad social en la Galilea de tiempos de Jesús, profundizando en sus aspectos económicos, políticos y culturales.

2.1. Raíces económicas

El gobierno de Herodes Antipas como tetrarca de Galilea (4 a. C. - 39 d. C.) estuvo marcado, particularmente en su primera etapa, por un fuerte impulso al desarrollo económico basado en la asimilación de prácticas habituales del comercio romano y, especialmente, por el impulso de la construcción y ampliación de ciudades y fortificaciones.

Esta política ya había sido iniciada por su padre, Herodes el Grande, quien había privilegiado los emprendimientos que podían favorecer el desarrollo económico: la promoción del puerto de Cesarea Marítima para competir con Tiro y Sidón, la construcción de caminos, la instalación de colonos en tierras deshabitadas, etc. Estas obras, junto con actitudes benévolas que podríamos calificar de demagógicas, le habían valido una popularidad que contrarrestaba su merecida fama de hombre sanguinario y violento. Como consecuencia de estas obras que impulsaron la economía, Herodes Antipas heredó además un sistema impositivo que pesaba sobre toda la población y, particularmente, sobre las clases más empobrecidas²³.

20 Cf. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 253.

21 Cf. S. FREYNE, “Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources”, *Galilee and Gospel*, 53.

22 G. BARTOLI, “Conflitto”, *Dizionario di sociologia* (eds. F. DEMARCHI - A. ELLENA) (Milán 1976) 32.

23 S. FREYNE, “The geography, politics, and economics of Galilee and the quest for the historical Jesus”, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (eds. C. A. EVANS - B. D. CHILTON) (NTTS 19; Leiden 1994) 87-88.

El ya citado estudioso del contexto histórico galileo, Sean Freyne (1935-2013), realizó un profundo análisis sobre este contexto, aplicando un esquema para el estudio de los modelos económicos en la Antigüedad desarrollado por Thomas Carney²⁴. Siguiendo su propuesta, Freyne identifica tres “key elements” para comprender el cambio económico en estos años: el mercado, la monetización y el ámbito de las instituciones y los valores.

En cuanto a los cambios en el mercado, es notable cómo la estabilidad política y las facilidades del transporte permitieron a Galilea insertarse en un mercado más amplio. Debemos, además, tomar nota de las repetidas crisis alimentarias que sufría Roma²⁵, por lo que la necesidad de un abastecimiento seguro era prioritaria. Así, Galilea, al igual que otras jurisdicciones del Imperio, pagaba sus tributos en especies, lo que explica que Flavio Josefo se refiriera con naturalidad a “τὸν Καίσαρος σῖτον” (“el trigo del César”: *Vida*, 71). Esto llevó también a que pronto la producción en Galilea se fuese “especializando” y, por lo tanto, se fueran procesando también cambios en el modelo de producción: el pequeño establecimiento agrícola diversificado de escala familiar fue paulatinamente dando lugar a uno más extenso, propiedad de algunos pudientes, con la producción extensiva y tendiendo a concentrarse en la producción cereal. Aunque la evidencia arqueológica indica que ambos modelos coexistieron durante este período²⁶, es posible afirmar que durante el gobierno de Antipas se dio un crecimiento importante del segundo. Por otro lado, otras actividades ligadas al entorno del lago de Galilea, como son la pesca, la producción de aceite y la alfarería, también fueron dinamizadas por las fundaciones de importantes ciudades como Séforis y Tiberíades. Más adelante me referiré al impacto social y cultural, particularmente de esta última ciudad, pero es claro que las obras de establecimiento generaron un importante movimiento de mercado, al demandar mano de obra y materiales para la construcción, el desarrollo de caminos, sistemas hídricos, etc.

El segundo elemento clave, el de la monetización, también presenta un impulso considerable en este período. Si bien hay rastros de la presencia de monedas en Galilea desde el período persa, diversos motivos demoraron la asunción del metálico como pieza corriente en los intercambios comerciales. En el Imperio romano, en el que uno de los factores de generalización de la moneda fue que

24 S. FREYNE, “Herodian economics in Galilee. Searching for a suitable model”, *Galilee and Gospel*, 95.

25 P. GARNSEY, *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis* (Cambridge 1988).

26 FREYNE, “Herodian economics in Galilee”, 98-99.

se utilizaban para pagarle a los soldados, Galilea no recibió un particular influjo de este proceso por no residir en ella destacamentos militares romanos. De todas maneras, Herodes Antipas promovió la monetización como camino para sumarse a la estrategia general del Imperio, además de funcionar como expresión y propaganda de su real o pretendido poder. Así, realizó tres emisiones de importante valor en Tiberíades en los años 19-20, 26-27 y 38-39. Señala Freyne, no obstante, que las fuentes arqueológicas muestran en toda la región de Galilea una presencia predominante, en este período, de las monedas acuñadas en Tiro, lo que no deja de llamar la atención. Por otra parte, las fuentes literarias, entre ellas los evangelios, dan cuenta de un importante uso de las monedas en la vida cotidiana, aun de la gente más sencilla, aunque muchos de estos pasajes aparecen ambientados en Jerusalén, que por diversos motivos presentaba un mayor movimiento pecuniario. Es de destacar que un aumento de la circulación monetaria como el que aconteció en la Galilea de Herodes Antipas trae aparejados cambios relevantes: acumulación, negocios financieros, acceso a compra de productos suntuarios de origen extranjero, etc., cambios que pueden ayudar a entender, por otra parte, la actitud en general reticente de Jesús hacia el dinero.

Por último, la tercera clave en el esquema de Casley es el ámbito de las instituciones y los valores. Estos puntos serán desarrollados en las páginas siguientes, al referirnos a las estructuras políticas y a las expresiones culturales. Igualmente, se debe notar que Freyne insiste en la importancia que tienen los ya referidos cambios en la estructura social rural en Galilea, que abandona paulatinamente el modelo en el que producción y familia estaban unidos. Esto provocó que muchos que antes solucionaban su inserción laboral en el ámbito solidario de esa “familia ampliada” debieran comenzar a trabajar como dependientes, generalmente jornaleros en condiciones muy pesadas. Consecuentemente, comienza a crecer en este período el muy estudiado fenómeno del bandidaje en Galilea, así como la prostitución.

Finalmente, parece interesante hacer referencia a un aspecto que Sean Freyne desarrolla en uno de sus estudios más recientes: la dimensión ecológica. No solo es relevante este aspecto debido a los cambios que, efectivamente, ocurrieron en el suelo y en el ambiente en general por la transformación en la producción, sino también por lo que significó como evolución en la mentalidad de las distintas clases. Plantea:

This rapidly changing economic situation inevitably also brought about a change of values among this ever-increasing group of deprived and harassed small land-owners. [...] Elites, on the other hand, had no particular attachment to the land other

than to exploit its resources to the maximum, literally and metaphorically draining it²⁷.

2.2. Las estructuras políticas

Los cambios económicos ya referidos fueron acompañados de una estructura política funcional al mantenimiento de los mismos, dentro de los patrones vigentes en la época.

No son muchos los detalles que nos han llegado sobre la identidad y el rol de la clase dirigente que rodeó al tetrarca Herodes Antipas. En el famoso relato de la muerte del Bautista, en el Evangelio según Marcos, se hace referencia a la cena preparada por Antipas para “τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας” (6,21). En cuanto al primer grupo, “sus principales”, hay poca información sobre su identidad. Flavio Josefo usa el mismo término (*Vida*, 149), aparentemente aplicado a “señores” locales, llamados para ocasiones especiales, más que a dignatarios que estuvieran permanentemente en la corte²⁸. Dejando de lado la referencia a los “χιλιάρχοις” (comandantes/oficiales), es interesante la referencia al tercer grupo, el de los “principales de Galilea”, del que encontramos significativas referencias en las obras de Josefo (p. ej., *Ant. judías*, XVIII,122). Con este término el historiador judío parece referirse a hombres pertenecientes a una especie de nobleza de nacimiento, que tendrían, por otra parte, posición de autoridad entre sus connacionales. Más incierta aún es la identidad de los Ἡρωδιανοί²⁹, de los que solo sabemos por algunas pocas referencias en los evangelios (Mt 22,16; Mc 3,6; 12,12).

Más allá de que son pocos los datos que se pueden agregar en la descripción de estos estamentos de poder, no cabe duda de que es posible identificar una significativa variable en el cambio en las estructuras políticas: el proceso de urbanización. Como explica Sean Freyne, era una política general del Imperio romano promover la concentración de recursos en determinados centros, sobre todo para poder influir más fácilmente en las élites de poder. Esto produjo, naturalmente, un aumento en la distancia entre la “gente común” y las personas que ejercían la autoridad³⁰. Aun cuando el proceso de urbanización vivido en Galilea fue com-

27 S. FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-Story* (London 2004) 89.

28 Cf. S. FREYNE, “Galilee and Judea in the First Century. The Social World of Jesus and his Ministry”, *Texts, contexts and cultures. Essays on biblical topics* (Dublín 2002) 133.

29 Cf. *ibíd.*, 133.

30 Cf. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, 191.

plejo, interesa —particularmente para los objetivos de este artículo— la ya referida fundación de Séforis y especialmente de Tiberíades. Freyne es contundente:

The picture here emerging suggests considerable tensions between Sepphoris and Tiberias on the one hand, and the Galilean rural hinterland on the other. Essentially, they represented two very different value systems which could not easily co-exist, for the success of the one was dependent on the exploitation of the other³¹.

La concentración de los “principales” en Séforis y Tiberíades, así como la burocracia que generó naturalmente el gobierno de estas ciudades, se tradujeron, entre otros efectos, en una mayor carga impositiva y en una significativa distancia simbólica, que pronto adquirió las connotaciones de un conflicto político con elementos muy particulares. La especificidad de esta tensión es explicada por Richard Horsley en su riguroso estudio sociológico del contexto en el que se movió Jesús:

The fundamental conflict in Jewish Palestine was not between the different layers of political-economic (religious) rulers, but between the ruling groups on the one hand and the bulk of the people on the other. Perhaps in most traditional agrarian empires there is no “class conflict”, because there is such an extreme difference between the powerful rulers, on the one hand, and the hapless peasants that they exploit, on the other, and because they are, basically, even different “societies”³².

Se presentarán a continuación algunas manifestaciones culturales de este conflicto político. De todas maneras, no podemos dejar de comentar que es un interesante punto la influencia de esta tensión política (provocada por la imposición de un nuevo estilo de gobierno) en la insistencia de Jesús de centrar su mensaje en el anuncio de un gobierno diverso: un “reinado” de Dios³³.

2.3. Las expresiones culturales

La antropología cultural y la sociología han estudiado, desde sus métodos y en sus campos específicos, el fenómeno mediante el cual los distintos grupos

31 *Ibid.*, 196.

32 R. A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus movement* (Nueva York 1994) 85-86.

33 “Jesus did not believe that the Kingdom of God would arrive with fire and birmstone. And he was convinced that he would not need aqueducts, palaces, coins, marble columns, or soldiers to utterly remake the Galilee”. R. A. HORSLEY - N. A. SILBERMAN, *The message and the kingdom. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world* ([Nueva York] 1997) 42.

sociales desarrollan una subcultura particular: “Las clases difieren unas de otras no solo en el poder que detentan per cápita, sino también en amplias áreas de pensamiento y conducta pautados llamados ‘estilos de vida’”³⁴.

En el marco del conflicto entre la clase dirigente de las ciudades herodianas y el resto de la Galilea, esto se traducía en rechazo popular hacia las manifestaciones culturales que habían asumido los habitantes de los nuevos poblados. De todas maneras, debemos cuidarnos de simplificar este conflicto presentándolo como un rechazo rural a las tradiciones urbanas, e incluso como una reacción tradicionalista judía a las innovaciones helénico-romanas, aunque ambos elementos estuvieran presentes.

Para comprender un poco mejor este complejo fenómeno, Freyne aplica un modelo de los antropólogos estadounidenses Robert Redfield y Milton B. Singer, que distinguen las ciudades ortogenéticas y heterogenéticas según los diversos comportamientos con respecto a la cultura y las relaciones de poder. Mientras que las primeras se caracterizan por el desarrollo de innovaciones culturales dentro de una gran tradición, excluyendo elementos considerados hostiles, las segundas son las que incorporan acríticamente elementos de una tradición extraña. Por otra parte, mientras que en las primeras la relación con el campo se basa en una visión común y en un respeto por sus mitos y tradiciones, en las segundas la relación es pragmática y utilitarista, tendiendo a un desprecio por los elementos folclóricos³⁵.

Es a partir de estas categorías que Freyne explica las tensiones entre las nuevas ciudades (Séforis y Tiberíades) y el resto de los poblados de Galilea. La cultura original de Galilea había recibido ya el influjo del helenismo, en un cierto equilibrio con las tradiciones nacionales, por lo que no sería ese el principal motivo de enfrentamiento. La fuerte impronta “ortogenética” de Jerusalén (por la que los galileos se sentían atraídos) y la explícita tendencia heterogenética de Séforis y Tiberíades serían, según el estudioso irlandés, la explicación de la génesis de la tensión. Como él mismo sugiere, esta comparación con la Ciudad Santa pone en evidencia también la debilidad de la pretensión de explicar el conflicto debido a motivos meramente económico-impositivos: no ha llegado ningún testimonio de descontento de los galileos respecto a los tributos al Templo de Jerusalén³⁶.

34 M. HARRIS, *Introducción a la antropología general* (Madrid 1984) 348.

35 Cfr. R. REDFIELD, M.B. SINGER, “The cultural role of the cities: orthogenetic and heterogenetic change”, *Modernization, Urbanization, and the Urban Crisis* (ed. G. GERMANI) (Boston 1973) 61-71.

36 FREYNE, “Urban-Rural Relations in First-Century Galilee”, 54-55.

Paulatinamente, se fue haciendo cada vez más evidente que era imposible establecer relaciones entre ambas poblaciones que no estuvieran basadas en el poder y el control, al carecer de una “shared worldview”. En este sentido, es más que significativo que, según lo que nos han transmitido los evangelios, Jesús evita estas grandes ciudades durante su ministerio³⁷.

Han llegado algunas referencias literales precisas sobre expresiones de esta tensión en el plano cultural. Flavio Josefo, que no llama “galileos” a los habitantes de Tiberíades y Séforis, sino a los habitantes del campo y los pequeños pueblos³⁸, se refiere a la relación de odio (“ἀπεχθῶς”) de estos hacia los habitantes de las referidas ciudades (*Vida*, 384). El mismo historiador, en otra de sus obras, informa que ya desde el origen de la ciudad todo se prestaba para esta rivalidad: trabajos a la fuerza, presencia en el subsuelo de un cementerio (lo que hacía impuro al lugar), diversidad de procedencias de los primeros habitantes, algunos incluso constreñidos a instalarse allí (*Ant. judías*, XVIII, 36-38). Asimismo, hace referencia a diversos ataques de estos galileos a los habitantes de Séforis y Galilea (*Vida*, 66.376), acciones que Freyne no duda en atribuir a dichos sentimientos de rivalidad³⁹. En otras de sus obras, sintetiza así esta conexión entre los elementos culturales y la hostilidad mutua:

Clearly they were worlds apart, and everything, from accent, to gait, to dress, helped to accentuate those differences and underline the unequal relationships as far as the peasant was concerned. Consequently, the peasant viewed the city as dangerous and alien, and regarded its inhabitants with suspicion at best, and at worst with hostility⁴⁰.

3. El dicho en contexto de conflicto

3.1. Los personajes y los lugares

Podría parecer obvio, a primera vista, a quién se refiere Jesús con el dicho que estamos estudiando: la clase dirigente que está en el palacio de Herodes Antipas

37 Cf. *ibid.*, 57. Sobre la relación de Jesús con estos centros de poder profundizaremos más adelante.

38 Cf. *ibid.*, 31-34.

39 Cf. FREYNE, “Jesus and the urban culture of Galilee”, 193.

40 S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary approaches and historical investigations* (Dublín 1988) 147.

en Tiberíades. De todas maneras, hay que enfrentar algunas dificultades todavía para poder hacer una aplicación lineal.

“Las casas”: esta podría ser una primera dificultad para pensar que se refiere al palacio de Herodes. Sin embargo, diversas fuentes literarias confirman que así era llamado el palacio de Tiberíades, que estaba formado por varios edificios adyacentes (por ejemplo: *Vida*, 66). Por otra parte, a través de la misma fuente se conoce que este palacio tenía decoraciones griegas y, particularmente, imágenes de animales (prohibidas por la ley judía), y fue años más tarde destruido en manos de galileos (*Vida*, 66.68). Así lo explica Horsley:

The decor on the Herodian royal palace in Tiberias symbolized the alien culture that suddenly intrude upon the Galilean landscape along with the ‘in-your-face’ city built so visibly from revenues regularly taken from the threshing floors and olive presses of Galilean villages by officers who lived lavishly near that palace⁴¹.

“Los reyes”: también esta es una expresión que podría generar dificultades; en primer lugar, porque Herodes Antipas no era rey, sino tetrarca. De todas maneras, sabemos que le era igualmente aplicado el título real. Filón se refiere a los hijos de Herodes el Grande como “τούς τε βασιλέως υἱεῖς τέτταρας οὐκ ἀποδέοντας τό τε ἀξίωμα καὶ τὰς τύχας βασιλέων” (*Legatio ad Gaium*, 300), es decir, “los cuatro hijos del rey, equiparables al rey en rango y dignidad”. En su estudio sobre la figura de este gobernante, Harold Hoehner presenta cinco diversas razones por las que podría ser aceptable el título de rey para Herodes Antipas; quizás una de las más interesantes es que el mismo Mateo, que conoce y usa el término técnico de “τετραάρχη” (14,1), no duda en llamarle poco después “βασιλεὺς” (14,9), según Hoehner, porque ese era el término popular para referirse a Antipas⁴².

Otra dificultad podría ser la del plural: ¿por qué “las casas de los reyes” y no, más claro, “las casas del rey” o incluso “las casas de Herodes”? Aquí parece entrar en juego un elemento más sutil, ligado a la estrategia de prudente “no confrontación directa” que guio a Jesús en su relación con el poder político⁴³. Aunque las multitudes asociarían naturalmente la expresión con Herodes Antipas, el uso

41 R. A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge (Pa.) 1996) 57.

42 Cf. H. W. HOEHNER, *Herod Antipas* (MSSNTS 17; Cambridge 1972) 149-151; cf. también CASEY, *An Aramaic Approach to Q*, 117.

43 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 44; MEIER, *A Marginal Jew*, II, 140.

del plural podría ser, según Meier, un caso de estudiada y prudente ambigüedad por parte de Jesús⁴⁴.

Por otra parte, si se acepta la propuesta de Theissen, que ve en la imagen del versículo anterior a nuestro dicho (la “caña agitada por el viento”) una referencia popular a Herodes Antipas, partiendo del signo presente en las primeras monedas acuñadas por el tetrarca, sería lógico y evidente que la segunda imagen (el “hombre cubierto con vestidos delicados”) también aludiese al gobernante y a su entorno⁴⁵.

La referencia al conflicto de los ambientes rurales con la corte de Herodes Antipas se vería reforzada, como ya fue aludido, si se tomara como fuente fiable la versión que del dicho encontramos en EvT, donde se alude al campo (κωπη) en lugar del “desierto”⁴⁶, y, además, se habla de “magnates” (ΜΕΓΙΣΤΑΝΟC) junto a los reyes, en una expresión que recuerda a “τοῖς μεγιστᾶσιν” del evangelio. De hecho, Theissen opina que EvT ha conservado más fielmente el tono polémico original y la referencia a estos personajes⁴⁷.

Por último, esta aplicación del dicho al ambiente de la clase alta de Tiberíades tiene una conexión con una sencilla anécdota narrada por Flavio Josefo. Nos cuenta en su autobiografía que en una ocasión debió interrogar a un soldado que llevaba un vestido más lujoso de lo habitual; finalmente este confesó que lo había tomado en el saqueo de la ciudad de Tiberíades (*Vida*, 334-335).

Abierto ya el camino de los personajes y el ambiente a los que se refiere el dicho⁴⁸, es posible hacer un análisis más en profundidad de él.

44 “The use of the plural [...] might be a case of studied and prudent vagueness on Jesus’ part”: MEIER, *A Marginal Jew*, II, 205.

45 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 38-55.

46 Cf. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, 223-224.

47 Cf. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 50.

48 La aplicación que hemos propuesto es defendida por la amplia mayoría de los estudiosos de Mateo; cf. p. ej., P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar* (Innsbruck 1962) 303; W. D. DAVIES - D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew. A critical and exegetical commentary* (ICC; Edimburgo 1991) II, 248. Un planteo alternativo, curioso, pero no aceptado en el mundo académico, es el que identifica a “los que visten vestidos delicados” con los esenios, cf. C. DANIEL, “Les esseniers et ‘ceux qui sont dans les maisons des rois’”, *RdQ* 6/22 (1967) 261-277.

