

SOLERIANA

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



Año XLVI/XLVII • N° 41-42 • 2020-2021

Montevideo



REVISTA SOLERIANA

ISSN 1510-0685

Presidente

Pbro. Dr. Ricardo Ramos

Director de la Revista

Pbro. Dr. Gabriel González Merlano

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: administraci@facteologia.edu.uy

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: depinvestigacion@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, 2021

Impreso y encuadernado en Tradinco S.A.

Minas 1377. CP 11200

Montevideo - Uruguay

Depósito legal: 377.916

Índice

Presentación	7
--------------------	---

ESTUDIOS

Testigos de Jesús al toque de la sexta trompeta (Ap 11,1-14) <i>Claudio Bedriñán</i>	11
La animación bíblica de la pastoral. Su etimología para entender mejor su lugar en la vida de la Iglesia <i>César Buitrago López</i>	33
Tendencias de la teología eucarística al inicio del tercer milenio <i>Valentín Goldie</i>	47
A 100 años de la bendición de la piedra fundamental del Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria <i>Gabriel González Merlano</i>	101

ESCRITOS

Hermenéutica existencial del lenguaje discreto del amor. Soliloquio del alma enamorada <i>Rodolfo Míguez Fuentes</i>	115
--	-----

MAGISTERIO LOCAL

La Palabra de Dios, Jesucristo, en el corazón de la Iglesia Carta Pastoral de Mons. Alberto Sanguinetti Montero, Obispo de Canelones, del 20 de marzo de 2017	127
---	-----

RECENSIONES

González Merlano, José Gabriel.....	157
Da Costa, Néstor y Maronna, Mónica.....	161

Presentación

Queridos lectores, llegue a ustedes nuestro saludo junto con este nuevo número de *Soleriana*. A pesar de la pandemia, que aún estamos transitando, los aportes académicos no se han interrumpido y así hemos podido dar continuidad a nuestra revista. A través de ella podemos difundir el conocimiento que se produce en nuestra casa de estudios, como es objeto de todo centro universitario.

La reciente creación del Departamento de Investigación, que es un motivo de alegría para la Facultad, y del que dependerá la revista, contribuye a darle un nuevo impulso. Esto se traduce en el nuevo formato, con nuevas secciones que pretenden ampliar la variedad de aportes en relación a los saberes que aquí se cultivan: estudios, escritos, magisterio local y recensiones.

La riqueza está a la vista de cuantos se acerquen a este número. Allí encontramos aportes bíblicos, teológicos, históricos y espirituales que se conjugan en un fecundo diálogo, al que no le falta la iluminación del magisterio local. Todo ello coronado con un espacio para dar noticia de la producción bibliográfica en nuestro medio, sobre materia teológica y religiosa en general, en un ambiente, como sabemos, poco proclive a producir y difundir este tipo de literatura.

Vaya nuestro agradecimiento a los profesores de esta Facultad y a otros investigadores que de muy buena gana han querido compartir los frutos de su trabajo académico con nosotros. Aprovechamos la oportunidad para hacer memoria agradecida de quienes nos han precedido en esta tarea y han pasado del tiempo a la eternidad: el Pbro. Dr. Roberto Russo y más recientemente, el Pbro. Dr. Pablo Davezies.

Deseamos a todos que esta lectura sea de auténtico disfrute intelectual y regocijo espiritual.

Pbro. Dr. Gabriel González Merlano
Director Departamento de Investigación

ESTUDIOS

Testigos de Jesús al toque de la sexta trompeta

(Ap 11,1-14)

Claudio Bedriñán¹

Resumen

El artículo contextualiza y analiza exegéticamente Ap 11,1-14, aplicando a los dos testigos ahí mencionados a quienes ofrecieron sus vidas en la lucha contra la pandemia del COVID 19. Valiéndose de la polivalencia del símbolo utilizado por el Libro busca una hermenéutica aplicativa al momento actual. El proceso de simbolización no solo se observa en la terminología sino también en la sucesión de tiempos verbales que rompe con la serie normal de pasado, presente y futuro. Los dos mártires expresan una realidad que está a mitad de camino entre un hecho exclusivamente individual y una generalización universal; ellos expresan una postura abierta a la trascendencia divina, manifestación del Reino de Dios, en contraposición a un sistema cerrado y egoísta. Se trata de reconocer y agradecer a los que defendiendo la vida combatieron en primera línea al virus.