3.2. Una puerta a la interpretación en clave de conflicto: el término μαλακός

El adjetivo con el que se caracteriza a los vestidos de los que están en las casas de los reyes (o a la forma en que estos visten⁴⁹) ofrece, a mi juicio, una clave interesante.

Es esta la única vez que es usada esta palabra en los evangelios. El sentido de ella está vinculado con lo blando, lo suave, lo delicado. La única presencia en el Nuevo Testamento fuera de esta perícopa (1 Cor 6,9: “afeminados”) es tan solo una muestra de lo que sabemos por otras obras en griego de ese tiempo: el término tenía connotaciones más allá de su primera acepción “física” y el significado de blandura se amplió a delicadeza, amaneramiento, debilidad⁵⁰. Es significativo que Flavio Josefo utilice este término en uno de los pasajes más célebres de sus *Antigüedades judías*, al describir el estilo de vida de los fariseos y su rechazo a la elegancia⁵¹, pues confirma el uso del término con este significado en el ámbito helénico-palestino.

Es interesante notar que la misma amplitud de significado se encuentra en las palabras elegidas para traducir μαλακός (en este dicho) en las primeras versiones del Nuevo Testamento en otras lenguas⁵²: siríaco (ܡܠܚܩܝܢ)⁵³, copto sahídico (ϮHN, tanto en las traducciones de Mt como en EvT)⁵⁴, latín (*mollis*)⁵⁵.

La razón por la que considero importante este término es porque podría ser una señal del origen cultural-popular de la expresión, en el marco del conflicto

49 Cabe la posibilidad de que τὰ μαλακὰ no sea un adjetivo nominativo plural con el sujeto sobreentendido, sino un acusativo neutro plural con valor adverbial. Así lo han entendido algunos traductores modernos, p. ej., Luis Alonso Schökel (*Biblia del Peregrino*: “los que visten elegantemente”), Serafín de Ausejo (*CAB*: “los que visten con refinamiento”), o la *Biblia de Jerusalén* (3.^a: “los que visten con elegancia”). No entraré en este análisis, fuera de los objetivos de este artículo, pero esta opción reforzaría aún más la argumentación presentada.

50 Cf. H. ESTIENNE et al., *Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus* (Parisii s.a.) V, 544-546.

51 “Οἱ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν διαίταν ἐξευτελίζουσιν οὐδὲν ἐς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες” (XVIII,12).

52 Aunque el tema no corresponde a los objetivos de este artículo, es interesante señalar que en las versiones modernas en español no siempre se respeta este matiz: traducciones como “elegante” (BJer), “lujoso” (TLA) no reflejan del todo la riqueza de la palabra original.

53 Cf. M. SOKOLOFF - C. BROCKELMANN, *A Syriac lexicon. A translation from the Latin: correction, expansion, and update of C. Brockelmann[']s Lexicon syriacum* (Winona Lake, Ind. 2009) 1469.

54 Cf. W. E. CRUM, *A Coptic dictionary* (Oxford 1939) 821.

55 Cf. P. G. GLARE, *Oxford Latin Dictionary* (Nueva York 1983) 1127-1128.

social. El sociólogo francés Pierre Bourdieu, en su clásico estudio *La distinction*, analiza las distintas representaciones de la diferencia de clases en el mundo de los gustos. El refinamiento y el sentido puramente estético es algo que se reserva a las clases altas, mientras que las clases populares priorizan, particularmente en el vestido, la sencillez y la practicidad⁵⁶. Resulta luego evidente, en el imaginario popular, la asociación de los gustos de las clases altas con los que socialmente son considerados atributos delicados y “femeninos”:

L'opposition entre les classes populaires et la classe dominante (et tout spécialement les fractions dominées de cette classe) s'organise par analogie avec l'opposition entre le masculin et le féminin, c'est-à-dire selon les catégories du fort et du faible, du gras (des nourritures mais aussi des plaisanteries) et du maigre (ou du fin), etc.⁵⁷

Aun sabiendo que me muevo en un plano de hipótesis, no me parece disparatado afirmar que, si este dicho de Jesús fue conservado en las comunidades hasta su puesta por escrito, la presencia de este concepto es un indicio del sarcasmo con el que las clases populares de la Galilea expresaban su visión sobre los habitantes de Tiberíades, particularmente de su clase dirigente. Son significativos, en ese sentido, los pequeños agregados de Lc y EvT (“viven con lujo” y “no podrán conocer la verdad”), porque explicitan una perspectiva moral que no estaba tan claramente presente en el dicho original.

Esta propuesta, quizás demasiado pretenciosa si dependiera de un solo vocablo, está en sintonía con la apreciación que hacen diversos historiadores y estudiosos del mundo del Nuevo Testamento. Horsley, por ejemplo, que constata que no tenemos fuentes literarias que nos transmitan la visión que las clases populares tenían sobre la situación social del tiempo, considera a esta frase como una preciosa pequeña evidencia textual sobre su mirada sobre las autoridades y las ciudades⁵⁸. Otro tanto afirma Freyne sobre este dicho: “Expresses well the peasant mentality in regard to urban dwellers”⁵⁹, “giving rise to a sense of alien-

56 Cf. P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement* (Paris 1979) 339-440.

57 *Ibid.* 445.

58 “Precious little textual evidence for their views of rulers and cities”. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 57.

59 FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 147.

ation and resentment on the part of the ordinary people”⁶⁰. También Theissen extrae una conclusión similar de este pasaje:

Por un lado, el lujo de una pequeña elite helenizada que se distingue ya por su manera de vestir; por el otro, el predicador austero del desierto que llama la atención por su atuendo simple y arcaico. Adivinamos en estas palabras de Jesús cómo se enfrentan aquí dos mundos sociales de Palestina⁶¹.

Jensen va aún más lejos, en una propuesta que parece interesante. Siguiendo la misma línea de pensamiento, él afirma que este pequeño dicho puede ser una clave (“key”) para comprender el tan discutido tema de la ausencia de Séforis y Tiberíades en los evangelios⁶². Este dicho en boca de Jesús, reflejo del resentimiento popular respecto a la clase dirigente en torno a Herodes Antipas, evidencia un quiebre cultural entre el mundo de los gobernantes y el de las muchedumbres que escuchaban a Jesús en los poblados de Galilea: “Those who are clothed in purple are viewed from a distance that was far-removed from Jesus and his followers in terms of their respective value systems”⁶³.

Conclusiones

Mis conclusiones, a modo de síntesis, las puedo presentar como respuesta a dos preguntas: ¿Qué puede aportar este dicho de Jesús para la comprensión del contexto de su predicación? ¿Y qué puede aportar para el conocimiento del Jesús histórico?

Con respecto a la primera pregunta, esta expresión de Jesús refuerza la hipótesis del “escenario de conflicto”, como explicación del ambiente social bajo el gobierno de Herodes Antipas. El hecho de que, a pocos años de la fundación de la ciudad de Tiberíades, existieran ya manifestaciones populares de antipatía y rechazo hacia sus dirigentes hace pensar que este clima de resentimiento estaba significativamente extendido y arraigado en la población. Por otra parte, este dicho confirma que, como proponen Freyne y otros estudiosos, esta hostilidad

60 S. FREYNE, “Bandits in Galilee: A contribution to the study of social conditions in first-century Palestine”, *The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute Howard Clark Kee* (eds. J. NEUSNER - E. FREIRICHS) (Filadelfia 1988) 110.

61 THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios*, 49-50.

62 Cf. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 231-232.

63 FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 140.

y el conflicto que expresaba tenían connotaciones que superaban los aspectos económicos (tributos, etc.) y que tenía manifestaciones socioculturales definidas.

En lo que tiene que ver con el conocimiento del Jesús histórico, este dicho, al reafirmar la distancia cultural entre la clase alta urbana y el entorno de Jesús, aporta elementos para comprender la relación entre el movimiento generado por Jesús y las estructuras de poder de su tiempo, así como su estrategia de “no confrontación directa” y la ausencia de referencias a actividades en Tiberíades y Séforis. Obviamente, este dato hay que leerlo y analizarlo en armonía con el resto de la información que la historia proporciona sobre Jesús. Por otra parte, hay elementos para pensar que se trata de un eco muy directo del estilo predicativo de Jesús, en el que la ironía y el sarcasmo habrían estado presentes como recursos para la empatía con los destinatarios y en función de la comunicación del mensaje.

Bibliografía

ALCALÁ, M., *El Evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 67; Salamanca 1989).

ARNAL, W. E. - DESJARDINS, M. R. (eds.), *Whose historical Jesus?* (Waterloo, Ont. 1997).

BOURDIEU, P., *La distinction. Critique sociale du jugement* (París 1979).

CASEY, M., *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (MSSNTS 122; Cambridge 2002).

CROSSAN, J. D., *The birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus* (San Francisco 1998).

CRUM, W. E., *A Coptic dictionary* (Oxford 1939).

DANIEL, C., “Les esseniens et ‘ceux qui sont dans les maisons des rois’”, *RdQ* 6/22 (1967) 261-277.

DAVIES, W. D. - ALLISON, D. C., *The Gospel according to Saint Matthew: a critical and exegetical commentary* (ICC; Edinburgh 1991).

DECONICK, A. D., *The original Gospel of Thomas in translation. With a commentary and new English translation of the complete Gospel* (JSNTS.S 287; 2006).

DEMARCHI, F. - ELLENA, A. (eds.), *Dizionario di sociologia* (Milán 1976).

- ESTIENNE, H. et al., *Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus* (Parisiis s.a.).
- EVANS, C. A. - CHILTON, B. D., *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19; Leiden 1994).
- FLEDDERMANN, H. T., *Q. A reconstruction and commentary* (BiTS 1; Leuven 2005).
- FREYNE, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 b.C.E. to 135 C.E. A study of Second Temple Judaism* (Notre Dame, IN 1980).
- FREYNE, S., *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary approaches and historical investigations* (Dublín 1988).
- FREYNE, S., *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125; [Tübingen] 2000).
- FREYNE, S., *Texts, contexts and cultures. Essays on biblical topics* (Dublín 2002).
- FREYNE, S., *Jesus, a Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-Story* (Londres 2004).
- GAECHTER, P., *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar* (Innsbruck 1962).
- GARNSEY, P., *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis* (Cambridge 1988).
- GERMANI, G. (ed.), *Modernization, Urbanization, and the Urban Crisis* (Boston 1973).
- GLARE, P. G., *Oxford Latin Dictionary* (New York 1983).
- GROSSO, M., *Vangelo secondo Tommaso* (Roma 2011).
- HARRIS, M., *Introducción a la antropología general* (Madrid 1984).
- HOEHNER, H. W., *Herod Antipas* (MSSNTS 17; Cambridge 1972).
- HORSLEY, R. A., *Sociology and the Jesus movement* (Nueva York 1994).
- HORSLEY, R. A., *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge (Pa.) 1996).
- HORSLEY, R. A. - SILBERMAN, N. A., *The message and the kingdom. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world* (Nueva York 1997).

JENSEN, M. H., *Herod Antipas in Galilee. The literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee* (WUNT 215; Tübingen 2006).

KRUPNIK, B. - SILBERMANN, A. M., *A dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum. With quotations from the sources Hebrew/English/French* (Tel-Aviv 1996).

MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Nueva York 1991) 1: *The Roots of the Problem and the Person*.

MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. (Nueva York 1994) 2: *Mentor, Message, and Miracles*.

NEUSNER, J. - FREIRICHS, E. (eds.), *The social world of formative Christianity and Judaism. Essays in tribute Howard Clark Kee* (Filadelfia 1988).

ROBINSON, J. M. - KLOPPENBORG, J. S. - HOFFMANN, P., *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Leuven 2000).

SOKOLOFF, M. - BROCKELMANN, C., *A Syriac lexicon: a translation from the Latin*. Correction, expansion, and update of C. Brockelmann[']s Lexicon syriacum (Winona Lake, Ind. 2009).

THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95; 1997).

THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100; Salamanca 2012).

Pasar del signo al misterio

El carácter iniciático de la imagen cristiana en la catequesis

Ricardo Ramos Blassi¹

“El evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”

(L. Uspenskiy)

1. Para un encuentro vital Cristo

1.1. El carácter iniciático de la imagen/símbolo

El lenguaje de la imagen y del símbolo vinculado al auténtico arte cristiano, como también a la liturgia, tiene un valor antropológico que es capaz de dar a los itinerarios de corte iniciático/catecumenal un vuelco insustituible hacia la experiencia del Misterio. Estos ofrecen a los sentidos “las manifestaciones de su naturaleza (de Cristo) y de su actuar divino, cumplidos a través de las operaciones de la carne” —dirá el Damasceno, y por esto exhorta: “ilustra todo esto con palabras y con pintura”². El objeto del arte cristiano coincide con el de la catequesis: es anuncio a través de la visión/audición del Misterio de nuestra fe. El Directorio General para la Catequesis lo expresa con claridad: “las ‘*obras y palabras*’ de la Revelación remiten al ‘misterio contenido en ellas’ (DV 2). La catequesis ayuda-

1 El autor es sacerdote del clero secular de Montevideo. Licenciado en Teología y Doctor en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay. Actualmente es docente y Rector de la Facultad de Teología del Uruguay.
ramos.blassi@gmail.com

2 San J. DAMASCENO, *Tercer discurso sobre los iconos*, PG 94, 1328-1329.

rá a *hacer el paso del signo al misterio*³, es decir, de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Y prosigue:

Llevará a descubrir, tras la humanidad de Jesús, su condición de Hijo de Dios; tras la historia de la Iglesia, su misterio como “*sacramento de salvación*”; tras los “*signos de los tiempos*”⁴, las huellas de la presencia y de los planes de Dios. La catequesis mostrará, así, el conocimiento propio de la fe, “que es un conocimiento por medio de signos”⁵.

Dios dirige su Palabra y ofrece su Imagen al hombre —“Imagen de Dios invisible” (Col 1,15)—, es decir, a “un ser provisto de un espíritu y de un cuerpo, el cual no puede expresar la verdad del más allá de otra manera que no sea con el nexo sensible de la palabra, de la imagen y del gesto, y que propiamente por esto está siempre obligado en el campo religioso a utilizar el símbolo”⁶. Cuando el Espíritu de Dios obra en nosotros: “utiliza estructuras por él mismo creadas. Su vida anima una persona ya constituida, inserta en el mundo y abierta a la totalidad. Por consecuencia, cuando una semejante experiencia busca la propia expresión, se mueve legítimamente al interno del sistema simbólico universal”⁷. Dios le habla al hombre, se “muestra”, se revela a través de imágenes y figuras y lo hace porque hay una perfecta correspondencia de este modo de actuar de Dios con la estructura profunda del hombre.

Antes de revelarse al hombre en palabras de verdad, Dios se revela a él, mediante el lenguaje universal de la Creación, obra de su Palabra, de su Sabiduría: el orden y la armonía del cosmos, que percibe tanto el niño como el hombre de ciencia, “pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (Sb 13, 5), “pues fue el Autor mismo de la belleza quien las creó” (Sb 13, 3)⁸.

Por esta razón, “en la escuela de Jesús Maestro, el catequista une estrechamente su acción de persona responsable con la acción misteriosa de la gracia

3 Congregación para el Clero, Directorio General para la Catequesis, Ciudad del Vaticano, Librería Editora Vaticana, 1997, n. 108 (en adelante DGC).

4 Cf. *ibidem*.

5 Cf. *ibidem*.

6 Cf. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971, pp. 27-28.

7 Ch. A. BERNARD, *Teología simbólica*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2005 (de ahora en más: Tsimb), p. 522.

8 Catecismo de la Iglesia Católica, 1.ª ed., Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2005, 2500.

de Dios. La catequesis es, por esto, ejercicio de una ‘pedagogía original de la fe’⁹, cuyo modelo es la pedagogía de Dios y de su Hijo, por lo cual, los mismos “materiales” que Dios ha utilizado para darse a conocer y presentar su plan de salvación, los mismos materiales nos servirán para ir a su encuentro:

... un estilo de amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida; la invitación apremiante a un modo de vivir sostenido por la fe en Dios, la esperanza en el Reino y la caridad hacia el prójimo; el empleo de todos los recursos propios de la comunicación interpersonal, como la palabra, el silencio, la metáfora, la imagen, el ejemplo, y otros tantos signos, como era habitual en los profetas bíblicos. Invitando a los discípulos a seguirle totalmente y sin condiciones (Cf. Mc 8, 34-38; Mt 8, 18-22), Cristo les enseña la pedagogía de la fe en la medida en que comparten plenamente su misión y su destino¹⁰.

1.2. La captación del Misterio y la transformación de la persona

Siguiendo una expresión de Mons. M. Dubost¹¹, donde dice que “se habla a menudo de métodos modernos [...], yo prefiero hablar de métodos adaptados al mundo moderno, que toquen el corazón y que a su vez exijan un esfuerzo de comprender, de interiorizar y por esto de apropiación”, entiendo que se refiere a la utilización de métodos que capten a la persona en su totalidad y la pongan en un camino que lleve a interiorizar una experiencia. Pero sabemos que no se trata solo de “métodos”, sino también de tener algo para comunicar, y también un involucrarse con el catecúmeno en ese camino que “baja de Jerusalén hasta las aguas del Bautismo”, en alusión al relato de Felipe y del eunuco de la reina de Candace (Hch 8, 26-40). En el texto, el catequista/Felipe desciende a las aguas bautismales junto con su catecúmeno. La experiencia del Misterio es tan nueva para el eunuco como para el catequista/Felipe, que es arrebatado por el Señor cuando desciende el Espíritu sobre su catecúmeno. Al igual que para el gran arte, para la liturgia de la Iglesia “creatividad no significa en efecto invenciones arbitrarias de nuevos esquemas compositivos, sino capacidad de ver la novedad irreductible del Misterio; no se trata en efecto de formular una

9 Cf. DGC, n. 138.

10 Cf. DGC, n. 140.

11 M. DUBOST, *Presentazione de: Catechismo con le icone dell'Evangelario di Egberto. Un itinerario di bellezza, spiritualità, semplicità, attività con i bambini e i ragazzi*, de: Sylvie Bethmont-Gallerand, Catherine de Salaberry, Torino, Elledici, 2005, p.3.

palabra nueva sobre el contenido del Misterio, sino de expresar la experiencia siempre nueva del Misterio atemporal celebrado en la Iglesia”¹².

El viejo adagio latino dice: “El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, yo-alma, por medio del sentido de mi cuerpo”. “La Verdad es siempre tan antigua y tan nueva”¹³. Al hablar del hombre de hoy, nos enfrentamos “a un problema que inquieta nuestra época”. Así se expresaba —y con no poca actualidad— Romano Guardini citando a Rilke:

Uno de sus poetas lo expresa diciendo que esto que ella hace (“nuestra época”) es un “hacer sin imagen”¹⁴. En el mundo moderno, las imágenes han desaparecido cada vez más, y los conceptos abstractos, puestos en sistemas, dejan su lugar a los procesos mecánicos¹⁵.

Pensemos hoy en el lenguaje referido al mercado que regula la vida de todos y al lenguaje virtual e informático. Volvemos de esta manera “a las palabras del Señor sobre el mirar y no ver, el oír y no entender”:

Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que nada tendrían que ver con nosotros en lo más hondo. Nos debe guiar hacia el misterio de Dios, hacia esa luz que nuestros ojos no pueden soportar y que por ello evitamos. Para hacérsela más accesible, nos muestra cómo se refleja la luz divina en las cosas de este mundo y en las realidades de nuestra vida diaria. A través de lo cotidiano quiere indicarnos el verdadero fundamento de todas las cosas y así la verdadera dirección que hemos de tomar en la vida de cada día para seguir el recto camino. Nos muestra a Dios, no

12 M. G. MUZJ, *Le scuole di iconografia cristiana orientale nella chiesa latina. Ruolo e ricchezza potenziali*. En: S. Marincák (ed.), *Ikona - Staronový nástroj evanjelizácie*, Kosice, Subor Studii, Orientalia et Occidentalia Analecta, 2012, (pp. 57-80), p. 58.

13 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, PL, 32, X, 6,9: “Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensus corporis mei.”