1 El autor es Doctor y Licenciado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor estable de la Facultad de Teología del Uruguay, impartiendo los cursos de Introducción al Apocalipsis, Exégesis del Apocalipsis, Teología de la Misión en los Evangelios sinópticos e Introducción a la Carta a los Hebreos. claudiobedrinan@gmail.com

1. Motivación

Quiero rendirles un homenaje de reconocimiento y agradecimiento a tantas personas que se destacaron a nivel mundial por ofrecer sus vidas por sus semejantes en el contexto de la pandemia del COVID-19 que está asolando a nuestro mundo en este año 2020.

El libro bíblico del Apocalipsis se ofrece a los cristianos como ayuda para discernir el momento histórico que les toca vivir. La comunidad cristiana a la luz de su fe en Cristo tiene la obligación de interpretar la situación que vive en cada tiempo y lugar, a la luz de la Revelación.

La propuesta surge de un texto simbólico del Apocalipsis (Ap 11,1-14) que menciona a dos testigos², imposible de identificar, por eso mismo apropiados a ser utilizados como un símbolo de todos aquellos que con su vida dieron testimonio, más o menos explícitamente, de la fe en la resurrección de Cristo, ya que el sacrificio existencial de una vida ofrecida asocia a toda persona al sacrificio salvador de Jesucristo. Como establece el concilio Vaticano II: *“Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas (ver Hch 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (ver 1Tim 2,4) (LG 16).*

2. El contexto

Ubiquemos el texto que vamos a ir comentando en el conjunto de toda la obra apocalíptica. En la segunda parte del libro de los siete sellos, después que se rompen cada uno de los sellos que mantiene oculto el plan de Dios sobre la humanidad, suenan en su tercera sección las trompetas divinas anunciando las advertencias a la humanidad por alejarse de su alianza de amor por la infidelidad. Cuando el sexto ángel del Señor suena su trompeta (9,13), un águila que volaba en lo más alto del cielo (ver 8,13) gritó de dolor exasperando hasta el extremo la tensión de la situación vivida por la humanidad. Así, respondiendo a las oraciones de los santos, la intervención de Dios en la historia asume un nuevo aspecto, aunque siempre con la misma finalidad: castigar a unos y resguardar a otros.

2 El episodio de los dos testigos, tiene la importancia de una nueva profecía (ver 10,11) hecha por los hombres en la situación “preescatológica”, antes de que se cumpla definitivamente el plan de Dios.

Las trompetas³ sólo aparecen en esta sección y suenan siete veces afectando a la “tercera parte” de la creación, de las cuatro partes que componen la totalidad de la realidad en alusión a los cuatro puntos cardinales. El empujón para que Dios actúe en la historia adversa la dan la “oración de los santos” que provocan el desarrollo del septenario (ver 8,1-6); constituyendo un elemento teológico que caracteriza el dinamismo hacia delante de la historia de los hombres.

Ante las intervenciones, tanto de Dios como de las fuerzas demoníacas, los hombres pueden reaccionar negativamente; no comprendiendo ni unas ni otras, permaneciendo en sus posiciones sin cambiar de conducta (9,20). A la intervención de las fuerzas demoníacas sigue la intervención de las fuerzas positivas: está expresado, primer lugar, por la aparición del ángel en 10,1-11; en segundo lugar, por el juramento solemnisimo de que el plan de Dios se lleva a cumplimiento (10,7); y, en tercer lugar, por la entrega del “pequeño libro” (10,8)⁴. El episodio de los dos testigos (11,1-14) con el que se concluye la sexta trompeta y el segundo “ay”, que representa probablemente el contenido del “pequeño libro”, expresa una serie esquemática de salvación obtenida superando las dificultades. La reacción de los hombres es positiva (11,13). Los otros fueron asaltados por un temor y dieron gloria a Dios.

En este contexto se lee el texto que nos proponemos comentar como reconocimiento a tantas personas más o menos anónimas del mundo entero que pusieron en riesgos sus vidas por ayudar a los afectados por ese virus maldito y muchos perdiendo sus propias vidas.

El texto de Ap 11,1-14 es “un pasaje difícil de entender – como explico en mi comentario al texto en la nota de la *Biblia de la Iglesia en América* – porque los dos testigos (nota a 9,13-21) y las imágenes empleadas son de interpretación muy discutida. Dios le ordena a Juan que mida el Templo, pues así podrá compartir la mirada que Dios tiene sobre la realidad cultural de los habitantes de “la Ciudad santa”, Jerusalén (11,2). A esta se opone la «gran Ciudad» (11,8), símbolo de las fuerzas adversas a Dios. Frente a ellas, los fieles al Señor encontrarán

3 El simbolismo de las trompetas expresa, como en el AT el sonido penitencial del *şofar*, el anuncio de una cercanía, de una presencia activa de Dios (ver también 1,10 y 4,1).

4 Comienzan a cumplirse en su totalidad los designios de Dios ya conocidos por los profetas y escritos en el Libro que solo el Cordero pudo abrir (5,1). Una vez revelados estos acontecimientos, Juan tiene que anunciarlos. Su conocimiento es dulce, pero su aceptación implica una laboriosa interiorización (10,9; ver Ez 2,8-3,3). No siempre el plan de Dios agrada a quien lo anuncia ni a sus destinatarios, y así lo experimentaron los profetas del AT (Jer 20,8-9). El triunfo de Dios llega por el sufrimiento, tal como se manifestó en la cruz de Jesucristo.

seguridad en la Ciudad santa; sin embargo, los que se quedan en el atrio estarán a merced de los enemigos de Dios (11,2), que por más que se esfuercen no acabarán con el pueblo fiel, porque Dios lo protege y la persecución tiene límites: durará tres años y medio (11,2.3; 12,6.14; 13,5), la mitad de siete, simbolismo aritmético que indica parcialidad⁵. En cada época, la asamblea debe identificar a los dos testigos u olivos, que en Zacarías son Josué, sumo sacerdote, y Zorobabel, gobernador de Judá (Zac 4,3.11-14)⁶. “Se trata, según parece, de personajes de la historia bíblica que, por encarnar los valores de Dios, son constituidos en dirigentes de su pueblo. La apocalíptica judía los identifica con Elías y Henoc o Elías y Moisés; en la tradición cristiana podrían ser la Iglesia y los apóstoles o Pedro y Pablo. La realidad última, la que se impondrá, no será la muerte, sino la vida en virtud de la soberanía de Dios”⁷. Así concluye el segundo grito de dolor (Ap 11,14: «¡Ay!») con una personificación literaria. La que brinda una fisonomía de amenazas vivientes, confiriendo un dramatismo creciente al relato⁸.

El proceso de simbolización del texto no solo se observa en la terminología usada sino también en la sucesión de tiempos verbales que rompe con la serie normal de pasado, presente y futuro. Encontramos los futuros en el v. 3: “enviaré”, “profetizarán”; en el v. 7: “hará”, “vencerá”, y “matará”. Los presentes en el v. 9: “contemplan” y “no permiten”, en el v. 10: “se alegran”, “festejan” e “intercambian”. Los pasados en el v. 11: “pasaron”, “se pararon”, “temieron”, en el v. 12: “oyeron”, “subieron”, “vieron”, en el v. 13: “perecieron”, “temieron”, “glorificaron”. El autor presentando, así, en este orden los tiempos verbales nos orienta a elevarnos del límite irreversible del tiempo y nos sitúa en un tiempo ideal fuera de la historia, para poder aplicarlo a la situación que la comunidad

5 La insistencia particularmente acentuada sobre los números que expresan parcialidad y limitación (“cinco meses”: 9,5; “cuarenta y dos meses”, la mitad de siete años: 11,2; “la décima parte de la ciudad”: 11,13) y sobre las fracciones (“un tercio”) sugiere una cierta idea de parcialidad, que es característica de toda la sección: es la historia de la salvación en la alternancia de sus acontecimientos, vista en su desarrollo pre-escatológico.