14 A pesar de que vivimos en una sociedad inundada de todo tipo de imágenes. Al hablar de imagen necesariamente debemos hablar de prototipo. El mundo actual de la imagen es un mundo de *imagen por la imagen*, sin prototipos. Así el pensamiento de Jean-Luc Marion: “Dès que l’image a perdu l’accès à un original, elle devient elle-même aussitôt et obligatoirement un original – sur le mode du pseudo, du contre-original. Devenir image, ‘passer à l’antenne’, définit le mode par excellence de la présence et non plus son mode dérivé”. “[...] L’original disparaît, à moins de se faire image-être, c’est être perçu”. J.-L. MARION, *La croisée du visible*, París, Quadrige/PUE, 2007, pp. 94-98.

15 R. GUARDINI, *Les sens et la connaissance de Dieu*, París, Éditions du Cerf, 1954, pp. 106-107.

un Dios abstracto, sino el Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano. A través de las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y qué debemos hacer en consecuencia; nos trasmite un conocimiento que nos compromete, que no solo nos trae nuevos conocimientos, sino que cambia nuestras vidas. Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti¹⁶.

Dios trasmite un conocimiento que nos compromete, que genera una transformación de nuestras vidas y que se traducirá en un lenguaje propio del Misterio, de signos reveladores de que “*Dios-está-en-camino-hacia-ti*”. En ocasión del aniversario del Concilio de Nicea II, Pierre Prigent¹⁷ hace referencia a la “invasión” de imágenes de todo tipo en el mundo en que vivimos, especialmente de la publicidad, y, a su vez, la constatación de la atracción que se evidencia de nuestros contemporáneos respecto a los ‘iconos’ de la tradición auténtica cristiana. Dice que ante el icono estamos ante una imagen “extraña porque ella dice la venida en el mundo del Totalmente Otro, una imagen plena, unificada, pacificada, donde todo ocupa su lugar para significar que el hombre puede acceder a una nueva realidad”¹⁸. Por esto sugiere:

... este mensaje, reconocido para el creyente, pero inteligible para todo hombre, explica de alguna manera la atracción que el icono ejerce en nuestros contemporáneos frente a la decepción de ese otro mundo generado por lo que podríamos llamar “bombardeo de imágenes”, sin la posibilidad de crear un mundo acorde interior de realidades que se transformen en fuente de una comunicación y un lenguaje vivo para la vida y capaz de generar una transformación, una *per-formans*. San Antonio el Grande nos previene así: “La pureza del corazón del hombre se ofusca a causa del movimiento desordenado de las imágenes que entran y salen a través de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, el gusto, el aroma, y también la palabra”¹⁹.

La “inteligibilidad para todo hombre” que expresa P. Prigent respecto a la imagen cristiana y su mensaje es de capital importancia, ya que se debe, como

16 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, desde el Bautismo a la Transfiguración*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 2007, p. 233.

17 P. PRIGENT, “L’icône et la surconsommation d’images”. En: *Nicée II, 787-1987, douze siècles d’images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986, édités par F. BOESPFLUG, et N. LOSSKY*, París, Éditions du Cerf, 1987, pp. 489-498.

18 Ibidem, p. 498, traducido por mí.

19 Citado por: L. USPENSKIJ, *La Teología dell’Icona. Storia e iconografia*, Milán, La Casa di Matriona, 1995; en cita 49, p.126.

veremos, al substrato simbólico universal de dichas imágenes, que permiten no solo una captación inmediata, sino un impacto afectivo que tenderá a la apropiación plena y al compromiso pleno de toda la persona en el Misterio de Cristo, verlo y escucharlo como una realidad vital para él, y por el cual es “arrebataado” para la misión. En el icono, entonces, “todo ocupa su lugar para significar que el hombre puede acceder a una nueva realidad”.

1.3. El impacto afectivo de la imagen y el deseo de vida plena

Nos hemos formado un concepto de la realidad que excluye la transparencia de lo que, en ella, nos lleva a Dios. Solo se considera real lo que se puede probar experimentalmente²⁰. El papa Francisco en la Exhortación *Evangelii gaudium* nos indica, a la hora de preparar la predicación y, por qué no, la catequesis, tener en cuenta el recurso pedagógico del uso de imágenes. Sabemos que el uso de imágenes tiene que ver no solamente con lo pedagógico, sino con el valor constitutivo y esencial de la imagen como una realidad antropológica que le permite al hombre conocerse y darse a conocer, y con el sentido bíblico del término *imagen* de reconocerse creatura ante el Creador: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15; Gn 1,27). Pero también un medio por el cual Dios en su pedagogía quiso darse a conocer, “de muchas formas y de muchas maneras” (Heb. 1,1), utilizando innumerables imágenes a lo largo de la historia de la salvación, y, por último, por el mismo Cristo, “Imagen de Dios invisible”. Por esto no comunicamos “un cúmulo de verdades abstractas, es la comunicación del Misterio vivo de Dios”²¹, como él mismo lo realiza, en el decir del Damasceno: “las manifestaciones de su naturaleza y de su actuar divino (de Cristo), cumplidos a través de las operaciones de la carne”. Así exhorta el papa Francisco:

Uno de los esfuerzos más necesarios es aprender a usar imágenes en la predicación, es decir, a hablar con imágenes. A veces se utilizan ejemplos para hacer más comprensible algo que se quiere explicar, pero esos ejemplos suelen apuntar solo al entendimiento; las imágenes, en cambio, ayudan a valorar y aceptar el mensaje que se quiere transmitir. Una imagen atractiva hace que el mensaje se sienta como algo familiar, cercano, posible, conectado con la propia vida. Una imagen bien lograda puede llevar a gustar el mensaje que se quiere transmitir, despierta un deseo y motiva

20 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, *op.cit.*, pp. 233-234.

21 JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, n. 7 (en adelante CT).

a la voluntad en la dirección del Evangelio. Una buena homilía, como me decía un viejo maestro, debe contener “una idea, un sentimiento, una imagen” (EG, n. 157).

Y también:

“El encuentro catequístico es un anuncio de la Palabra y está centrado en ella, pero siempre necesita una adecuada ambientación y una atractiva motivación, el uso de símbolos elocuentes, su inserción en un amplio proceso de crecimiento y la integración de todas las dimensiones de la persona en un camino comunitario de escucha y de respuesta” (EG, n. 166).

Hablar con imágenes (EG, n. 157) se aprende, en un proceso que supone interiorización a partir de una percepción orientada por un proyecto de vida en el espíritu.

... el proyecto espiritual, mirando a la unidad concreta de la persona que tiende hacia el absoluto, incluye la transformación del hombre por la mediación del cuerpo. El lenguaje espiritual, surgiendo en el punto de reencuentro corporal entre la visión del absoluto y el compromiso de la persona es naturalmente simbólico: la relación del espíritu con el cuerpo es semejante a la relación de la persona con Dios por la mediación del mundo²².

Por eso, el lenguaje que quiere expresar la experiencia del espíritu está arraigado corporalmente, echa mano al mundo del imaginario, y no porque sea adecuado a su objeto: Dios, que es Trascendente y sobrepasa infinitamente la comprensión de todo concepto, de todo símbolo y de toda imagen. Él no se deja captar nada más que por su Verbo; toda otra palabra es deficiente. Por lo que es importante descubrir el valor privilegiado del símbolo o de la imagen del lado del sujeto. Ahora bien, si los grandes comunicadores de la fe —en especial los Padres de la Iglesia— de sus experiencias en la vida espiritual han privilegiado la expresión simbólica, esto es porque ella revela su aptitud a expresar la *experiencia vital*.

[...] uniendo al sentido de las palabras su ritmo musical (poético), se esfuerza de evocar, en la proyección del imaginario, *las pulsiones profundas de la vida*²³. Su expresión también es simbólica. El valor del símbolo se encuentra, pues, transportado, en la vida espiritual, a otro plano; su estructura general, sin embargo, permanece.

22 Ch. A. BERNARD, *Le projet spirituel*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 171.

23 Resaltado por mí.

Con el símbolo se trata de captar y experimentar una realidad trascendente detrás de lo visible. Pero la insistencia en una visión objetiva, ¿no acentúa la inadecuación del símbolo para el misterio? ¿Cómo encontrar su valor privilegiado? Él hace retornar al movimiento espiritual del sujeto. El símbolo vuelve a la vida. [...] El modo de captación del objeto espiritual es análogo a la percepción en el dominio natural²⁴.

Siguiendo a Ch. A. Bernard, es de suma importancia distinguir a su vez diferentes niveles de vida, constituidos por reacciones del viviente ubicado a nivel cosmológico: el hambre, la sed, el ritmo del día y de la noche; el conjunto de las relaciones interpersonales: la paternidad, la maternidad, el amor humano, la protección, etc.; la relación con Dios realizando su designio de salvación²⁵. Estos tres niveles reclaman una “resonancia afectiva”, que se realiza desde el punto de vista del sujeto en esta dimensión afectiva. Dicha dimensión es la resonancia en la conciencia de la situación existencial del viviente. El impacto de la imagen o de la realidad simbólica abarcará las necesidades vitales tanto primarias (preservar la vida: hambre, sed, etc.) como las más superiores (valores, sentido, Dios), pero no se dan estas últimas sin la carga afectiva y vital de la primera. Justamente, lo que cité más arriba: “*El modo de captación del objeto espiritual es análogo a la percepción en el dominio natural*”, es decir, con la misma vehemencia con la que me procuro el pan para mantenerme vivo, lo haré por el “pan del cielo”. A esto pertenecen este tipo de expresiones: “mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente” (Sal 41,2); “mi comida es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra” (Jn 4,34); “Yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed” (Jn 6,35). La conciencia parte de la experiencia primaria del sensible para pasar al plano espiritual. Decir que el alma tiene sed de Dios significa que el deseo del espíritu se encuentra en una cierta continuidad con el deseo vital del cuerpo. Una única conciencia funda y percibe el pasaje inmediato del nivel biológico a aquel espiritual; por otra parte, mientras el concepto mismo es reducido a una abstracción *pobre de sustancia vital*, el símbolo consiste de mirar a Dios a través de categorías más complejas y más cercanas a la vida²⁶.

En la invitación que hace el papa Francisco en *Evangelii gaudium* a la utilización de imágenes para el ejercicio de comunicación de “la alegría del Evangelio”,

24 Cf. ibidem, pp.172-173; 177.

25 Cf. ibidem, p. 173.

26 Ch. A. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Ed. Atenas, 1994, pp.189-201.

prosigue diciendo que la imagen es más que un ejemplo, este último permanece en el ámbito del entendimiento, mientras que “las imágenes, en cambio, ayudan a valorar y aceptar el mensaje que se quiere transmitir” (n. 157). La “valoración” responde a la capacidad del interlocutor de abrirse a algo que lo cautiva y por lo cual tomará la decisión, libre y plena, de “aceptar” lo que se le ha transmitido. La imagen entonces apunta a la captación de la persona plena. Seguidamente habla de “imagen atractiva”, que lleve a “gustar el mensaje”, y, por último, que “despierte un deseo y motive a la voluntad” en lo que respecta al mensaje ofrecido. “Atracción”, “gustar”, “deseo” y motivación de la “voluntad” (que quiere alcanzar lo que el deseo procura o se une a la consecución del deseo), todas realidades que tienen que ver con la dimensión afectiva del ser humano (incluida la voluntad). Como ya indiqué, es la dimensión clave donde impacta y hace resonar el mensaje captando la realidad total de la persona a partir de lo que para ella es vital. Pero es de suma importancia retener que, entre la dimensión afectiva y el proceso final del deseo y la motivación de la voluntad, la imagen y, más aún, el símbolo, aparecen como mediadores fundamentales de este proceso. La afectividad humana es la caja de resonancia de la vida, y por esto resuena en ella a partir de las necesidades vitales más profundas del hombre, y a partir de sus grandes anhelos de vida. Todo el documento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Aparecida es un canto a la Vida plena que ofrece Jesucristo a sus discípulos, respondiendo a sus anhelos/deseos de vida de sus corazones:

La naturaleza misma del cristianismo consiste, por lo tanto, en reconocer la presencia de Jesucristo y seguirlo. Esa fue la hermosa experiencia de aquellos primeros discípulos que, encontrando a Jesús, quedaron fascinados y llenos de estupor ante la excepcionalidad de quien les hablaba, ante el modo cómo los trataba, correspondiendo al hambre y sed de vida que había en sus corazones²⁷.

Y también:

Nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte; tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan como fuente de vida²⁸. [...] Jesucristo es plenitud de vida que eleva la condición humana a condición divina para su gloria. [...] Su amistad

27 V.^a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, 1.^a ed., Conferencia Episcopal del Uruguay, n. 244, (en adelante DA)

28 Cf. *ibidem*, n. 350.

no nos exige que renunciemos a nuestros anhelos de plenitud vital, porque él ama nuestra felicidad también en esta tierra²⁹.

1.4. La imagen/símbolo y el encuentro vital con Cristo

El Magisterio nos exhorta a llegar al corazón de toda la persona, en vistas de un encuentro vital y por eso total de la persona humana con Cristo. Es al hombre entero al que predicamos y catequizamos, lo que marca una postura metodológica básica, subrayando el hecho de experiencia y de “vital”. Benedicto XVI, al explicar la función de las parábolas, dice: “las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere *la implicación del hombre en su totalidad*”³⁰. Una pedagogía para introducir en el Misterio es una pedagogía para el hombre total. Así lo expresan los obispos franceses:

Sin embargo, en la fe cristiana el objetivo pedagógico es profundamente original. El misterio tiene un lugar particularmente importante, ya que él concierne al corazón. Su acercamiento se logra en un enfoque espiritual y un acto de amor y confianza. Nadie descubre un misterio como aprendemos a conocer un objeto o para dominar una habilidad. La iniciación es para sumergir a la persona en una experiencia viva. Una experiencia que le da a ver, a sentir, gustar, para despertar al significado de lo que se está celebrando: la muerte y resurrección de Cristo. Esta experiencia es expresada por el lenguaje y los ritos³¹.

Y esto porque Dios no se da sin desbordar antes la capacidad que tiene el hombre para poderlo recibir, de suerte que, cuando Dios se da, no es tanto para poseer al hombre cuanto para crear en él la esperanza y alentar el deseo que lo empuja hacia Él. Y así el hombre no posee a Dios aquí abajo, sino que lo busca. Dios está presente para el hombre en el misterio, se muestra y se comunica a

29 Cf. *ibidem*, n. 355.

30 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, op. cit.*, p. 234.

31 En: Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France, *Documents épiscopat*, julio-agosto de 2003: “Or, dans la foi chrétienne la visée pédagogique est profondément originale. Le mystère a une place d’autant plus importante qu’il concerne le coeur. Son approche est réalisée dans une démarche spirituelle et un acte d’amour et de confiance. Personne ne découvre un mystère comme on apprend à connaître un objet ou à maîtriser une compétence. L’initiation consiste à plonger la personne dans une expérience vive. Une expérience qui donne à voir, à sentir, à goûter, pour éveiller au sens de ce qui est célébré: la mort et la résurrection du Christ. Or cette expérience, exprimée par le langage et les rites”.

través del misterio. Él manifiesta solo el modo en que Él está presente en el mundo y el modo en que se revela y se da al hombre³². Justamente el lenguaje de la imagen y especialmente del símbolo no es una “palabra” abstracta sobre la esencia de Dios, sino del modo cómo él se vincula a nosotros y nosotros a él. Ningún itinerario catequético puede ignorar esto que es la clave de la pedagogía de la fe. Es necesario recuperar instancias dentro de los itinerarios que intensifiquen la búsqueda, despierten el deseo e involucren desde ahí los anhelos más profundos del corazón, a partir de la recuperación de la dimensión sensorial/corporal unida a una propuesta integral de la persona humana, “al ritmo del año litúrgico”. Así lo expresaba P. Bernard: “Se hace pues necesario encontrar un lenguaje que, estando radicado en la experiencia mundana, se revele capaz de una apertura tal que pueda convertirse en un acto que signifique una trascendencia: y esta característica es propia de la expresión simbólica”³³. Un elemento precioso y fundamental, entonces, es el nexo constitutivo con la afectividad humana que hace del lenguaje simbólico y del recurso a la imagen el lenguaje por excelencia para decir la vida, cualquiera sea el nivel que se coloque, incluso la vida en el espíritu. El lenguaje que se expresa por medio de imágenes, vinculado profundamente a la vida, se apoya, entonces, en una *experiencia del espíritu* que, a su vez, es inseparable de la vida. Se vuelve siempre a la vida, noción difícil de circunscribir, pero de todos modos preñante, en cuanto capaz de integrar diversos niveles de la existencia humana: el cuerpo, la mente, el corazón como sede de decisiones³⁴. La conciencia encarnada del ser humano hace que diversos niveles se correspondan entre ellos: la unidad concreta de la vida se manifiesta en el recurso universal e inevitable a las percepciones vitales primarias como el hambre, la sed, la saciedad, la fatiga, el reposo, el disfrute, para expresar experiencias sustanciales diversas. El hambre puede ser hambre de pan, de saber, de belleza o de “hacer la voluntad del que me ha enviado” (Jn 4,34). La importancia de comprender esto es que los valores más altos y trascendentes no se refieren al sujeto como entidades abstractas, sino

32 Cf. D. BARSOTTI, *Misterio cristiano y año litúrgico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1965, p. 25.

33 Ch. A. BERNARD, “El símbolo come realtà religiosa”. En: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, Milán, editado por M. G. Muzj, S. Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, pp. 407-408.

34 M. G. MUZJ, “Vita nello spirito e simbolo: una relazione necessaria nel pensiero di Ch. A. Bernard”. En *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*; Secondo Convenio Internazionale Charles André Bernard, a cura di M.G. Muzj, Vita e Pensiero, Milano, 2013, p. 151 y ss.

como deseadas para la satisfacción de una necesidad vital³⁵. En este sentido dice sugestivamente el documento de Aparecida:

La Eucaristía es el centro vital del universo, capaz de saciar el hambre de vida y felicidad: “El que me coma vivirá por mí” (Jn 6, 57). En ese banquete feliz participamos de la vida eterna³⁶.

El lenguaje simbólico es el lenguaje por excelencia para expresar y comunicar una experiencia religiosa, ya que se funda en el ámbito de la percepción. Así, una realidad sensible que existe por sí, y que en tal sentido no es un símbolo, deviene portadora de una pluralidad de significados que corresponden a una pluralidad de niveles de vida. Por ejemplo, la montaña en sí no es un símbolo, es tal cuando significa otra realidad perteneciente a niveles de vida superior, como sería la fuerza física en función de la superación de sí; el esfuerzo del que investiga, la ascesis moral o espiritual, el mismo Dios como elevación infinita, etc. El símbolo hace pasar del significante al significado, porque un cierto *continuum vital* asegura el pasaje del sentido, permaneciendo clara la distinción de los diversos planos de la existencia. Por ejemplo, la luz es el ambiente vital, ya sea para el cuerpo como para el espíritu. En este sentido me parece notable traer la propuesta de san Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, la nota 229. En ella se trata de crear un clima espiritual propio de la Resurrección usando *temporales cómodos* o ayudándose de *medios naturales* que favorezcan dicha experiencia y cooperen con la sintonía del gozo espiritual, como la *luz*, el *calor*, la *frescura*, etc.³⁷

Los símbolos son entendidos como suenan, como sugieren; sin un razonamiento conceptual, porque son siempre abiertos a varios significados o a una gran densidad de significados. “Dios es luz”: esta expresión no la puedo agotar, pero es ella que me conduce, por su dinamismo transformante que es de tipo afectivo, a una transformación espiritual. La pluriformidad de la expresión simbólica se deberá no a la falta de eficacia de este lenguaje, sino a la riqueza de la vida misma que expresa y simboliza; por tal razón, la actitud de vida es el dejarse llevar por el impacto del símbolo o de la imagen simbólica, no puede intervenir el razonamiento previo o la interpretación intelectual. Es previo a la experiencia y, una vez vivida, recién ahí “*da que pensar*”. A. Fossión dice:

35 Cf. *ibidem*, p.151.

36 Cf. DA, n. 354.

37 Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991, p. 476.

... un dispositivo iniciático ofrece *experiencias a vivir* y estas experiencias “dan que pensar”. Las experiencias dan para reflexionar y son la ocasión y el punto de partida de un aprendizaje. En otros términos, la puesta en obra del principio mistagógico³⁸.

Estas “*experiencias a vivir*” son previas al razonamiento (o, quizá mejor, a la *intelectualización*), se viven con todo el ser. Como decía Francisco, la imagen es más que un ejemplo, “este último permanece en el ámbito del entendimiento”. El ámbito es el de la “atracción”, del “gusto” y del “deseo”. Es el ámbito de la percepción sensorial, es el ámbito por excelencia del símbolo y de la imagen que pueda ser simbólica. En la confrontación de las expresiones conceptuales, comunes y metafísicas, la expresión simbólica goza de un gran privilegio: aquel de estar *siempre abierta*, en cuanto *fundada sobre el dinamismo de la conciencia total*, y siempre presente en su realidad natural. He aquí por qué la actitud religiosa que busca establecer una relación con el mundo divino puede nutrirse continuamente de esto. Notamos que la relación actual de la conciencia del mundo divino implica necesariamente una dimensión afectiva: *la actividad religiosa es vida y toda vida se expresa a través de una reacción afectiva*. Y, también desde este punto de vista, el símbolo aparece como expresión connatural de la actividad religiosa según el pensamiento de J. Ries:

El símbolo es un *signo concreto* que a través de una relación natural evoca un más allá de sí, hacia un invisible. El significante está constituido siempre por una realidad visible que ofrece un pasaje y una apertura hacia cualquier cosa que escapa a la dimensión del espacio y del tiempo. Por tanto, el símbolo revela el invisible.

Pero es importante resaltar que ese “evocar” no puede prescindir de la realidad concreta visible, ya que esta no reenvía a algo separado de sí invisible, sino que pone juntas ambas dimensiones, por lo que en este espacio y en este tiempo concretos acontece otra realidad³⁹. Aplicado a la persona de Cristo, el misterio de la Encarnación es la suprema manifestación simbólica de Dios: Cristo es el

38 A. FOSSION, “Annonce et proposition de la foi aujourd’hui. Enjeux et défis”, conferencia impartida en seminario de Milán el 26 de abril de 2012, en: http://www.ipastorale.ca/bibliovirtuelle/pdf/mai-12_a-fossion.pdf, p. 14: “Un dispositif initiatique offre *des expériences à vivre* et ces expériences ‘donnent à penser’. Les expériences donnent à réfléchir et sont l’occasion ou le point de départ d’un apprentissage. C’est, en d’autres termes, la mise en œuvre du principe mystagogique. On vit une expérience et l’expérience devient le point d’ancrage d’une réflexion, d’un apprentissage, d’un enseignement aussi”.

39 En este sentido cf. G. Lusignani, *Coram Deo. Introduzione allá fenomenología della religione*, Brescia, Nuovi Saggi Queriniana, 2019, p. 156-161.

símbolo del Padre, el único en el cual la realidad visible/humana y la realidad invisible/divina se unen constituyendo el en- sí, el pasaje al Padre: “El Padre es lo invisible del Hijo; el Hijo es lo visible del Padre”⁴⁰. El pasaje simbólico que acontece en Jesucristo va de lo sensible/carne que *oculta y desvela* la Divinidad presente pasando a la Realidad espiritual que *es su ser-vuelto-hacia-el-Padre*⁴¹.

1.5. Resumen

Hablar de *deseo* significa pues hablar de cualquier cosa que *atrae a la afectividad y la compromete*, cualquier cosa que esté ligada a *la necesidad vital*. De esto la mejor prueba está dada por el hecho de que la terminología permanece la misma: hambre, sed, saciedad, fatiga, reposo, disfrute; todas refieren a experiencias que pueden situarse a diferentes niveles de la afectividad: corporal, psíquico o espiritual.

Por lo que la expresión de los deseos espirituales o trascendentes (conocimiento, belleza, vida plena) se manifiestan a través de constelaciones de símbolos todos ligados a la urgencia de la necesidad vital inmediata: *tener hambre* (pan, banquete, fiesta; herida, dolor de la falta); *tener sed* (agua viva, fuente, pozo...); *ir a lo alto* (cielo, luz, llama, montaña, escala, árbol...); *estar a resguardo y seguro, recogido* (casa, escondite, gruta, centro...); *ir hacia adelante* (camino, viaje...).

Decir que el término de parangón es siempre dado por la experiencia primaria orgánica equivale a decir que el *deseo espiritual* se expresa con la *fuerza misma de la necesidad vital elemental*, lo que pone en evidencia el origen del dinamismo del símbolo/imagen.

Por esto su expresión y actuación deben hacer propia la riqueza de nuestra relación con el mundo de la naturaleza (símbolos cósmicos) y de las personas (símbolos interpersonales y sociales). El contacto con la Escritura es de suma importancia, así como la participación activa en las constelaciones simbólicas de la Liturgia. La carga afectiva de la imagen/símbolo es debida al hecho de moverse por la percepción sensible. La fuerza de la motivación de obrar es el deseo de vida: solo si *la vida en el Espíritu y la adhesión a Cristo aparece como la Vida por excelencia*, por la cual vale la pena también luchar y sufrir, se realiza aquella

40 San Ireneo: “*Invisibile Filii Pater visibile Patris Filius*”, AH IV, 6,6, citado por M. G. Muzj en: “Il Verbo incarnato simbolo del Padre”, cap. 7, *Manoscrito*.

41 Cf. *ibidem*.

movilización de todas las energías que hacen posible la necesaria integración de las pulsiones corpóreas y de la sensibilidad/afectividad en el camino espiritual.

2. Los “criterios” catequéticos a partir de la imagen cristiana

2.1. Impacto afectivo de una epifanía

Si la iniciación consiste en sumergir a la persona en una experiencia viva, y por eso una experiencia que da a ver, sentir, gustar y despertar así a los sentidos a lo que se manifiesta en la celebración, es decir, la muerte y la resurrección de Cristo⁴², puede concluirse que es el carácter sensible de la liturgia la que pone en una relación particular con dicha *epifanía* y *diafanía*. Con ella no se trata de doctrinas abstractas ni de reglas, todo son formas que vemos, palabras que entendemos, cosas que tomamos, acciones que el hombre realiza. La experiencia vivida, expresada por el lenguaje y los ritos simbólicos, es vivida en la Iglesia en la cual y por la cual resuena la Palabra de Dios hecha carne. Y este “resonar” es en el corazón de las personas, es su dimensión afectiva, “*afectada*” por lo que ve, escucha, y por los anhelos del corazón purificados en el itinerario catecumenal, por su búsqueda y por la venida misma de Cristo. Dice la *Sacrosanctum Concilium*:

Los mismos signos visibles que usa la sagrada Liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles. Por tanto, no solo cuando se lee “lo que se ha escrito para nuestra enseñanza” (Rom. 15,4), sino también cuando la Iglesia ora, canta o actúa, la fe de los participantes se alimenta y sus almas se elevan a Dios a fin de tributarle un culto racional y recibir su gracia con mayor abundancia⁴³.

La “resonancia” producida por los “signos visibles” se traduce en una Iglesia que “ora” y “canta”, y gracias al alimento (como necesidad vital) los hombres se “elevan a Dios” y Dios a su vez actúa en ellos. Es del todo sugestivo el testimonio de Y. Congar cuando da razones de su amor por la Iglesia, se remite al “signo (visible/corporal) de la cruz” y a su amor a la Eucaristía por el “ambiente de las iglesias”:

42 Conférence des Évêques de France, “*Conduire à Jésus Christ. Les défis de la catéchèse aujourd’hui*”, editado por Secrétariat Général de la Conférence des Évêques de France, Bulletin juillet/août 2003, p.11.

43 Concilio Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, n. 33 (en adelante SC).

Estudiando la Tradición, me ha impactado el hecho de que ella es otra cosa, y más que una trasmisión de ideas: esto que ella comunica en este sentido, incluso, ella no lo comunica por un modo escolar y conceptual, sino en gestos, en una celebración donde todos los sentidos son captados. La fe en Jesús Redentor ha penetrado en mí por el signo de la cruz, la fe eucarística por la comunión y por la atmósfera de las iglesias. Yo no quiero caer en el esteticismo ni en el romanticismo. Pero ¿por qué mi ser espiritual no se educaría, como mi ser humano a secas, por una plenitud completa de medios afectivos y sensibles todos penetrados de Espíritu?⁴⁴.

Si la catequesis debe ayudar a “*hacer el paso del signo al misterio*”, “*de lo visible a lo invisible*”, “*de lo humano a lo divino*”, tendrá que ser —como dice *Catechesi Tradendae*—, poniendo a alguien no solo en “contacto” sino en “comunión, en intimidad con Jesucristo” (CT, n. 5).

2.2. Pasar del signo al misterio: catequesis y liturgia

Dado que la liturgia y el rito son siempre y sobre todo celebraciones de la Vida y la catequesis es una iniciación al conocimiento vital de Cristo y a la vida en Cristo, no se puede hacer una catequesis sin una participación concreta en la vida litúrgica.

La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos y sobre todo en la eucaristía donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres. [...] la vida sacramental se empobrece y se convierte muy pronto en ritualismo vacío si no se funda en un conocimiento serio del significado de los sacramentos y la *catequesis se intelectualiza*⁴⁵ si no cobra vida en la práctica sacramental⁴⁶.

44 Y. CONGAR, “Pourquoi j’aime l’Église?” En: *Communion 1970*, p. 23 y ss. Traducido por mí. Texto original: “Étudiant la Tradition, j’ai été frappé par le fait qu’elle est autre chose, et plus qu’une transmission d’idées: ce qu’elle communique à cet égard même, elle ne le communique pas par mode scolaire et conceptuel, mais dans des gestes, dans une célébration où tous les sens sont pris. La foi en Jésus Rédempteur a pénétré en moi par le signe de croix, la foi eucharistique par la communion et par l’atmosphère des églises. Je ne veux pas verser dans l’esthétisme ni dans le romantisme. Mais pourquoi mon être spirituel ne s’éduquerait-il pas, comme mon être humain tout court, par une plénitude complète de moyens affectifs et sensibles tout pénétrés d’Esprit?”

45 Subrayado por mí.

46 Cf. CT, n. 23.

Por tanto, la justificación del uso de los símbolos, de la actividad litúrgica, así como de los iconos⁴⁷ para expresar y alimentar la vida cristiana, pasa a través de una valoración decidida de la dimensión del imaginario, así como del cuerpo. Se trata siempre de tener en cuenta una realidad indiscutida: por un lado, el hombre es una conciencia encarnada y, por otro lado, el Verbo de Dios ha elevado la naturaleza humana toda entera a la dignidad de manifestar la realidad divina. De tal dignidad diáfana y epifánica goza también la representación icónica⁴⁸. Y la acción de la *Iglesia-que-catequiza* aparece inseparable de la experiencia de la *Iglesia-que-celebra* su fe: una experiencia que comporta la implicación de la afectividad de la persona a todos los niveles, corporal, síquico, espiritual, y la integración de su dinamismo en el proyecto espiritual de la persona⁴⁹. Por esta razón, la percepción de la imagen/símbolo será más intensa cuanto más el sujeto esté dispuesto a acoger el campo ontológico de referencia, cuanto más dispuesto esté a recibir a ese “*Dios-(que)-está-en-camino-hacia-ti*”⁵⁰. Tal disposición positiva se debe, por una parte, a la capacidad evocativa de la imagen/símbolo, y, por otra, a la expectación espiritual del sujeto. Esta observación es de gran importancia para la pedagogía de la percepción simbólica, tanto estética como religiosa⁵¹.

Ya desde la antigüedad, las “epifanías/teofanías” representadas en los ábsides de las iglesias tenían una dimensión netamente personal y personalizante, es decir, se ofrecen a una experiencia que se da de un *tú a tú, faciem ad faciem*⁵², “*solo ante el Solo*” en lenguaje de Plotino. Especialmente por la resolución frontal de

47 La iconografía cristiana nace fundamentalmente en el ámbito del espacio litúrgico.

48 Ch. A. BERNARD, “Parola e Segni. La valenza del símbolo dal punto di vista teologico”. En: *Tutte le cose in lui sono vita, Scritti sul linguaggio simbolico*, editado por MUZJ, M. G., Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, p. 388.

49 M. G. MUZJ, *Vita nello spirito e simbolo, op.cit.*, p. 151 y ss.

50 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, op.cit.*, p. 233.

51 Cf. CH.A. BERNARD, *Il simbolo come realtà religiosa*, en: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritte sul linguaggio simbolico*, M. G. Muzj, San Paolo, 2010, p. 408.

52 Para este tema cfr.: F. VAN DER MEER, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Vaticano, 1938; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, II^e Volume, *Iconographie*, Collège de France, 1946; Y. CHRISTE, *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, París, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, XV, Picard, 1996. M. G. MUZJ, *Visione e Presenza. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, Milán, La casa di Matriona, 1995; *La epifanía del Señor: tema central de la iconografía cristiana*, En: *Cuadernos Monásticos*, 103, 1992; J. LEMARIÉ, osb., *La manifestazione del Signore. La liturgia di Natale è dell'Epifania*, Milán, Ed. Paoline, 1960.

las imágenes⁵³ y, en la línea de las teofanías de tipo palestinese⁵⁴, es obligada siempre la *representación del testigo-(epopte)*. El que contempla esta teofanía actualizada en el altar por la celebración de la Eucaristía se convierte en “testigo” cualificado de los acontecimientos de la Salvación y se torna contemporáneo a los acontecimientos históricos que fueron manifestados a los apóstoles. Esta eficacia de la imagen está asociada a la de la liturgia:

[...] por su propia naturaleza, la liturgia tiene una eficacia propia para introducir a los fieles en el conocimiento del misterio celebrado. Precisamente por ello, el itinerario formativo del cristiano en la tradición más antigua de la Iglesia, aun sin descuidar la comprensión sistemática de los contenidos de la fe, tuvo siempre un carácter de experiencia, en el cual era determinante el encuentro vivo y persuasivo con Cristo, anunciado por auténticos testigos. En este sentido, el que introduce en los misterios es ante todo el testigo⁵⁵.

2.3. La iniciación cristiana y la calidad testimonial del icono

El catequista que introduce en los misterios es un testigo en quien sus sentidos han sido adiestrados, transformados por el mismo Misterio Pascual de Cristo operante en la Iglesia. La imagen cristiana para la liturgia como realidad simbólica tiene la capacidad de purificar y potenciar la visión, así como la imagen verbal a la audición, y por ende al corazón. En este sentido las conclusiones del estudio de B. Laeng son muy claras:

[...] un icono se presenta como una configuración de señales expresivas que solicitan, activan y reclaman la atención del observador; haciéndolo testimonio activo de una escena mítica que se ofrece a su mirada y presupone su presencia, comprometiéndolo directamente con una interacción cara a cara, tú a tú, con la persona sacra. El contenido vehiculado por tal interacción es un conjunto de actitudes de lo divino hacia el fiel caracterizado por la exhibición de características expresivas que ponen

53 En este sentido el trabajo de A. GRABAR, en: *Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples*. En su artículo “Deux monuments chrétiens d'égypte. Le sens des images frontales chrétiennes. De l'art pharaonique à l'art copte”. En: *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, Paris*, 1968, 11. En este artículo A. GRABAR trata el tema de la frontalidad de la imagen y su significado.

54 Vinculadas a las manifestaciones históricas de Cristo y a la iconografía originada en los Santos Lugares.

55 BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, n. 64.

en luz el dominio y la superioridad de la persona sacra y, al mismo tiempo, según una superposición de trazos expresivos del significado polivalente, poniendo en luz la intimidad, la tendencia al acercamiento, la tensión positiva a la unión. Ambas actitudes interpersonales, entre la Persona divina y la persona del fiel, son expresados con medios que indican que tales contenidos, que indican la Bondad y el Poder, son comunicados a través de una Actividad divina misma⁵⁶.

La “tendencia al acercamiento” de la persona divina, el “*Dios-(que)-está-en-camino-hacia-tí*”, es una característica capital de la iconografía, por lo que hace de ella algo más que una mera herramienta para un itinerario de iniciación cristiana. Como la trasmisión de la Buena Nueva es prerrogativa de la Iglesia que conserva el depósito de la fe a ella confiado por el Señor, así se puede decir por analogía que la imagen cristiana es el reflejo perpetuado en los siglos de la Teofanía salvífica del Padre en su único Hijo Jesucristo, tal como se ha impreso en un lugar y en un tiempo preciso en los ojos de los testigos oculares:

No siguiendo fábulas artificiosamente inventadas les hemos dado a conocer la potencia y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino porque somos testigos oculares de su grandeza (2Pe 1,16). Es como si esta imagen de una realidad concreta, visible y palpable, que es el verbo de Dios (Cfr. 1Jn 1,1-4), impresa en la retina de los testigos oculares de la vida de Cristo, llegase intacta hasta nosotros custodiada por la Iglesia en la memoria de su fe⁵⁷.

Así, “el auténtico arte cristiano es aquel que, a través de la percepción sensible, permite intuir que el Señor está presente en su Iglesia, que los acontecimientos de la historia de la salvación dan sentido y orientación a nuestra vida, que la gloria que se nos ha prometido transforma ya nuestra existencia”⁵⁸.

Ya que el fin definitivo de la catequesis es poner a uno no solo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo⁵⁹, y recordando también que “la fuente viva de la Palabra de Dios y las ‘fuentes’ que de ella derivan, y en las que ella se expresa, proporcionan a la catequesis los criterios para transmitir su mensaje a todos aquellos que han tomado la decisión de seguir a Jesucristo”⁶⁰, la

56 B. LAENG, “*Le icone. Uno studio psicologico dell’arte sacra*”, Roma, Bulzoni editores, 1990, p. 168.

57 M. G. MUZJ, *Espressione plastico-figurativa cristiana e catechesi*, Manuscrito.

58 JUAN PABLO II, *Duodecimum saeculum*, Carta apostólica, n. 11.

59 Cf. DGC, n. 80.

60 Cf. ídem, n. 96.

imagen auténtica de la tradición cristiana es “fuente” por su cualidad de “testigo” para este acontecimiento.

2.4. El “módulo” y los criterios catequéticos a partir de la imagen

Pues bien, las “fuentes” que derivan de la Palabra de Dios proporcionan los criterios a la catequesis. ¿Cuáles son los criterios que aporta la imagen/símbolo? Concretamente, en la historia de la Iglesia esta traducción en imagen del Misterio se ha realizado a través de la individuación de esquemas figurativos llamados “módulos” que corresponden a los eventos más importantes de la historia de la salvación y en modo particular a los misterios de la vida de Jesús. Es por la existencia de módulos que se llega a la noción de canon: aquello que se convierte en canónico es el módulo; no se trata, pues, de una imposición desde afuera.

Cuando un determinado modo de componer la representación de un evento de la historia de la salvación es considerado “canónico”, en realidad no se hace más que reconocer en eso una expresión óptima para decir la fe objetiva de la Iglesia. Todavía —aquí se debe cumplir un paso ulterior—, para que tal *optimum* se verifique se necesita que, además de expresar la fe, aquel determinado modo corresponda al dato antropológico. Hay en los módulos una ajustada correspondencia entre la fe objetiva y el correcto fundamento simbólico antropológico universal. Tal fundamento antropológico está ligado a aquel simbolismo cósmico que constituye una categoría universal de la expresión de la relación del hombre con la esfera divina y está presente también en el dato escriturístico; así, por ejemplo, la gruta es característica de los eventos-misterios cristológicos de nacimiento, muerte-resurrección y revelación⁶¹; la montaña es el lugar de las teofa-

61 La gruta del Nacimiento, la gruta del Sepulcro y del descenso a los Infiernos y la gruta de la Iniciación a los misterios del Reino. De esta última gruta (antro) habla Eusebio —además de las anteriores—; la emperatriz Helena había hecho construir, según Eusebio, dos edificios octogonales en el lugar de la Ascensión al Cielo (el *Imbomon*) y, un poco más abajo, en la gruta mística *in qua docebat Dominus*, la iglesia llamada *Eleona*, refiriéndose este nombre al Monte de los Olivos. El tema de la gruta que no es tratado en los Evangelios sí es tratado en los textos de los primeros siglos. Por la Encarnación se recuperó el gran símbolo de la gruta a la luz del misterio de Cristo y la iconografía no dudó en adoptarlo desde los comienzos. Toda la riqueza simbólica del tema de la gruta asume un valor histórico-salvífico en Cristo: él es la gruta de la Natividad, la gruta de la muerte-resurrección, la gruta de la iniciación. “Justamente porque la gruta es sinónimo de entrada en la Historia de la Salvación, puede convertirse autorizadamente en lugar paradigmático, a partir del cual el discípulo recorre las etapas de la vida del Señor: afronta las potencias de las tinieblas, la antigua Serpiente, es decir, las pasiones que se oponen a la luz, entra en la muerte y renace como

nías cristológicas como de aquellas prototestamentarias... Y la categoría cósmica es a su vez inseparable de aquella corporeidad humana, de por sí significativa en su modo de relacionarse al espacio: Cristo desciende al Jordán, sube a la montaña, se inclina sobre los enfermos, toma de la mano, sube al cielo, etc. Teniendo su fundamento antropológico, el carácter simbólico ínsito en la estructura es necesario para la correcta traducción del mensaje y no extrínseco a él y mucho menos se lo puede considerar irreal.