6 Ver Kenneth A. Strand, «The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11», *AUSS* 20 (1982): 257-61.

7 CELAM, *Biblia de la Iglesia en América*, (Washington DC: PPC, 2019), *ad loc.*

8 Surgen dos expresiones literarias características. Una indicación temporal: 42 meses (11,2b); 1260 días (11,3b); por tres días y medio (11,9b); tres días y medio (11,11a); y en aquella misma hora (11,13). Una indicación topográfica: la ciudad santa (11,2a); sobre la plaza de la gran ciudad (11,8a); la décima parte de la ciudad (11,13b). Estas dos indicaciones, unidas en conjunto, sugieren una homogeneidad literaria de toda la perícopa y subrayan el aspecto espacio-temporal, intrahistórico, de su contenido.

cristiana vive en cada tiempo concreto⁹. Y eso es lo que intentamos nosotros ahora. En las traducciones es casi imposible mantener este orden para poder hacer más comprensible el texto.

3. Análisis del texto bíblico

¹ Me dieron después una vara de medir parecida a una caña y me ordenaron: «Levántate, mide el Templo de Dios y el altar y cuenta el número de sus adoradores.

La atención de este primer versículo recae sobre la acción de medir. Desde el cielo, no se explicita quién sea (Dios, Cristo o el ángel que habla), pero se supone, viene la orden de medir el templo de Dios, su altar y los que ahí rinden culto. Además, se le da algo parecido a una caña, como un bastón largo, para que pueda realizar la acción. Medir significa tomar conciencia de las proporciones para calcular todo lo que se debe proteger. Midiendo se descubre lo analizado. Se trata de hacer coincidir las dimensiones humanas con las divinas¹⁰. Esta es la acción fundamental: Dios viene en auxilio de su pueblo a pedido de las oraciones de los santos (ver 8,1-6). Para cumplir el acto de medir se invita al autor a “elevarse” conmoviéndose.

Los profetas Ezequiel¹¹ y Zacarías¹² ya habían realizado acciones similares y en ellos se inspira el autor del Apocalipsis para simbolizar esto. Con la certeza de que al igual que Dios obró en la antigüedad lo seguirá haciendo continuamente en el hoy.

² Deja aparte el patio exterior del Templo y no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones, que pisotearán la Ciudad santa durante cuarenta y dos meses.

9 Ver Ugo Vanni, *Apocalisse di Giovanni II*. Ed. por Luca Pedroli, (Assisi: Citadella Editrice, 2018), 391-92.

10 Rob Dalrymple sostiene que la partícula copulativa, en Ap 11,1b, que introduce “el altar” y “los adoradores”, es epexegetico y es mejor decir “mide el Templo de Dios *que es* el altar y sus adoradores”; «The Use of kai, in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshippers», *Biblica* 87 (2006): 243-50. Retoma modificando la cuestión planteada por Marko Jauhianinen, «The Measuring of the Sanctuary Reconsidered», *Bib* 83 (2002): 507-26.

11 Ezequiel 40,3.5.35.47; 41,13; 45,2.3: mide Jerusalén, el templo y el altar.

12 Zacarías 2,5 mide Jerusalén.

Después de saber que Dios tiene el control y viene en auxilio de su pueblo, el versículo 2 plantea la confrontación, la hostilidad que padece el pueblo de Dios a manos de las fuerzas hostiles que pisotean en señal de desprecio, haciendo daño, a la ciudad Santa. Jerusalén es la ciudad que simboliza la convivencia de quienes quieren vivir el reino de Dios en esta tierra: será la novia y luego la esposa de Cristo el Cordero. Se opone a otra ciudad denominada Babilonia que concentra a todos los que se oponen a Cristo y caracterizada como una mujer malvada y corrupta.

Con la terminología cultural que se utiliza y la experiencia del templo de Jerusalén y del patio de los gentiles: se grafica las luchas y agresiones sufridas.

Se deja ver desde ya el consuelo con que Dios socorre a su pueblo sufrido, transmitiéndole una mirada de fe sobre la realidad por demás adversa. Aunque nuestra experiencia pueda llegar a ser dramática y asfixiante, Dios no nos abandona.