En el excelente estudio de Vincent Mora sobre la simbólica de la creación en el evangelio de Mateo⁶², se explica con claridad cómo dicho evangelio está organizado a partir de siete montañas. Si es cierto que la expresión figurativa, por su misma naturaleza, está forzada a prescindir de la dimensión tiempo —nos coloca por esto ante una realidad metahistórica de una forma permanente—, y por esta razón está en grado de poner ante la presencia de una realidad extremadamente rica y multiforme que se impone, inmediatamente, en su totalidad⁶³ (la venida del Señor, y de su Reino), no prescinde en absoluto de las realidades cósmicas necesarias al contenido del acontecimiento representado. La representación de la naturaleza en el arte cristiano, como también el uso de los símbolos cósmicos (incluso en los textos litúrgicos y en la literatura espiritual cristiana), están ligados a una constatación, tal vez tan obvia que corre el riesgo de pasar inadvertida: en los relatos evangélicos los principales eventos de la vida de Cristo tienen siempre como trasfondo un marco natural: la gruta para la Natividad, el río para el Bautismo, la montaña para la Transfiguración, el jardín para la agonía en Getsemaní, la colina del Gólgota para la Crucifixión, las entrañas de la tierra para el Descenso a los Infiernos, y de nuevo el jardín donde aparece el Resucitado, en especial a María Magdalena. Todo esto sin olvidar el marco cósmico de las teofanías veterotestamentarias: el fuego que envuelve la zarza sobre el Sinaí delante de Moisés, el mar que se abre

un hombre nuevo, espiritual, en grado de ver la Luz inmaterial; y a continuación es invitado por el Señor a entrar en una caverna diversa, de piedra incorruptible, colocada muy en alto: allí entrará en la Tiniebla más que luminosa del Silencio”, cf. M.G. MUZJ, *El simbolismo cristiano. Perspectiva teológica*, curso organizado por SURCO, 7-12 de setiembre de 1998, Monasterio Sta. María de los Toldos, especialmente p. 23.

62 V. MORA, *osb., La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu*, París, Éditions du Cerf, 1991. En esta magnífica obra, el autor nos ofrece un esquema “cósmico” del Evangelio de Mateo y la revelación de Jesús organizada en siete montañas: la montaña de las Tentaciones, la montaña de las Bienaventuranzas; de las curaciones y del pan; de la Transfiguración; el monte de los Olivos; el Gólgota y la séptima montaña del capítulo 28, 16-20 en Galilea, en “el monte que Jesús les había indicado”.

63 M.G. MUZJ, *El simbolismo cristiano, op. cit.*, p.1 y ss.

ante el Pueblo de Israel, la roca de la que brota el agua en el desierto, el río que se abre para dejar paso al Arca. La revelación no prescinde del lenguaje de las imágenes y del lenguaje simbólico por el cual realizamos un pasaje a una realidad ontológica superior. M. Elíade nos dice respecto al símbolo: “El símbolo traduce una situación humana en términos cosmológicos y, recíprocamente, con más precisión, desvela la solidaridad entre las estructuras de la existencia y las estructuras cósmicas”⁶⁴. Esto porque la naturaleza no es sino la proyección y la extensión hacia afuera del hombre, de su mismo ser corpóreo.

2.5. La simbólica cosmológica universal del icono y su valor catequético

Para comprender, entonces, el sentido de un icono de la vida de Cristo, por ejemplo, es necesario también recorrer una vía insólita pero segura: comenzar por la consideración del lugar del evento, el *topos*⁶⁵, porque justamente el lugar, sobre todo cuando se trata de un marco cósmico, es muy representativo del sentido del Misterio que se hace presente en la imagen. Existe entonces *un pasaje y una donación de sentido*⁶⁶ *que va del evento al marco cósmico y, viceversa, del marco cósmico al evento*, cada uno iluminando y siendo iluminado por el otro, cada uno revelando y siendo revelado por el otro⁶⁷.

Como ya vimos, Jesús sube en su vida más de una montaña, este movimiento suyo adquiere un significado espiritual y escatológico, porque indica el progreso espiritual y la ascensión del hombre hacia lo alto, hacia la habitación celeste. Pensemos también que, en las dos montañas de la Transfiguración (cap. 17, 1-8) como de la Ascensión del evangelio de Mateo (18,16-20), en ellas el evangelista es el único en relatar la “venida” de Jesús hacia sus discípulos, resaltando un fuerte carácter escatológico y de acción permanente:

64 M. ELÍADE, “Remarques sur le symbolisme religieux”, en *Méphistophélès et l'androgynie*, p. 252.

65 E. SENDLER, afirmación dada en una conferencia, citado por M.G. MUZJ en *El simbolismo cristiano. Op. cit.*, cfr. Introducción.

66 “*Surcroit de sens*”, expresión de P. RICOEUR, citada por Ch. A. BERNARD, en: *Panorama des études symboliques*, 1974.

67 Vemos en la iconografía cómo las formas de los elementos cósmicos que caracterizan determinado acontecimiento acompañan con sus formas y disposiciones las diversas posturas corporales de los personajes representados. Por ejemplo, en un icono de san Juan Bautista de Andronikov en el Monasterio de San Juan Pródromos, la montaña tiene la misma forma que la silueta del Precursor, pero puesta frente a él de forma especular, que permite devolver el “*eco de la voz que resuena en el desierto*”: de esta manera, dicha montaña expresa la identidad del Precursor.

Jesús acercándose a ellos, los tocó y dijo: “Levántense, no tengan miedo” (Mt. 17, 1-8).

Jesús se acercó a ellos y les habló así: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra...” (Mt. 27,18-19).

En ambos gestos Jesús vuelve a la vida a sus discípulos, y solo la venida del Resucitado, y más aún sus palabras, pueden crear una verdadera comunicación entre él y sus discípulos: “Él se acerca a ellos” (v. 18.^a); este verbo se encuentra solo dos veces en estos dos lugares del evangelio de Mateo. Jesús se aproxima a los Once y les hace entender una palabra de revelación, se da a “ver” en una palabra en la que él se revela realmente como Dios, al igual como lo hace en el Primer Testamento: como lo hizo a Moisés en la grieta de la roca (Ex 33,18-23) y a Elías en el Horeb (1Re 19, 1-18). A la luz de estos dos grandes relatos comprendemos el movimiento de Jesús hacia sus discípulos. El que viene a su encuentro no es el Jesús “terrestre”, sino el Cristo Resucitado. Esta experiencia abre a los discípulos a la misión universal, por lo que esta última montaña que ilumina a la de la Transfiguración con ambos profetas es el lugar permanente de su venida, del “Dios que está en camino hacia ti” y que envía a todas las naciones⁶⁸. La “subida” o “ascensión” no es solamente expresión de una transformación, ella contribuye a procurarla, dirá L. Beirnaert⁶⁹. El vínculo entre lo “alto” y el valor que se desea alcanzar es tal en la experiencia psicológica más corriente que el camino ascensional, vivido o simplemente imaginado, o contemplado en una obra de arte, opera ya una transformación psíquica. Pero la validez del proceso ascensional depende, pues, de una “topografía sagrada”, de una concepción cosmo-teológica. No se trata entonces de cualquier ascensión, la validez del proceso dependerá del tipo de concepción que se tiene de las relaciones del hombre con Dios y, por esto, del descubrimiento del justo camino, la ascensión está en relación con Cristo, él que es el “Monte Santo”:

Ustedes, en cambio, se han acercado a la montaña de Sión, a la Ciudad del Dios viviente, [...] a Jesús, mediador de una nueva Alianza, y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel (Heb. 12,22; 24).

68 Cf. V. MORA, *op. cit.*, pp. 101-111.

69 Sigo el artículo de: L. BEIRNAERT, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes*, Eranos Jahrbuch XIX, 1950, pp. 41-63.

En vistas de profundizar en los criterios catequéticos de la imagen, contemplemos la consumación escatológica de la imagen de la “montaña de enorme altura” en el Apocalipsis de Juan (Ap. 21,10), que es, en definitiva, el santo monte profetizado por el profeta Isaías:

Sucedirá al final de los tiempos que la montaña de la Casa del Señor será afianzada sobre la cumbre de las montañas y se elevará por encima de las colinas. Todas las naciones confluirán hacia ella y acudirán pueblos numerosos, que dirán: ¡Vengan, subamos a la montaña del Señor, a la Casa del Dios de Jacob! Él nos instruirá en sus caminos y caminaremos por sus sendas (Is 2.2-3).

En este monte teológico/espiritual la vida alcanza una plenitud absoluta, ya no hay más hambre ni sed (Ap 7,16), no hay más lágrimas; la música (arpa, Ap 5,8; 14,2-3) y el canto resuenan incesantemente; una luz sin sombra ilumina y calienta (21,22); el aire está lleno de perfumes (5,8); hay un río de agua viva (22,1) y un árbol frondoso cargado de frutos. ¿Cómo manifiesta Dios a san Juan su plenitud de vida inefable? A través de imágenes sensibles que apelan a experiencias vitales primarias del hombre y a su resonancia afectiva en él: estar saciados, no tener sed, no tener frío, no tener miedo, no estar solos, estar en compañía y en concordia, así como experimentar la armonía y belleza. Todos los sentidos están implicados: la vista, el oído, el olfato, el gusto⁷⁰ y, por ende, toda la persona.

Criterios semejantes a esa pedagogía de Dios vemos en la ejecución del icono seguidos por los iconógrafos cristianos. Este es el motivo de la eficacia del lenguaje simbólico y de la imagen vinculada a la liturgia:

Forma parte esencial del símbolo el presuponer un movimiento expresado por el gesto. En efecto, más que por su contenido imaginal, el símbolo es significativo en razón de su dinamismo organizador: la montaña es invitación a la subida; el mar, a la inmersión purificadora; el jardín al reposo. En la interpretación simbólica conviene, pues, antes que nada, clarificar el sentido de la trayectoria: la ascensión espiritual puede ser significada por la escalera (aquella de Jacob, aquella de la virtud) del campanario, de la torre, de la montaña o, por qué no, del avión, menos subordinado a la necesidad natural, más bien el derivado simbólico del pájaro que sale libremente⁷¹.

70 M. G. MUZJ, *El simbolismo cristiano, op. cit.*, p. 47-48.

71 Cf. Ch. A. BERNARD, “La funzione simbolica in spiritualità”. En: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, Muzj, M.G., Ed. San Paolo, 2010, p. 87.

El símbolo no expresa la esencia de Dios, sino la relación que entablamos con él. Moisés quiere ver el rostro de Dios: “Quédate en la cima de la roca y yo te cubriré con mi mano, porque el hombre no puede ver mi rostro y vivir” (Ex 33,20-22). Comentando este texto, san Ireneo explica esta respuesta de Yahveh a Moisés que deseaba ver el rostro de Dios:

En tal modo explicaba dos cosas: que el hombre es incapaz de ver a Dios y que el hombre, mediante la Sabiduría de Dios, lo verá al final en la cima de la roca, es decir, en su venida como hombre. Por esta razón conversó con él cara a cara en la cima de la montaña en la presencia de Elías, como refiere el Evangelio, cumpliendo finalmente la antigua promesa.⁷²

Hay entonces una realidad inexpresable, Dios, pero, a su vez, este “dispuso en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina” (DV 2). Y es justamente “Dios invisible el que habla a los hombres como a un amigo, movido por su gran amor, y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (*ibid.*). La intervención histórica y la atracción ejercida por su amor por medio de “cuerdas humanas, con lazos de amor” (Os 11,4) permiten una respuesta del todo humana: la carne asumida por el Verbo que a su vez es Imagen.

Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas (DV. 2).

2.6. La bella atracción de un mundo redimido y la irradiación de la vida cristiana

Después de la controversia iconoclasta, todos los defensores de imágenes coinciden en subrayar este punto fundamental: el carácter relevante y teológico de los iconos. La imagen concentra “toda una palabra”⁷³; ella es un Evangelio

72 S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 20, 9.

73 TEODORO STUDITA, *Antirreticum*, I, X, PG 99, 340 D.

visible (*theojaracton Euangelion*)⁷⁴. Y, como el Evangelio tiene como punto de partida y como base a la Persona del Verbo de Dios hecho hombre, lo mismo el icono se funda en la Encarnación. El Concilio de Nicea II subraya que el icono, como la Escritura, es un *testimonio* y una prueba de la Encarnación verdadera y no ilusoria del Verbo de Dios. Este es el punto crucial de debate de los iconoclastas y ortodoxos. Esta unión única que se realiza en la *hipóstasis* del Verbo de Dios constituye para san Teodoro Studita la paradoja de la divina economía. Esta paradoja es la que permite a lo invisible hacerse visible, y de poder así representar a Cristo, “de aceptar una descripción natural de su cuerpo, él que en su divinidad es indescriptible”⁷⁵.

Todo el campo del simbolismo religioso implica un dinamismo fundamental, potenciado, por un lado, por las disposiciones religiosas de la persona (insertas en una Tradición religiosa concreta), las cuales pueden ser más o menos intensas y constantes, determinando así el grado de facilidad de la actividad simbólica. Cuando se pasa de la disposición general religiosa a aquella cristiana, el dinamismo subjetivo recibe nuevo impulso de las *virtudes teologales*. Cuanto más viva sea la fe y más intenso el vínculo con la realidad simbólica generada por la Sagrada Escritura, el cosmos y la vida sacramental y litúrgica, más es potenciada la función *memorial* del símbolo⁷⁶. Nos encontramos al centro de la fe cristiana: le ha agradado a Dios no solamente dejar transparentar su gloria en la opacidad

74 L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980, p. 172: “El carácter extraño e inhabitual del icono es el mismo que aquel del Evangelio. Porque el Evangelio es una verdadera provocación, cara a cara, de todo orden, de toda sabiduría de este mundo [...]. El Evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”.

75 C. SCOUTERIS, “La personne du Verbe Incarné et l'icône”. En: *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Actes du Colloque International Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2,3,4 octobre 1986*, Paris, Éditions du Cerf, 29,1987.

76 Ch. A. BERNARD, “Il simbolo come realtà religiosa”. En: *Tutte le cose...*, pp. 409-413: “... en su ser vestigial, el símbolo testimonia la existencia de un *pacto anterior*, elegido como signo de reconocimiento: por esto tiene un valor *memorial*: reclama a la memoria el contenido del pacto que está al origen de la constitución del símbolo. Es así entonces que en el campo religioso todo el orden creatural podrá asumir una símil función memorial: cuanto más el hombre sea movido por un dinamismo interior que lo empuja a recordar al autor de la naturaleza, tanto más ella poseerá para él una función simbólica. Contemplar la naturaleza como el primer libro en el que Dios se ha revelado. En el orden de la fe cristiana la noción de pacto asume una nueva dimensión: a ella pertenece sea el contenido de la Revelación contenida en la Sagrada Escritura, sea aquel de la institución sacramental. En tal modo la interpretación simbólica, aplicada a partir de la Escritura y de la liturgia, se refiere necesariamente a una disposición divina conservada en la Tradición” (traducido por mí).

material del cosmos y en el hombre hecho a su imagen, sino también hacerse presente en el corazón del mundo, enviando a su propio Hijo a plantar su tienda en medio de nosotros, aquel Hijo que es irradiación de su gloria e impronta de su sustancia (Heb. 1,3). De esta sustancia, de esta irradiación y de esta impronta da “testimonio” la imagen cristiana. El motivo por el cual se puede orar delante de una imagen cristiana está ligado, entonces, a su valor *martirial*, es decir, porta el testimonio de la redención del ser humano y del cosmos actuada por el misterio pascual de Cristo. Así como Esteban, el protomártir, que, irradiando su rostro como el de un ángel (Hch. 6,15) y viendo la gloria de Dios y a Jesús en pie a su derecha, se ofrece identificándose con Cristo en su muerte (supeditando “*lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos*”⁷⁷). Análogamente hay en el icono una muerte al mundo y una irradiación de la redención del mundo, y lo primero a causa de lo segundo. El carácter extraño e inhabitual del icono es el mismo que aquel del Evangelio (es un totalmente Otro, es decir: es “Santo”⁷⁸). “Porque el Evangelio es una verdadera provocación, cara a cara, de todo orden, de toda sabiduría de este mundo [...]. El Evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”⁷⁹.

Ahora bien, tal testimonio ejerce sobre nosotros una atracción de tipo espiritual y que compromete la afectividad y por ende toda la persona. Un mundo redimido es un mundo Bello, y, por ser Bello, llama⁸⁰. “Por naturaleza los hombres desean lo bello”, dice san Basilio⁸¹. Me viene a la memoria una experiencia: una mujer se acercó a mi parroquia para pedir el bautismo para su hijito. Cuando nos reunimos con otras personas para la preparación catequética de dicho sacramento, la dinámica de trabajo les pedía compartir las motivaciones por las cuales pedían a la Iglesia el bautismo para sus hijos. Cuando le tocó el turno a esta se-

77 Cf. SC, n. 2.

78 En el relato lucano de la Transfiguración (Lc 9,29) “el aspecto de su rostro (de Jesús) se hizo otro (*héteros*), para expresar que es una acción que puede ser solo divina”.

79 L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, París, 1980, p.172.

80 No está de más recordar a Dionisio Areopagita cuando habla de la Belleza, la “Hermosura que llama”: “Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial. Hermosura que llama, *kalei*, todas las cosas a sí misma. De ahí su nombre *kallos*, es decir, hermoso, que contiene en sí toda hermosura. [...] Todas las cosas llevan dentro el deseo de hermosura. Va delante de todas como Meta y Amor a que aspiran”, en: Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Madrid, B.A.C., 1996, IV [701 C], 7, pp. 301-302.

81 Citado por P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991, p.16 (cita 4: *Regulae fusius tractate*, PG. 31, 912 A).

ñora, para mi sorpresa, expresó en primer lugar que ella pertenecía a otra Iglesia, pero que quería el bautismo para su hijo en la Iglesia católica... Le pregunté ¿por qué?, tratando de ser respetuoso con su propia comunidad de pertenencia, a lo que rápidamente respondió: “yo me encontraba caminando por una avenida de la ciudad y entré a una iglesia; y, cuando vi todo lo que había, las imágenes, los santos... y escuché la música..., me dije: ‘yo quiero esta belleza para mi hijo’”.

Así exhorta el papa Francisco:

[...] recuperar la estima de la belleza para poder llegar al corazón humano y hacer resplandecer en él la verdad y la bondad del Resucitado. Si, como dice san Agustín, nosotros no amamos sino lo que es bello, el Hijo hecho hombre, revelación de la infinita belleza, es sumamente amable, y nos atrae hacia sí con lazos de amor. Entonces se vuelve necesario que la formación en la *via pulchritudinis* esté inserta en la transmisión de la fe (EG, n. 167).

Por analogía con la Liturgia —según la enseñanza de la *Sacrosanctum Concilium*—, que contribuye a que los fieles “*manifesten*”⁸² a los demás el misterio de Cristo y por eso la verdadera naturaleza de la Iglesia, la pedagogía del Misterio en su dinámica epifánica, de “manifestación”, supone: “que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos” (SC 2). Si es el testigo el que introduce al misterio, la imagen de genuina tradición cristiana debería jugar un rol preponderante en cualquier proceso iniciático de la fe.

2.7. Resumen

Criterios de la iconografía cristiana en vistas del acto catequético:

- La naturaleza del módulo iconográfico no está ligada principalmente a la tradición iconográfica de la Iglesia oriental, sino fundada sobre el sentido del *misterio cristiano* y sobre las *categorías universales del imaginario humano*.
- Es muy importante tener presente el *impacto afectivo de la imagen* relacionado con las *necesidades vitales del ser humano* y sus *anhelos de vida plena* (así como también la noción de contramensaje de imágenes distorsionadas o que no tienen presente los dos criterios anteriores).
- Es necesario discernir con cuidado qué imagen, para qué destinatario.

82 “[...] manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam”.

- Una palabra respecto a los artistas: “El icono cristiano del que Occidente tiene necesidad no consiste tanto en una copia de modelos antiguos, griegos o eslavos, sino más bien en una creación capaz de integrar en la totalidad de la Tradición de la Iglesia la particularidad de la propia cultura cristiana”⁸³.

Bibliografía

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991.

BARSOTTI, D., *Misterio cristiano y año litúrgico*, Ed. Sígueme, Salamanca 1965.

BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, 2007.

BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret, desde el Bautismo a la Transfiguración, Ed. Planeta, Buenos Aires 2007.

BERNARD, A., *Le projet spirituel*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1970.

BERNARD, A., Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu, Ed. Atenas, Madrid 1994.

BERNARD, A., *Teología simbólica*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2005.

BETHMONT-GALLERAND, S. e de SALABERRY, C., Catechismo con le icone dell'Evangelario di Egberto. Un itinerario di bellezza, spiritualità, semplicità, attività con i bambini e i ragazzi, Elledici, Torino 2005.

BOESPFLUG, F. et LOSSKY, N., (ed.), *Nicée II, 787-1987, douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986s, Éditions du Cerf, Paris 1987.

83 J. ROBERTI, “Une icône pour l'Occident. La nécessité d'une reformulation de l'image liturgique”, conferencia del 20 de octubre de 1988 en Le Mans. Texto completo publicado en el suplemento del SOP (Service Orthodoxe de Presse), documento 132.B, noviembre de 1988, citado por: M.G. MUZJ, en “Le scuole di iconografia cristiana orientale in Italia. Importanza e ricchezza della loro funzione per i singoli e nella comunità. Rischi reali e errori da evitare”, conferencia celebrada en Roma el 26 de setiembre de 2010 con motivo de la 3.ª Convención Nacional de Iconógrafos y Amigos de la Iconografía.

Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France, *Documents épiscopats*, julio-agosto de 2003.

Catecismo de la Iglesia Católica, 1.ª ed., Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2005.

CONGAR, Y., “Pourquoi j’aime l’Église ?”, *Communion* 1970.

CHRISTE, Y., *L’Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, París, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, XV, Picard, Paris 1996.

DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid 1996.

EVDOKIMOV, P., *El arte del icono. Teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991.

FOSSION, A., “*Annonce et proposition de la foi aujourd’hui. Enjeux et défis*”, en: http://www.ipastorale.ca/bibliovirtuelle/pdf/mai-12_a-fossion.pdf, Milán 2012.

GRABAR, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l’art chrétien antique*, II^e Volume, *Iconographie*, Collège de France, 1946.

GUARDINI, R., *Les sens et la connaissance de Dieu*, Éditions du Cerf, Paris 1954.

JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae*, AAS 71, 1979.

LAENG, B., *Le icone. Uno studio psicologico dell’arte sacra*, Bulzoni editores, Roma 1990.

LEMARIÉ osb., J., *La manifestazione del Signore. La liturgi di Natale è dell’Epifania*, Ed. Paoline, Milán 1960.

LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione allá fenomenología della religione*, *Nuovi Saggi Queriniana*, Brescia 2019.

M. G. MUZJ, (a cura di), *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, editado por, S. Paolo, Cinisello Balsamo, Milán 2010.

M. G. MUZJ, M.G., *Le scuole di iconografia cristiana orientale nella chiesa latina. Ruolo e ricchezza potenziali*. En: S. Marincák (ed.), *Ikona - Staronový nástroj evanjelizácie*, Kosice, Subor Studii, Orientalia et Occidentalia Analecta, 2012.

MARION, J.L., *La croisée du visible*, *Quadrige/PUF*, Paris 2007.

MORA OSB, V., *La symbolique de la création dans l’évangile de Matthieu*, Éditions du Cerf, Paris 1991.

MUZJ, M.G., La epifanía del Señor: tema central de la iconografía cristiana, En: Cuadernos Monásticos, 103, 1992.

MUZJ, M.G., *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*; Secondo Convenio Internazionale Charles André Bernard, a cura di M.G. Muzj, Vita e Pensiero, Milano 2013.

MUZJ, M.G., Visione e Presenza. Iconografía e teofania nel pensiero di André Grabar, , La casa di Matriona, Milán 1995.

RAHNER, H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, PL, 32.

SENDER, E., L'icona immafine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica, Ed. San Paolo, Milano 1985.

TEODORO STUDITA, S., *Antirreticum*, I, X, PG 99.

USPENSKIJ, L., *La Teologia dell'Icona. Storia e iconografia*, La Casa di Matriona, Milán 1995.

Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, 1.ª ed., Conferencia Episcopal del Uruguay, n. 244.

VAN DER MEER, F., *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Vaticano 1938.

Di quale vita trinitaria siamo resi partecipi?

Un confronto fra una visione cattolica e una ortodossa

*Palma Ventrella*¹

Sono in cammino i Tre Angeli, con il loro bastone di pellegrini inchinato verso *terra*. Dimenticando il cammino percorso, procedono dritti. Non si voltano indietro avanzando, ma insieme camminano nella direzione verso cui li spinge lo Spirito – fiaccole ardenti, visioni di torce, bagliori di fuoco. Qualunque sia il punto già raggiunto, protesi con tutto il loro essere si slanciano, sempre nella stessa linea: sforzarsi di raggiungere colui il cui amore li ha rapiti. Ti hanno fatto per loro. Nessuna pace per il loro cuore, fintantoché loro non trovino in te riposo, fintantoché il tuo cuore non trovi in loro il suo riposo. Non tocca a te fare il cammino, se non gli ultimissimi passi, a te lasciati. Da tutta l'eternità hanno preso la strada verso il tuo paese. Ultimo posto avanzato dell'Amore!².

La descrizione poetica che Ange fa dell'icona della Trinità rubleviana vuole esprimere, nella figura dei tre angeli viandanti, tutto il mistero del Dio trino che, pellegrino, si incammina verso la «terra», verso l'uomo di ogni dove e di ogni tempo, rendendolo partecipe, come scrive Pietro nella seconda lettera, della «sua natura divina» (cf. *2 Pt* 1, 4), ma di *quale* «natura divina» siamo resi partecipi? La domanda, che ci poniamo e a cui intendiamo rispondere con il presente stu-

1 La autora es de nacionalidad italiana. Licenciada en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y doctoranda, a punto de defender su tesis, en la misma Universidad. pamelaventrella@yahoo.it

2 D. ANGE, *Dalla Trinità all'Eucarestia, L'icona della Trinità di Rublev*, tr. S. Babolin, Milano 1984, 267.

dio mediante un confronto fra Occidente e Oriente cristiano, è strettamente correlata al nesso che intercorre fra Trinità *immanente* e Trinità *economica*, che è visto in modo distinto dalle due confessioni, una differenziazione che starebbe perfino a fondamento della controversia *filioquista*, poiché, in effetti, alla base della posizione latina a riguardo dell'origine eterna della terza Persona divina vi è «l'identificazione dell'ordine dell'esistenza eterna delle ipostasi con l'ordine dell'economia»³. L'identità latina tra *missioni temporali* e *processioni eterne* e la distinzione ortodossa tra *energia* ed *essenza* sono, dunque, fra loro discordanti? Contrastanti sarebbero, di conseguenza, anche le visioni delle due Tradizioni a riguardo della partecipazione dell'uomo alla natura divina? Vogliamo proprio partire dalla riflessione che le due Chiese fanno sulla relazione fra Trinità *ad intra* e *ad extra*, portando il nostro *focus* su ciò che essa significa per la dottrina latina della *grazia* e per la *divinizzazione* ortodossa, e lo faremo attraverso due Autori che si sono maggiormente distinti nella trattazione del tema, e che hanno trovato grande accoglienza nelle confessioni di appartenenza: Karl Rahner⁴ e Gregorio Palamas⁵. In primo luogo ripercorreremo, dunque, l'assioma rahneriano, assunto

3 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, tr. P. Crespi, Brescia 1999², 463. Ciò è sostenuto da Forte, il quale asserisce che vi è un livello ermeneutico nella problematica del *Filioque*, «nel quale si confrontano due modi, due forme di esperienza spirituale, due paradigmi del 'teologizzare'», i cui termini di distinzione sono riscontrabili proprio «nel modo diverso di intendere il rapporto fra la Trinità immanente e la Trinità economica, fra il "Deus revelatus" e il "Deus absconditus"»: B. FORTE, *Trinità come storia*, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 127.

4 Karl Rahner (1904-1984) nasce a Friburgo di Bresgovia (Germania) il 5 marzo 1904; a diciotto anni entra nella Compagnia di Gesù, studia teologia e filosofia a Friburgo (con Heidegger) e si laurea nel 1936 a Innsbruck dove inizia la sua docenza. Perito conciliare del Vaticano II, nel 1965 fonda la rivista internazionale di teologia *Concilium* con Congar e Schillebeeckx. Dopo la docenza nel 1965 a Monaco di Baviera, come successore di Guardini, e nel 1967 a Münster, rientra nuovamente a Monaco come professore onorario alla Scuola superiore di filosofia dei Gesuiti. Trasferitosi a Innsbruck nel 1982 muore il 30 marzo 1984.

5 Di Gregorio Palamas (1297-1359) è possibile parlare «secondo tre prospettive: come monaco dell'Athos, che vive intensamente la propria tradizione spirituale e la diffonde con vigore ed efficacia; come teologo bizantino che scrive la sua opera provocato da una polemica sulla pratica della preghiera esicasta; come santo vescovo di Tessalonica, canonizzato appena dieci anni dopo la sua morte». Della sua vita distinguiamo tre momenti fondamentali: il primo periodo che comprende i primi 40 anni vissuti come monaco dell'Athos; il secondo (1337-1347) che lo vede protagonista della polemica con Barlaam (per i santi esicasti) e, successivamente, con Acindino e Niceforo (su argomenti dottrinali, semplicità di Dio e natura della divinizzazione dell'uomo); l'ultimo periodo che va dall'elezione a metropolita di Tessalonica (1347) fino alla sua morte (1359): Cf. M. TENACE, *Introduzione*, in G. PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, ed. M. Tenace, Milano 2005, 81.

con le esplicitazioni dalla Commissione Teologica Internazionale, e la dottrina di Palamas del XIV secolo, recepita ancora oggi all'unanimità dalla teologia ortodossa, per poi, infine, porre le due visioni a confronto.

1. Il *Grundaxiom* rahneriano

Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza: questo il titolo del saggio di Rahner scritto per *Mysterium salutis* e riproposto successivamente come volume dal titolo *La Trinità*. Destinata ad avere una grande notorietà, la trattazione della dottrina trinitaria del teologo tedesco si colloca in quel rinnovamento teologico, inserito all'interno del movimento culturale della Modernità, che condurrà il gesuita a presentare due fondamentali novità: la sostituzione del termine *persona* con *modi distinti di sussistenza* ed il famosissimo *Grundaxiom*, «*La Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa*»⁶, che esamineremo di seguito.

Lo sviluppo teologico-trinitario di Rahner parte proprio dall'amara constatazione di una Trinità soltanto professata e di un monoteismo effettivamente vissuto:

tutto ciò però non potrà far sì che si sorvoli sul fatto che i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei 'monoteisti' nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata⁷.

Il principale intento del teologo sarà quello, dunque, di «restituire alla dottrina trinitaria il posto che le conviene, [di] "portare la Trinità sulla terra"»⁸, di non isolare il trattato sulla Santissima Trinità dall'insieme della dogmatica⁹, e quindi

6 K. RAHNER, *La Trinità*, tr. C. Danna, Brescia 2004, 30.

7 K. RAHNER, *La Trinità*, 21.

8 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?*, in G. SALATIELLO, ed., *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 156.

9 «Il Trattato sulla Santissima Trinità rimane piuttosto isolato nell'insieme della dogmatica. Per dirla francamente (e ovviamente in modo iperbolico e generalizzando): nella dogmatica, una volta che questo trattato è stato spiegato, non se ne parla più in seguito. La sua funzione nel complesso della dogmatica è vista solo confusamente. Questo mistero sembra essere stato comunicato come fine a se stesso. Esso, anche dopo la sua rivelazione, rimane come *realtà* chiuso in se stesso»: K. RAHNER, *La Trinità*, 23.

dalla vita vissuta, così come aveva fatto la neoscolastica del XX secolo con le teologie dell'incarnazione e della grazia. Rahner si distacca completamente da quella cristologia che, da Agostino in poi, ha trattato della dottrina dell'incarnazione riferendosi alla possibilità «che ciascuna delle Persone divine (a condizione che Dio liberamente lo voglia) possa divenire uomo e che, quindi, l'incarnazione di questa determinata Persona divina non esprima nulla circa la proprietà intradivina di *questa Persona*»¹⁰, e quindi nulla circa la Trinità. Allo stesso modo egli si discosta da quel trattato che spiega la grazia di Cristo come «grazia *'Dei' hominis* e non come grazia del *'Verbum' incarnatum in quanto Logos*»¹¹. Sia la cristologia che la dottrina della grazia nella neoscolastica hanno fatto emergere una teologia piuttosto *unitaria-sostanziale* che *personale-trinitaria* esiliando la trinitaria dalle altre dottrine teologiche e relegandola nel trattato del *De Deo Trino*, secondario e marginale rispetto al *De Deo Uno* nel quale sembrerebbe essere compendiato tutto quello che in Dio è importante per noi¹². La motivazione di una tale differenziazione circa i due trattati (*De Deo uno* e *De Deo Trino*), nella trattazione tomistica di Dio, il Nostro la ritrova nell'impostazione occidentale, in netta opposizione a quella greca, della dottrina della Trinità che si occupa primariamente dell'unità essenziale e, secondariamente, della tri-personalità. L'Autore, perciò, allontanandosi dall'Occidente latino di impronta piuttosto agostiniana che, riconoscendo l'immagine della Trinità nell'anima umana, mette in evidenza maggiormente l'analogia psicologica rispetto alla storia della salvezza favorendo così l'unità dell'essenza rispetto alla diversità delle Persone¹³, pone come punto di partenza della sua trinitaria l'impostazione teologica greca secondo cui il Padre è la fonte del Figlio e dello Spirito.

Il Verbo e lo Spirito sono, dunque, le due modalità nelle quali è espressa eternamente e temporalmente l'autocomunicazione di Dio, la quale è «necessariamente una e trina e fa sì che la storia della salvezza sia quello che essa è:

10 K. RAHNER, *La Trinità*, 21-22.

11 K. RAHNER, *La Trinità*, 23.

12 Cf. K. RAHNER, *La Trinità*, 26.

13 «Si parte da un concetto filosofico di conoscenza e di amore, immanente al mondo e, muovendo da *questo*, si sviluppa un concetto della parola e dell'inclinazione dell'amore, ma al termine dell'applicazione speculativa di questi concetti alla Trinità si è costretti a confessare che tale applicazione fallisce, essendo rimasti impigliati nel concetto "essenziale" di conoscenza e di amore, perché non si ha la possibilità né è lecito sviluppare un concetto "personale", "nozionale", della parola e dell'inclinazione dell'amore muovendo dall'esperienza umana: altrimenti la Parola che conosce e lo Spirito che ama dovrebbero avere a loro volta una parola e uno spirito come persone che da essi procedono»: K. RAHNER, *La Trinità*, 28.

l'offerta totale di Dio stesso per mezzo di Cristo all'essere umano, che è creato come il destinatario dell'autocomunicazione di Dio e che è reso capace dallo Spirito di ricevere il libero dono di Dio»¹⁴. L'incarnazione e la grazia sono quelle «prove dogmatiche»¹⁵ che permetteranno al teologo gesuita di argomentare il suo noto assioma: «il principio [...] che presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina) potrebbe venir così formulato: *la Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa*»¹⁶. La Commissione Teologica Internazionale nel documento *Teologia, Cristologia, Antropologia* del 1981, affrontando il rapporto tra la cristologia e la rivelazione della Trinità, mette in evidenza il rivelarsi della Trinità nell'*economia* salvifica convalidando, con una maggiore chiarificazione, il *Grundaxiom*, che espliciterà correttamente «nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza»¹⁷. In questo modo la Commissione salvaguardia dal rischio di necessità di natura Dio e la sua libertà esprimendo meglio il «viceversa» rahneriano, molto spesso frainteso suscitando «forte opposizione quando è stato inteso nel senso di una totale corrispondenza e reciprocità tra le due parti dell'assioma»¹⁸. Il gesuita Ladaria spiega il controverso «*umgekehrt*» scrivendo che non si tratta «unicamente del fatto che l'economia della salvezza ci rimanda alla Trinità in sé, ma anche di assicurare che è essa stessa quella che nell'economia della salvezza si rende realmente presente. Questo e non qualcos'altro vuole dire, a mio parere, la seconda parte dell'assioma fondamentale»¹⁹.

In tal senso non si vuole identificare perfettamente la Trinità *immanente* con quella *economica*, come se la Trinità avesse dovuto, in qualche modo, completarsi nell'economia²⁰ o esaurirsi in essa, ma si vuole indicare che se Dio avesse deciso liberamente di comunicarsi avrebbe dovuto farlo necessariamente nello stesso

14 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, in K. RAHNER, *La Trinità*, 7.

15 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

16 K. RAHNER, *La Trinità*, 30.

17 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)*, in *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 200.

18 L. F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, tr. M. Zappella, Milano 2004, 50.

19 L. F. LADARIA, *La Trinità*, 53.

20 «Bisogna guardarsi ugualmente da ogni confusione immediata tra l'evento Gesù Cristo e la Trinità. Non è vero che la Trinità si sia costituita solo nella storia della salvezza, con l'Incarnazione, con la croce e con la risurrezione di Gesù Cristo, quasi che Dio avesse avuto bisogno d'un processo storico per divenire trinitario»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)*, 200-201.

modo, per mezzo del Figlio e dello Spirito²¹. Rahner cercherà, dunque, di dimostrare come la Trinità sia il mistero di salvezza per eccellenza, andando contro quelle formulazioni che, «nate per difendere e illustrare verità basilari della fede, sono finite per essere interpretate in maniera tale da impedire ai cristiani di recepire la novità della rivelazione e di percepire la loro vocazione di poter fare l'esperienza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo»²². L'assioma, riconnettendo, perciò, la Trinità *ad intra* con la Trinità *ad extra*, reimposterà il rapporto tra l'incarnazione e il Figlio, e, tema specifico di nostro interesse, la relazione tra il mistero della grazia e le Persone divine, ponendo così come realtà salvifica centrale il mistero trinitario²³. Prima di trattare della seconda identificazione, necessitiamo sintetizzare ciò che Rahner asserisce della prima.

1.1. L'incarnazione del Verbo

Il *Grundaxiom*, in un «caso [...] è verità di fede definita: Gesù non è semplicemente Dio in generale, ma il Figlio; la seconda divina Persona, il Logos di Dio, è uomo, lui e solamente lui»²⁴. Il teologo gesuita afferma che l'incarnazione può essere intesa come quel «caso» che comprova il rapporto proprio di una Persona divina con il mondo escludendo che le relazioni *ad extra* delle Persone divine siano semplicemente appropriate²⁵, poiché l'incarnazione del *Logos* permette di svelare ciò che è peculiare alla seconda Persona divina, di «rivelare qualcosa che sia proprio (*proprium*) del *Lógos in quanto Lógos* [...]»²⁶ escludendo che *qualsiasi* Persona divina avrebbe potuto incarnarsi e che, quindi, vi sia un'interpretazione univoca del concetto di *hypóstasis*:

21 Ladaria aggiunge che «d'altra parte, però, una volta stabilito questo principio generale, la cosa più ragionevole sembra essere quella di rinunciare a ulteriori determinazioni. Sappiamo che l'economia della salvezza non esaurisce il mistero di Dio, e sembra pertanto una speculazione inutile e senza fondamento cercare di stabilire i limiti di ciò che Dio, profondamente coerente con sè, avrebbe potuto o meno fare. Dobbiamo affermare la libertà di Dio nella comunicazione di sè e nelle caratteristiche concrete con cui questa comunicazione trinitaria ha avuto luogo»: L. F. LADARIA, *La Trinità*, 64.

22 M. GONZÁLEZ, *Trinità «economica» e Trinità «immanente» dibattito e prospettive I*, in *NuUm* 18/1 (1996), 102.

23 Cf. M. GONZÁLEZ, *Trinità «economica» e Trinità «immanente»*, 106.

24 K. RAHNER, *La Trinità*, 31.

25 Secondo la dottrina della appropriazioni le attività compiute nella storia della salvezza sono attribuite ad una Persona divina, ma non le sono proprie poiché il Padre crea, il Figlio redime, lo Spirito santifica, ma le Persone agiscono sempre insieme.

26 C. M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, tr. G. Volpe, Brescia 1997, 216.

qui 'fuori' della vita intradivina, nel mondo stesso, accade qualcosa che non è semplicemente evento del Dio tripersonale, operante come unico Dio nel mondo con la causalità efficiente, bensì un qualcosa che si addice solamente al Logos e che è storia di una Persona divina in distinzione dalle altre Persone divine²⁷.