Las fuerzas hostiles se mueven según su propio plan, su propia lógica de mal, pero están siempre bajo el control de Dios. Algo que se destaca por el uso del pasivo teológico “ha sido entregado”, y por la indicación “cualitativa” – no cronológica –, según su simbolismo aritmético, de “42 meses”. Equivalen a tres años y medio, la mitad de 7: con lo cual se indica una “parcialidad”, lo opuesto de la totalidad simbolizada por el 7. Las fuerzas hostiles tendrán una preponderancia que, prescindiendo de su duración, será “imperfecta”, efímera y no definitiva. La experiencia del mal, por dura que sea, es pasajera.

Tenemos, uniendo en conjunto los dos versículos, un predominio de las fuerzas hostiles en relación al pueblo de Dios que llega a quitar todo lo que se refiere a su vida normal de cada día (la “ciudad” convivencia es pisoteada)¹³. Llega incluso a quitar al pueblo de Dios algunos elementos que le son más característicos, entrando en el ámbito de su sacralidad. Pero el predominio de las fuerzas hostiles no podrá llegar a quitarle al pueblo de Dios la capacidad de orar y de expresar su propio aspecto cultural.

³ Enviaré entonces a mis dos testigos vestidos de penitencia y profetizarán durante mil doscientos sesenta días.

Es una fórmula que expresa un encargo por parte de Dios, un don consecuencia del cual es la acción profética que los dos testigos desempeñarán. El

13 La idea de la profanación del templo, encuentra su motivación en: *Aquel día haré yo de Jerusalén una piedra de levantamiento para todos los pueblos: todos los que la levanten se desgarrarán completamente. Y contra ella se congregarán todas las naciones de la tierra* (Zac 12,3). *¿Por qué el enemigo ha invadido tu santuario, tu santuario han pisoteado nuestros opresores?* (Is 63,18) *Oh Dios, han invadido tu heredad las gentes, han profanado tu sagrado Templo; han dejado en ruinas a Jerusalén* (Sal 79,1).

testimonio de la vida que puede llegar al límite cruento del martirio es un don de Dios. Nadie muere mártir si Dios no se lo concede. No bastan siquiera las ganas que alguien en algún momento de exaltación pueda tener, sino que se trata de aceptar el don divino. El martirio es una gracia.

La acción profética que los dos testigos deberán cumplir es típica del Apocalipsis: como muestra la otra repetición del término “profetizar” (10,11), está en continuidad con aquella propia del autor, encargado de “profetizar de nuevo”. Dado que el autor se califica como profeta sobre todo por el hecho que, bajo el influjo del Espíritu, interpreta el mensaje de Dios sobre la historia (ver 10,7), la acción profética de los dos testigos estará en esta línea: expresarán a los hombres lo que Dios piensa de su historia, de sus acontecimientos.

Todo el texto presenta una simbolización constante en todos sus elementos: lo que sugiere un valor semántico particular que hay que atribuir a “dos”. Apreciamos una simbolización en relación incluso al número, los “dos” no se deben identificar con dos personajes reales. Los testigos profetizarán de manera existencial, no sólo con la palabra, que es el elemento más característico, sino con toda la vida en coherencia. De ahí que las vestimentas claramente tienen que mostrar la austeridad y la crudeza de la vida sufrida.

La falta de indicaciones precisas sobre un valor simbólico constante atribuido al número “dos” en la apocalíptica y en el Ap, impone una atención particular al contexto que sólo puede brindar alguna indicación útil que hay que precisar. Las indicaciones son estas: “dos” es más de “uno” y menos de “tres” y más. Se tiene una categoría que no es estrictamente individual pero tampoco extensible a todos. Si se hablase de un testigo en singular, se trataría de Cristo, cualificado con énfasis, “el testigo” (ver 1,5; 3,14) o bien de un personaje singular perteneciente a la historia, como Antipas (2,13); si se usase sólo el plural, haría pensar en todos los cristianos a nivel general, especialmente en los mártires (ver 17,6). “Dos” va más allá del personaje singular, Cristo o Antipas; y se queda corto respecto a una atribución general: se tiene una condensación, una concentración. Que la cifra simbólica “dos” referida a los testigos sea sugerida al autor por Dt 19,15 (*toda palabra estará en boca de dos testigos*: ver Jn 8,17) es poco probable, dado que no hay ninguna duda sobre la plena validez incluso de un solo testigo. Diríamos que no se aluden a todos los mártires de todos los tiempos sino a algunos, una parcialidad. Esta identificación corresponde a nosotros que, en esta oportunidad lo queremos aplicar a quienes brindaron generosamente sus vidas para aliviar el padecimiento de sus semejantes. Es una aplicación a nuestro hoy, sin pretender ni mucho menos, agotar su significado en nuestra situación actual.