Secondo Rahner «ammettere l'incarnazione di una persona diversa dalla seconda implicherebbe che, in fondo, non ci dice nulla né di specifico sul Verbo in sé né sulla vita intratrinitaria, se anche un'altra persona avrebbe potuto indifferentemente svolgere la *functio hypostatica*»²⁸; mentre l'evento del Verbo incarnato permette il passaggio dall'*economia* alla *teologia*, dunque la *missione* temporale di Cristo trova il suo fondamento nella *processione* del Verbo, *missione* e *processione* sono la stessa realtà sotto aspetti diversi: «il *Lógos* è tale e quale appare nella rivelazione, quale *il* Rivelatore (non come *uno* dei possibili rivelatori) del Dio trino grazie al suo essere personale a lui solo proprio di *Lógos* del Padre»²⁹. Il teologo tedesco giustifica l'incarnazione della seconda Persona della Trinità attraverso una motivazione «che parte da una prospettiva interna alla Trinità», e un'altra che «guarda il ruolo del Verbo *ad extra*, nella creazione»³⁰. Da un lato necessariamente la seconda Persona divina avrebbe potuto incarnarsi in quanto *Logos* del Padre: soltanto «colui che sussiste come persona in quanto è generato eternamente come Figlio al modo del *verbum interiore* nell'atto del conoscere»³¹ *ad intra* avrebbe potuto autocomunicare *ad extra* Dio. D'altra parte esiste tra il Logos e la natura umana assunta in Cristo «un rapporto più intimo e essenziale»³², poiché «la seconda Persona della Trinità rivela ed esprime se stessa nelle parole, nei gesti, nelle vicende di Gesù, non solo secondo una soggettività formale ma proprio per mezzo dell'umanità. Il Logos non dimora soltanto in Gesù, ma è l'ipostasi in cui l'umanità di Gesù sussiste»³³. Tutto ciò che Rahner riferisce della dottrina

27 K. RAHNER, *La Trinità*, 31.

28 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999, 249.

29 K. RAHNER, *La Trinità*, 37.

30 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 253.

31 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 253.

32 K. RAHNER, *La Trinità*, 39. Rahner prosegue scrivendo che «la natura umana in genere è oggetto possibile della conoscenza e della potenza creatrice di Dio, perché e in quanto il *Lógos* è per sua essenza colui che può venir espresso nel non-divino, perché e in quanto egli è appunto la parola del Padre, nella quale il Padre può manifestarsi e può –liberamente– effondersi nel non-divino, e perché, quando ciò accade, si verifica propriamente ciò che noi chiamiamo natura umana».

33 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 255.

dell'incarnazione è fondamentale per la comprensione del rapporto fra Trinità e grazia, che esporremo di seguito.

1.2 La grazia e le Persone divine

Il «caso» del Verbo incarnato «non è un'eccezione, ma un paradigma»³⁴ che consente al gesuita di poter sviluppare una dottrina sulla grazia, sulle «relazioni non appropriate delle divine Persone con l'uomo giustificato»³⁵, che è riassumibile nelle sue stesse parole:

ciascuna delle tre Persone divine si partecipa all'uomo, per grazia, nella sua peculiarità e differenza personale e questa comunicazione trinitaria (l'«inabitazione di Dio, la 'grazia increata', intesa non solo come partecipazione alla 'natura' divina, ma poiché si attua in un atto personale spirituale e libero, dunque da persona a persona, anche, e perfino primariamente, come partecipazione delle 'Persone') è il fondamento reale, ontologico della vita di grazia nell'uomo e (alle debite condizioni) della visione immediata delle tre divine Persone nello stato finale³⁶.

Contrapponendosi ad una visione della grazia come esclusiva partecipazione dell'uomo alla natura divina, Rahner sottolinea come, nella grazia, Padre, Figlio e Spirito si relazionano alla creatura secondo la propria «personalità», sempre certamente relazionata alle altre due Persone. «L'auto-partecipazione dell'unico Dio si realizza nel triplice modo conforme alla vita intradivina. Se non fosse così si dovrebbe dire che le modalità dell'auto-comunicazione divina non siano Dio stesso, ma gli effetti dell'agire divino»³⁷. Il teologo cattolico Kasper, argomentando l'assioma fondamentale rahneriano, scriverà che «la salvezza apportataci dal Figlio di Dio sta nel fatto che nello Spirito Santo noi diventiamo figli e figlie di Dio, nel fatto cioè che l'autocomunicazione del Padre, che per natura spetta al Figlio eterno di Dio, ci viene donata per grazia nello Spirito santo»³⁸. Nel suo

34 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 240. Neri precedentemente scrive: «ma quanto accade in questo caso può con piena legittimità essere assunto come paradigma. Se infatti ciò accade una volta allora sono da respingere sia la tesi secondo cui quanto concerne la dimensione economica può applicarsi alla Trinità considerata nel suo insieme e ad ognuna persona considerata per sé sia la tesi per la quale nella dottrina trinitaria possono formularsi proposizioni soltanto riguardo alla dimensione immanente»: *Ibid.*, 239.

35 K. RAHNER, *La Trinità*, 40.

36 K. RAHNER, *La Trinità*, 41.

37 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria*, 160-161.

38 W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*: tr. D. Pezzetta, Brescia 2011⁹, 366.

saggio di antropologia soprannaturale *La grazia increata*, Rahner afferma che «in base alle fonti positive della fede, si può ammettere che l'attribuzione di determinate relazioni dell'uomo in grazia con le tre divine Persone non è pura appropriazione, ma vuole esprimere una relazione propria», e specifica ciò asserendo che «nella Sacra Scrittura, il Padre nella Trinità è nostro Padre e non è il Dio trino. Lo Spirito Santo abita in noi in una maniera particolare»³⁹.

Il Nostro, come sintetizza bene LaCugna, distaccandosi ancora dalla neoscolastica che faceva rientrare la grazia nella categoria aristotelica di causalità *efficiente* (in cui la relazione di Dio con la creatura è estrinseca)⁴⁰, ponendosi oltre la grazia attuale come effetto transitorio dello Spirito⁴¹, si rifà all'idea di causalità *quasi-formale*: «Dio [...] non concede (procura) alla sua creatura solo una partecipazione 'di sé' creando e donando delle realtà create e finite per mezzo della sua onnipotente causalità *efficiente*, ma egli dona realmente e nel senso stretto del termine *se stesso* in una causalità *quasi formale*»⁴².

Ciò che Rahner intende con *causalità formale* è chiarito in *Introduzione al cristianesimo*, in cui scrive che «nell'autocomunicazione Dio, nel suo essere assoluto, si rapporta all'esistente creato come causa formale, cioè che egli, nella creatura, originariamente non produce né realizza qualcosa di diverso da sé, bensì, comunicando la sua propria realtà divina, ne fa il costitutivo del compimento della creatura»⁴³. Cosa intenda l'Autore per *autocomunicazione* da parte di Dio all'uomo lo esplicita nello stesso scritto, laddove afferma che:

non dobbiamo intendere questo termine nel senso che Dio, in una qualche rivelazione, direbbe qualcosa su di sé. Il termine "autocomunicazione" intende significare realmente che Dio nella sua realtà più propria si trasforma nel costitutivo dell'uomo stesso. Si tratta di un'autocomunicazione o autopartecipazione *ontica* da parte di Dio⁴⁴.

39 K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 167.

40 «Aristotele aveva postulato quattro cause: formale, materiale, efficiente e finale. Secondo i neoscolastici la grazia –vera presenza divina– doveva rientrare in una categoria di Aristotele. Essa non poteva essere una causa formale, poiché ciò avrebbe cancellato la distinzione ontologica tra Dio e la persona umana (il creatore e la creatura sarebbero stati la stessa cosa, perché in possesso dello stesso essere)»: C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

41 Cf. C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

42 K. RAHNER, *La Trinità*, 42.

43 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. C. Danna, Torino 1990, 168.

44 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 161-162.

L'autocomunicazione di Dio come «autopartecipazione *ontica*» alla realtà dell'uomo permette che la salvezza sia reale poiché Dio, pur restando trascendente, dona realmente sé stesso all'uomo:

naturalmente questa autocomunicazione divina, in cui Dio dona se stesso come principio costitutivo dell'esistente creato, senza perdere con ciò la sua assoluta indipendenza ontica, produce degli effetti "divinizzanti" nell'esistente finito a cui si dirige, effetti che, in quanto determinazioni di un soggetto finito, vanno concepiti a loro volta come finiti e creati⁴⁵.

Scrive Neri che «Rahner ritiene che l'automanifestazione divina sia libera nell'*an*, ma non nel *quomodo*»⁴⁶, in effetti il teologo tedesco afferma che

la partecipazione (che avviene alla creatura nella libertà della grazia), *se* avviene liberamente, può avvenire soltanto nel modo divino immanente delle due comunicazioni dell'essenza divina del Padre al Figlio e allo Spirito, poiché un'altra comunicazione non potrebbe affatto comunicare ciò che qui viene comunicato, cioè le Persone divine poiché esse sono nulla di diverso dal loro proprio modo di comunicazione⁴⁷.

Quanto detto non esclude, perciò, ciò che la Commissione Teologica Internazionale ricorda nel documento del 1981: Dio «è più grande di ciò che possiamo sapere di lui» ma nello stesso tempo «la rivelazione cristiana ci assicura che questo "più" è sempre trinitario»⁴⁸. Questo "più" è stato quello che la teologia orientale ha cercato di salvaguardare attraverso la dottrina delle *energie increate*, che esponiamo nel prossimo paragrafo.

2. La dottrina palamita

Il rapporto tra *economia* e *teologia* è alla base della dottrina che si è sviluppata con Gregorio Palamas nel XIV secolo e che oggi è considerata fondamentale e normativa per la Chiesa ortodossa. La dottrina del teologo bizantino, che ci accingiamo a riportare, ha origine nel contesto della controversia con Barlaam⁴⁹ e

45 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 167.

46 F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 256.

47 K. RAHNER, *La Trinità*, 42.

48 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 200.

49 Barlaam (1290-1348) dopo essere stato ordinato sacerdote nel Monastero greco ortodosso di S. Elia de Capasino in Galatro, Calabria, si trasferisce agli inizi degli anni 30 a Tessalonica dove,

viene a svilupparsi nella polemica con Acindino⁵⁰. Punto di partenza della disputa con il filosofo calabrese sarà la questione del *Filioque* e la possibilità di poter affermare qualcosa a riguardo di Dio Trinità. Contro l'impossibilità dell'uomo di conoscere Dio, e l'incapacità di poter parlare di Lui, affermata da Barlamm, Palamas sosterrà la possibilità di poter conoscere e parlare di Dio definendo un metodo in teologia. Condividendo con il Calabrese l'apofatismo patristico classico dell'inconoscibilità di Dio per mezzo di concetti razionali, il monaco del monte Athos presenterà la possibilità di un catafatismo che trova la sua origine nell'esperienza di Dio vissuta dal monaco nella preghiera, fondamento della sua teologia: «dopo che si sono consacrati a Dio liberandosi da ogni preoccupazione nell'esichia, superando se stessi, raggiungendo Dio con la preghiera in una mistica e inintelligibile unione con lui, essi sono stati iniziati alle realtà che superano l'intelletto»⁵¹. La teologia e l'esperienza mistica non trovano una distinzione netta nella Chiesa ortodossa tanto che la mistica può essere definita la teologia per eccellenza considerando, scrive l'ortodosso Lossky, che un autore puramente mistico come San Simeone è soprannominato il Nuovo Teologo⁵². Sulla stessa linea anche il teologo Evdokimov afferma che

la teologia appare soprattutto e nella sua stessa aspirazione: *via sperimentale dell'unione con Dio*. [...] L'anima "riceve in sé il disco del sole" e s'inabissa nel sentimento della presenza, della venuta di Dio. Questa conoscenza per inabitazione del Verbo è la teologia mistica. Si tratta, dunque, fin dall'inizio, non di conoscere qualcosa su Dio, ma di "avere Dio in sé"⁵³.

per la sua capacità filosofica nel dialogo con i Latini, è chiamato ad occuparsi delle trattative per la riunificazione tra le due Chiese e, quindi della questione del *Filioque*: cf. M. TENACE, *Introduzione*, 30.

50 Contro Palamas e la sua distinzione di *essenza ed energia*, Gregorio Acindino muoverà l'accusa di divisione dell'unità semplicissima di Dio e di un allontanamento dalla tradizione con l'apporto di dottrine nuove: cf. M. TENACE, *Introduzione*, 37.

51 G. PALAMAS, *Tomo agioritico*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 184-185.

52 «La Chiesa ortodossa non ha mai fatto una netta distinzione tra l'ambito della teologia e quello della mistica. Ogni opera veramente dogmatica include un fondo di esperienza mistica. Ogni opera mistica, d'altra parte, si rapporta all'ambito del dogma, in quanto essa esprime e fa conoscere un contenuto di esperienza delle cose divine. Se un autore puramente "mistico" come san Simeone è soprannominato "il Nuovo Teologo", questo significa che la mistica è considerata come la teologia per eccellenza»: V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, tr. N. Toschi Vespasiani, Bologna 1999, 89-90.

53 P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale: l'insegnamento patristico, liturgico e iconografico*, Sutrii 1969, 19.

La conoscenza di Dio, possibile nell'esperienza della preghiera, e comunicabile nella teologia, è una conoscenza però non dell'*essenza* di Dio, che resta inconoscibile, ma delle *energie*, che ci permettono di conoscere Dio in quanto tale, però non come è in se stesso: «quando dunque ci sentirai dire che in Dio, una cosa è l'essenza, altra cosa la potenza o l'energia, sappi che noi diciamo così perché la potenza e l'energia di Dio in certo modo si possono conoscere, l'essenza invece non è conosciuta da nessuno»⁵⁴. Da una parte, dunque, la conoscenza di Dio resta inaccessibile, dall'altra l'accesso al Divino sarà dato mediante quelle operazioni attraverso le quali Dio procede *ad extra*. Siamo davanti a quella che l'Oriente ortodosso definisce teologia *antinomica*, il procedere per opposizioni di preposizioni contrarie, ma ugualmente vere⁵⁵, «una contraddizione apparente che è tenuta insieme dal fatto che Dio trascende le regole della logica, rendendo necessarie talvolta asserzioni teologiche reciprocamente contraddittorie per comunicare la verità su di lui»⁵⁶. «Il palamismo è apofatico e catafatico»⁵⁷, è possibile conoscere Dio attraverso la via negativa e, nello stesso tempo, attraverso la via affermativa:

Vi rendete almeno conto di questo, voi sapienti su tutto, che ciò che si manifesta di Dio, ciò che pensato o partecipato di Lui, non è che una parte di Dio, e che non è come pensate voi che per questo fatto allora Dio subirebbe una divisione. Anzi, in realtà, è sempre interamente che egli si rivela e non si rivela, è pensato e non pensato, partecipato e impartercipato⁵⁸.

2.1 Essenza ed energia

Quello che il cristiano conosce di Dio, come abbiamo già esplicitato, non corrisponde esattamente a quello che Dio è in Sé; l'uomo può conoscere per partecipazione l'*energia* increata, ma non l'*essenza* né l'*ipostasi* di Dio. Cerchiamo di

54 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 237.

55 «Siamo dunque in presenza di una teologia antinomica che procede per opposizione di proposizioni contrarie ma ugualmente vere. San Gregorio Palamas stesso riconosce questa caratteristica del suo metodo teologico quando afferma: "È proprio di ogni teologia che voglia rispettare la pietà affermare ora una cosa ora un'altra quando le due affermazioni sono vere: quanto al contraddirsi nelle proprie affermazioni questo si addice soltanto agli uomini completamente privi d'intelligenza": V. LOSSKY, *A immagine*, 91.

56 C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, 216.

57 M. TENACE, *Introduzione*, 62.

58 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 207.

chiarire meglio quello che il teologo bizantino intende introducendo il termine *energia* che, in un certo qual modo, egli distinguerà da quella che è l'*essenza* divina, e che sta alla base della dottrina della *divinizzazione*, che verrà ad esplicitare di *quale natura divina* l'uomo è reso partecipe, secondo il punto di vista della Chiesa ortodossa.

Senza dividere l'unità semplicissima di Dio⁵⁹, accusa mossa da Acindino nei confronti della dottrina palamita, il teologo bizantino parlerà di *essenza* ed *energia* come di «una cosa sola, come il raggio e il sole sono una sola luce»⁶⁰, ma distinguendo, senza separarli, «i due modi dell'esistenza e della presenza divine: in se stesso e “al di fuori” della sua essenza»⁶¹. In un orizzonte antinomico Palamas pone tra l'*essenza* inconoscibile e l'*energia* conoscibile una distinzione e una identità, «l'essenza e l'energia sono i due modi dell'Esistenza divina che si dona senza frazionarsi e si distanzia senza rifiutarsi»⁶². Le *energie*, in definitiva, sono «le operazioni divine, forze inseparabili dall'essenza divina, attraverso le quali Dio procede *ad extra*», «non sono degli effetti della Causa divina, come le creature; esse non sono create, prodotte dal nulla, ma sgorgano incessantemente dall'essenza unica della Trinità»⁶³. Le *energie* divine, che nella Scrittura sono riconoscibili nella Gloria di Dio, nel Volto di Dio, nella Potenza di Dio⁶⁴, sono distinte dalle *ipostasi* divine e sono dette *enipostatiche*⁶⁵ ad indicare come esse dipendono e appartengono alle *ipostasi* senza, però, identificarsi con esse anche perché sono date all'uomo, destinatario di tale autocomunicazione. Possiamo affermare, dunque, che le *energie* possono essere considerate nel mezzo tra il mistero della santissima Trinità considerato in Sé stesso e lo stesso mistero visto nel rapporto di salvezza operata a favore della creatura (l'*economia*)⁶⁶. L'*Omelia sulla Trasfigurazione* del monaco ortodosso esplica meglio quello che abbiamo cercato di definire; egli descrive le *energie* attraverso la metafora della luce taborica che avvolge Cristo il giorno della Trasfigurazione. La luce è, secondo Palamas, quella

59 «Ora per quanto riguarda Dio, che è di una sola essenza, è indivisibile in parti, non subisce né diminuzione né aumento, né aggiunta né sottrazione: quindi nemmeno la divisione che potrebbe renderci manifesto il composto di prima»: G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 232.

60 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 233.

61 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, tr. Monaci di Camaldoli, Roma 1971, 78.

62 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79.

63 M. TENACE, *Introduzione*, 78.

64 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 505.

65 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 207.

66 M. TENACE, *Introduzione*, 79.

manifestazione della divinità, presente nell'umanità di Cristo, coincidente con la manifestazione dello Spirito Santo presente nell'umanità degli Apostoli alla visione sul Tabor, è quel dono increato che ha origine in Dio, ma che appartiene alla creazione, all'uomo. Esplicitiamo maggiormente questa partecipazione degli uomini all'*energia increata*.

2.2 L'energia dei Tre e la divinizzazione dell'uomo

Nella teologia palamita lo Spirito Santo, l'ultimo inviato, nell'*economia* è Colui che, per mezzo del Figlio, riposa e abita in coloro che ne sono degni, ma nell'*inabitazione*, le *energie* dello Spirito sono le stesse del Padre e del Figlio per cui tutta la Trinità è implicata nell'opera di divinizzazione. Le *energie*, dunque, trovano la loro origine nell'unica natura delle tre *ipostasi* divine⁶⁷. Il cattolico de Halleux afferma che «un riflesso di correzione monotesita ha portato Palamas a dichiarare ciascuna energia comune alle tre ipostasi – comune nel senso dell'unità numerica! – e non propria a ciascuna: nei confronti della creatura, il Padre, il Figlio, lo Spirito sono un solo principio»⁶⁸.

L'affermazione palamita, secondo cui la creazione è unica opera delle tre Persone, ha condotto diversi cattolici, come la teologa femminista LaCugna, ad affermare che «il palamismo finisce col ricordare fortemente la teologia di Agostino, perché l'economia della redenzione [in questo modo] cessa di essere il luogo della rivelazione dell'unicità delle persone divine e della loro *tàxis* l'una rispetto all'altra: dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo»⁶⁹. In effetti, il teologo de Halleux sostiene che sembrerebbe esserci un concordanza tra il palamismo e la teologia occidentale, secondo la quale *omnes actiones Dei ad extra sunt communes*; ma egli prosegue affermando che mentre per l'Occidente latino il postulato fondamentale è l'unità dell'essenza, concepita come semplicità assoluta, nell'Oriente ortodosso l'unità non è che un correttivo alla distinzione personale, dunque le *energie* trovano le proprie radici non a livello dell'essenza, ma a livello dell'*ipostasi* e per la loro riduzione all'unità, cioè nella *pericoresi* delle Persone divine evitando

67 Cf. J. LISON, *L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas*, in *ScEs* 44/1 (1992), 67-77.

68 «Un réflexe de correction monothéiste a porté Palamas à déclarer toute énergie commune aux trois hypostases, -commune au sens de l'unité numérique!- et non propre à chacune: vis-à-vis de la créature. le Père, le Fils, l'Esprit sont un seul principe»: A. DE HALLEUX, *Palamisme et Scolastique*, in ID., *Patrologie et acuménisme, recueil d'études*, Louvain 1990, 798. Traduzione nostra.

69 C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, 203.

così un'errata attribuzione della teoria latina delle appropriazioni al palamismo⁷⁰. L'espressione dell'ortodosso Evdokimov sembra chiarificare meglio quanto detto sopra poiché egli sostiene che, secondo il palamismo, «l'energia è la vita dell'espansione della Trinità *ad extra* che si irradia (nel senso di irradiazione di luce) dal Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo [e che] nella loro pericoresi, le Persone divine si compenetrano mutuamente in modo da non possedere che una sola energia»⁷¹. Ogni *ipostasi*, dunque, produce il movimento dell'unica *energia* secondo il suo ordine: il Padre ne è la causa primordiale, si dispiega attraverso il Figlio e si rivela nell'economia dello Spirito che, appunto, «*ad extra* manifesta la processione naturale dell'*energia*, l'eterno movimento dell'amore trinitario»⁷².

La teologia trinitaria del santo teologo ortodosso non è che il fondamento dogmatico che permette allo Stesso di elaborare l'antropologica della divinizzazione, come Evdokimov ben esplicita: «bisogna distinguere in Dio la natura, le Ipostasi, le energie delle manifestazioni divine, [...] la questione è lungi dall'essere astratta, è questione di vita o di morte quando si tratta della deificazione dell'essere umano e quindi della realtà della sua comunione con Dio»⁷³. La promessa della divinizzazione da parte di Dio all'uomo è comprensibile in questi termini: è possibile alla creatura partecipare dell'impartecipabile proprio perché non partecipa dell'*essenza* divina inconoscibile, ma soltanto dell'*energia* delle tre divine Persone. L'ortodosso Evdokimov precisa: «la comunione con l'essenza è impossibile e, d'altra parte, la comunione con una realtà creata (la grazia creata) non è una comunione con Dio. Il palamismo pone la *comunione energetica*: nelle sue energie Dio è totalmente presente senza lasciare la sua essenza inaccessibile»⁷⁴. L'uomo si divinizza non perché diviene ciò che Dio è, ma ciò che Dio comunica; non vi è tra Dio e l'uomo un'unione *sostanziale* («in questo caso si dovrebbe dire che l'uomo è *homo-ousios* rispetto a Dio, termine che non può essere applicato a nessuno tranne alle persone divine nella Trinità»⁷⁵) né *ipostatica* (possibile solo

70 «Ce n'est donc pas au niveau de l'essence que Palamas enracine les énergies divines, mais à celui de l'hypostase et par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles. Du Père, par le Fils, dans l'Esprit: les énergies communes conservent donc un rapport différencié à chacune des trois hypostases, et ceci évite au palamisme de se voir acculé à la théorie des appropriations métaphoriques, qui reste une des faiblesses de la théologie latine»: A. DE HALLEUX, *Palamisme et Scolastique*, 798.

71 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79-80.

72 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 80-81.

73 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 79.

74 P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 85.

75 M. TENACE, *Introduzione*, 64.

nella persona di Gesù in cui vi è l'unione inconfusa della natura umana e divina), ma un'unione con Dio nelle sue *energie*. Dio, dunque, nella sua trascendenza, si rende partecipabile autocomunicandosi all'uomo nelle sue *energie*: «nella deificazione possediamo per grazia, cioè nelle energie divine, tutto ciò che Dio ha per natura, tranne l'identità di natura. Restiamo creature pur divenendo divini per grazia»⁷⁶. Un esempio che ci spiega maggiormente la partecipazione alla vita divina ci è donato dallo stesso vescovo di Tessalonica attraverso l'immagine del fuoco e della terracotta:

la terracotta partecipa del fuoco quando è pronta per essere usata. Ma ne partecipa diversamente anche quando è posta nel fuoco acceso al massimo e diventa caldissima, a contatto con il fuoco. In questo momento non partecipa solo degli effetti compiuti dal fuoco, ma anche a tutte le sue energie, quasi, e non perde nulla del suo calore e della sua capacità di bruciare. E può far partecipare facilmente anche ogni cosa che sia vicina a questa stessa energia della quale essa partecipa, purché questa cosa sia disposta in tal modo da poter ricevere questa partecipazione, anche se la natura della terracotta rimane immutata perché da questo punto di vista non è altro che terra⁷⁷.

L'antropologia della divinizzazione è sviluppata da Palamas partendo dall'evento della Trasfigurazione nel quale gli Apostoli vengono letteralmente trasfigurati poiché la luce della divinità di Cristo, svelatasi nella sua umanità, viene dagli stessi percepita attraverso gli occhi trasformati dalla potenza dello Spirito: «essi furono trasformati, e così furono in grado di vedere la trasformazione del composto umano, non quella avvenuta in quel preciso istante, ma quella che ricevette il fango di cui siamo formati quando Cristo lo assunse rendendolo divino»⁷⁸. La conversazione del monaco San Serafino di Sarov con Motovilov ci aiuta a comprendere più da vicino, non solo con gli occhi della mente, ma con gli occhi del cuore quella che è la divinizzazione dell'uomo. Lo staretz al discepolo che vuole conoscere il fine della vita cristiana rivela: «il Fine della Vita Cristiana consiste nell'acquisizione dello Spirito Santo»⁷⁹. Motovilov stesso scriverà la risposta del monaco ortodosso al suo desiderio di avere ulteriori spiegazioni circa la presenza in sé dello Spirito Santo:

76 M. TENACE, *Introduzione*, 79.

77 G. PALAMAS, *Sulla divinizzazione dell'uomo*, 233.

78 G. PALAMAS, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in ID., *L'uomo mistero di luce increata*, 143.

79 I. GORAÏNOFF, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, tr. G. Dotti, Milano 2016, 110.

Allora –scrive Motovilov- Padre Serafino mi prese per le spalle e mi disse:

- Siamo entrambi nella pienezza dello Spirito Santo. Perché non mi guardi?
- Non posso, Padre. Dei lampi brillano nei suoi occhi, il suo volto è diventato più luminoso del sole!...
- Non aver paura, amico di Dio; anche tu sei diventato luminoso come me. Anche tu adesso sei nella pienezza dello Spirito Santo, altrimenti non avresti potuto vedermi... Ma perché non mi guardi negli occhi? Prova a guardarmi senza timore: Dio è con noi.

A queste parole alzai gli occhi sul suo volto ed una paura ancora più forte si impadronì di me. Provate ad immaginarvi un uomo che vi parla mentre il suo volto è come in mezzo al sole di mezzogiorno. Riuscite a vedere le labbra che si muovono, l'espressione del volto che cambia; riuscite a sentire il suono della sua voce, avvertite le sue mani che vi stringono le spalle, ma nello stesso tempo non potete scorgere né le sue mani, né il suo corpo, né il vostro: nient'altro che una luce sfolgorante che si diffondeva all'intorno, a diversi metri di distanza, rischiarando la neve che copriva il prato e che continuava a cadere lentamente su di me e sullo staretz. Come descrivere quello che ho provato in quel momento?

- Cosa provi? – chiese lo staretz.

Il dialogo che ne segue è straordinario. Motovilov è felice; la sua anima è ricolma di silenzio, di pace, di gioia. Il suo corpo, nonostante il freddo, gode un piacevole calore e profuma deliziosamente⁸⁰.

3. Due punti di vista a confronto

«Quale sarebbe la reazione palamita alla tesi rahneriana»⁸¹? Questo è l'interrogativo posto da Congar, che facciamo nostro al termine di queste pagine, in riferimento ad un'apparente contrapposizione che potrebbe essere vista fra l'assioma fondamentale del teologo cattolico e il *theologumenon* del palamismo, contrasto profilato, all'inizio del presente articolo, fra i due punti di vista, latino e ortodosso, circa il rapporto tra Trinità *immanente* ed *economica*, e le loro conseguenti visioni riguardo la dottrina latina della *grazia* e quella ortodossa della *divinizzazione*.

Diciamo innanzitutto che il 'movimento' teologico che dall'*economia* giunge alla *teologia* è 'passaggio' obbligatorio sia per l'Occidente che per l'Oriente. Tale

80 I. GORAÏNOFF, *Serafino di Sarov*, 114-115.

81 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 462.

‘passaggio’ è quello che lo stesso Rahner percorre, senza dubbio, nella prima parte del *Grundaxiom* nel quale non vuole affermare altro che, nella storia della salvezza, Dio si rivela all’uomo per quello che è. «Il Logos e lo Spirito Santo non possono essere compresi [secondo il teologo] nel senso neoplatonico come modalità mediatrici del Dio unico. Se loro non fossero Dio stesso in quanto tale, non avremmo a che fare con la rivelazione, cioè con l’autocomunicazione di Dio»⁸². Allo stesso modo Palamas per affermare la presenza reale di Dio *ad extra* non farà altro che parlare delle *energie* come *increate*, manifestazioni delle Persone divine, appartenenti ad esse, inseparabili dalla Trinità, ma allo stesso tempo date alle creature nella storia della salvezza, senza le quali non potrebbe esserci una vera e propria divinizzazione degli uomini. Con Congar, dunque, possiamo sostenere che Palamas, con le sue categorie di *theôsis* e *energie increate*, accetterebbe sia l’idea rahneriana di Trinità come mistero di salvezza, che di autocomunicazione di Dio⁸³, ma andiamo oltre la soluzione dell’Autore domenicano. Le *energie* identificate con Dio, ma distinte dalla sua *essenza*, sono utilizzate dalla teologia ortodossa non solo per affermare che nell’*economia* si rende realmente presente Dio, ma anche per salvaguardare il mistero di Dio che non possiamo pretendere di cogliere nella sua sostanza⁸⁴: «se il palamismo deve insistere tanto sul carattere eterno e increato delle energie, è per “conciliare l’assioma dell’essenza inconoscibile con l’affermazione biblica della visione immediata di Dio in persona”»⁸⁵. In questo modo la nozione di *energia* aiuta la teologia ortodossa ad evitare il rischio che la Trinità *immanente* sia coincidente con la Trinità *economica* allontanando gli elementi apofatici dalla teologia⁸⁶. Partendo proprio da questa visione, ci do-

82 D. KOWALCZYK, *Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?*, 166.

83 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 462.

84 «Volta verso Dio, la teologia, sotto il suo aspetto apofatico della negazione di ogni definizione umana, antropomorfa, si presenta come un accostamento delle tenebre, frangia dell’inaccessibile luce divina. Il suo assioma dice: “Di Dio, noi sappiamo soltanto che egli è, òti estin, e non che cosa è, ti estin. [...] Non si dà visione dell’essenza di Dio, radicalmente trascendente, ma partecipazione reale alle energie divine increate»: P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio*, 25.

85 M. TENACE, *Introduzione*, 60.

86 «With the help of the notion of “energy”, therefore, we can avoid the risk both of saying that the Economy does not involve the very being of God, and of necessarily implying that the very being of God, the immanent Trinity is identified with the economy in a way that would rule out all apophatic elements in theology»: J. D. ZIZIOULAS, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical perspective*, in CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA, *Credo in Spiritum Sanctum : atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli*

mandiamo, come accoglierebbe il teologo bizantino l'identità dell'assioma rahneriano? Probabilmente se interpretasse erroneamente il «viceversa», portando per esempio ad un'identificazione del Logos eterno con il Logos incarnato senza cogliere la realtà storica assunta come manifestazione temporale dell'immanenza, ad un costituirsi della Trinità eterna nella storia, e ad una conoscenza esauriente della Trinità immanente nell'economia⁸⁷, non potrebbe accettarlo, poiché in totale contraddizione con la teologia apofatica orientale. Ribadiamo però che, secondo l'asserto di Rahner – che la Commissione Teologica Internazionale non ha fatto altro che esplicitare maggiormente –, «tutto ciò che avviene nell'economia della salvezza ha, nella vita intima di Dio, la sua condizione di possibilità, ed è la Trinità in sé quella che si fa conoscere realmente, senza però esaurire il suo mistero, nella storia della salvezza»⁸⁸. La Trinità, cioè, si *autocomunica* all'uomo realmente, senza perdere però la propria trascendenza. Il *Grundaxiom*, esplicitato in questo senso, secondo ciò che lo stesso Autore tedesco attestata in altre opere⁸⁹, potrebbe essere verosimilmente appoggiato da Palamas.

La domanda congariana, in ultima analisi, potrebbe essere rovesciata e formulata in tal modo: quale sarebbe la reazione rahneriana alla dottrina palamita? La teologa cattolica LaCugna, nell'introduzione a *La Trinità* di Rahner, afferma come la dottrina della grazia esposta dal gesuita sia «una versione contemporanea della teologia orientale della divinizzazione basata su *2 Pt 3, 4*»⁹⁰. Cosa intende con ciò? Come abbiamo visto, il teologo cattolico parla di una autopartecipazio-

e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma 22-26 marzo 1982, I, Città del Vaticano 1983, 51-52.

87 Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 367.

88 L. F. LADARIA, *La Trinità*, 69. Ladaria prosegue affermando che quanto scritto serve a «sfumare il “viceversa” e a evitare interpretazioni del medesimo incompatibili con la fede, mantenendone al tempo stesso la rigorosa necessità se vogliamo sostenere che nella venuta di Cristo Dio realmente si comunica a noi e si rivela per la salvezza dell'intera umanità».

89 «Le singole realtà, di cui ci occupiamo normalmente nella nostra vita, diventano sempre chiaramente comprensibili, penetrabili e manipolabili, perché possiamo distinguerle dalle altre. Invece non esiste un simile tipo di conoscenza di Dio. Dio è qualcosa di completamente diverso da una delle singole realtà che incontriamo nell'ambito della nostra esperienza o che ci vengono da questa dischiuse; la sua conoscenza è di natura del tutto unica e non un semplice caso della conoscenza in generale; di conseguenza è anche molto facile non accorgersi di lui. Il concetto (*Begriff*) “Dio” non è un afferrare (*Ergreifen*) Dio con cui l'uomo si impossessa del mistero, bensì è un lasciarsi afferrare (*Sich-ergreifen-Lassen*) da un mistero presente e sempre sottraentesi. Tale mistero rimane mistero anche quando si dischiude all'uomo e precisamente così fonda permanentemente l'uomo come soggetto»: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 83-84.

90 C. M. LACUGNA, *Introduzione*, 9.

ne *ontica* di Dio, che dona realmente se stesso (senza perdere la sua indipendenza ontica), e non solo le sue somiglianze o perfezioni (causalità efficiente) all'uomo, producendo in lui effetti divinizzanti. Questa modalità di comprendere la grazia, che il teologo addita come *formale* o *quasi formale*, è quella che potrebbe far pensare, in un certo qual modo, ad un'approvazione da parte dell'Autore tedesco della visione palamita circa la partecipazione dell'uomo a Dio, che è intesa dall'Ortodosso ugualmente come partecipazione *ontologica*. «Partecipare = prendere parte, *partem capere*. Per Palamas significa prendere parte entitivamente»⁹¹. Tuttavia, ci chiediamo, il teologo cattolico potrebbe accettare anche la nozione orientale di *energia*? Una categoria del genere è utilizzabile nel teologare cattolico? Per il monaco ortodosso la partecipazione non è riferibile all'*essenza* incomunicabile, ma alle *energie*, che ci fanno divenire *divini-increati*⁹². Se il concetto di *energia* è compreso come *grazia quasi-formale*, con molta probabilità, potrebbe non destare alcun rifiuto da parte di Rahner, che però evidentemente non potrebbe non opporsi trovandosi dinanzi ad un concetto di *energia increata* intesa come manifestazione *in-ipostatizzata* delle Ipostasi divine⁹³. Concordiamo con Congar che è necessario riconoscere che «non abbiamo idee chiare sul pensiero di Palamas per quanto riguarda quello che attribuisce alle energie o alla Persona dello Spirito Santo»⁹⁴, alle Ipostasi divine. Per questo motivo riteniamo, da parte nostra, problematico l'utilizzo in ambito cattolico di un concetto che è *teologicamente lontano* dal nostro riflettere, e che potrebbe portare equivoci nella dottrina trinitaria.

In ultima analisi, però, come evidenziato nell'articolo, teniamo a specificare che il teologo del monte Athos rintraccia l'origine delle *energie* nell'unica natura sì, ma intesa come “abbraccio dei Tre” (*pericoresi*), che gli permette di cogliere nell'economia la *taxis* trinitaria. E ciò potrebbe essere assimilabile alla novità apportata da Rahner alla trinitaria latina, quella riguardante, cioè, le operazioni *ad extra* proprie, e non appropriate, delle Persone divine, che gli consentono di

91 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 510.

92 Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 510.

93 Congar riferisce che «secondo il p. S. Bulgakov, “Palamas non abborda quasi per niente la questione complessa e capitale del rapporto fra l'energia e l'ipostasi (se non in alcuni giudizi sparsi e insufficientemente elaborati). I testi e le esposizioni pubblicate dopo, permettono una risposta migliore. Le energie sono “in-ipostatizzate”. L'attività eterna e increata che promana dall'essenza divina è posseduta, messa in opera e manifestata dalle Persone divine, e comunicata alle nostre persone. Le manifestazioni energetiche di Dio seguono l'ordine (*taxis*) delle Persone: dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito»: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 505.

94 Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 507.

individuare nella storia della salvezza il rivelarsi di Dio nel triplice modo in cui Egli sussiste in sé⁹⁵. In conclusione, diciamo che le differenze fra le due visioni ci sono, ma non sono fra loro tali da essere considerate contrastanti. Possiamo sostenere con Giannazza che in entrambe si è voluto «accendere un faro di luce sulla vita dell'uomo [...] per chiarire la vera via, quella della nostra reale partecipazione a Dio, per mezzo di Cristo, vero Dio, e nella grazia dello Spirito Santo, vero Dio»⁹⁶, in corrispondenza a ciò che la Scrittura afferma: «e che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (*Gal* 4, 6).

Bibliografia

ANGE, D., *Dalla Trinità all'Eucarestia. L'icona della Trinità di Rublev*, Milano 1984.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, "Teologia, Cristologia, Antropologia (1981)", in *Documenti* 1969-2004, Bologna 2006.

CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1992².

EVDOKIMOV, P., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.

EVDOKIMOV, P., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Sutri 1969.

GIANNAZZA, P. G., *Temi di teologia orientale 1*, Bologna 2010.

GONZÁLEZ, M., "Trinità 'economica' e Trinità 'immanente' dibattito e prospettive I", in *NuUm* XVIII (1996) 1, 99-121.

GORAÏNOFF, I., *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, Milano 2006⁶.

95 «Il Padre si dà dunque anche a noi come *Padre*, cioè precisamente per il fatto e in quanto egli, essendo come tale (essenzialmente) presso *se stesso*, si esprime *così* comunica il Figlio come la sua propria auto-manifestazione personificata, e per il fatto e in quanto il Padre e il Figlio (ricevendo dal Padre), accettandosi nell'*amore* e tendendo verso se stessi e perseverando a se stessi, si comunicano *così* come coloro che sono accolti nell'*amore*, cioè come Spirito Santo. Dio si comporta con noi in modo trinitario e proprio questo comportamento trinitario (libero e gratuito) con noi non è soltanto un'immagine od un'analogia della Trinità immanente, bensì è questa stessa, anche se partecipata liberamente e gratuitamente»: K. RAHNER, *La Trinità*, 41-42.

96 P. G. GIANNAZZA, *Temi di teologia orientale 1*, Bologna 2010, 191.

HALLEUX, A. DE, “Palamisme et Scolastique”, in *Patrologie et œcuménisme, recueil d'études*, Louvain 1990, 782 -815.

KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 2011⁹.

KOWALCZYK, D., “Karl Rahner il restauratore della dottrina trinitaria?”, in G. SALATIELLO, ed., *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 153-186.

LACUGNA, C. M., *Dio per noi*, Brescia 1997.

LADARIA, L. F. *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.

LISON, J., “L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas”, in *ScEs* 44/1(1992), 67-77.

LOSSKY, V., *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999.

NERI, F., *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999.

PALAMAS, G., *L'uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, M. TENACE, ed. e intr., Milano 2005.

RAHNER, K., “Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata”, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 123-168.

RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Torino 1990.

RAHNER, K., *La Trinità*, Brescia 2004³.

ZIZIOULAS, J. D., “The teaching of the 2nd Ecumenical Council”, in *ACTIP* I, 29-54.