Hay que notar finalmente que no se trata de “dos testigos” sino “de los dos testigos”: el artículo delante determina y especifica. La concentración, la condensación en una categoría entre el individuo singular y el colectivo genérico debe señalarse: el texto hace presión en esta línea. Si esta precisión y determinación no se tiene desde el vamos, en la mente del autor – eso implicaría un valor real y no simbólico de “dos” – deberá hacerse en el curso del discernimiento que están haciendo los oyentes o “sujeto interpretante”.

La indicación temporal es también muy significativa. Los 1260 días corresponden a tres años y medio e indican pues, la mitad de 7 (la totalidad), el tiempo de la parcialidad, de las pruebas. La distribución en días acentúa el hecho que ese tiempo, si bien breve cualitativamente porque está bajo el control de Dios, podrá ser sentido como largo, pesado y opresivo, en su cotidianeidad. Es la sensación de que el tiempo no transcurre nunca cuando uno está desesperado, cada segundo cuenta¹⁴.

El vestirse con ropa andrajosa, penitencial, indica una ruptura con el ambiente en el cual los dos testigos ejercen su acción profética. Es un rasgo típico de la tradición de la predicación profética del AT: *el Señor habló por medio de Isaías, hijo de Amós, en estos términos: «Quítate tus vestiduras y tus sandalias». Así lo hizo, y anduvo desnudo y descalzo (Is 20,2). Incluso el mismo rey de Nínive, apenas se enteró del asunto, se levantó del trono, se quitó el manto, se vistió con ropa de penitencia y se sentó sobre ceniza (Jon 3,6). ... todos deberán vestirse con ropa de penitencia e invocar fervientemente a Dios ¡Qué cada uno renuncie a su mal proceder y a la violencia de sus acciones! (Jon 3,8). Ver también 2Re 19,2 y Is 37,2.*

⁴ Estos son los dos olivos y los dos candelabros que están de pie delante del Señor de la tierra.

Aquí comienza en el texto un paréntesis interpretativo y es el autor mismo el que habla. A los testigos se los describe utilizando símbolos del AT, como dos olivos y dos candelabros, ubicados delante del Señor. Su actividad está en la presencia misma del Señor, nada se le esconde a su mirada. Así se entiende la defensa que se describe en el versículo siguiente.

Con la frase típica “estos son”¹⁵ se estimula, en el sujeto interpretante, el paso de la presentación simbólica a la identificación realista. El paso, aquí, como también en otros lugares, se efectúa aún en términos simbólicos, pero que tienen una cercanía, una adherencia mayor a la concreción real de la historia. Cuanto

¹⁴ Ver Vanni, *Apocalisse ...*, 395-396.

¹⁵ Ver Ugo Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, (Bologna: EDB, 1991), 59 nota 61.

se dice pone a la figura simbólica de los dos testigos en relación más directa con la historia.

Veamos el contacto contextual con el profeta Zacarías (4,1-14), que en algunos puntos se vuelve literal: *y me preguntó: «¿Qué estás viendo?». Respondí: «Veo un candelabro de oro macizo, con un recipiente encima; tiene siete lámparas, a las que llega el aceite por siete tubos (4,2). Hay dos olivos junto a él, uno a la derecha del recipiente y otro a su izquierda» (4,3)... Le pregunté de nuevo: «¿Qué significan aquellos dos olivos a la derecha y a la izquierda del candelabro?» (4,11)... Entonces me dijo: «Son los dos ungidos que están al servicio del Señor de toda la tierra» (4,14). Los dos “ungidos” son Josué y Zorobabel. El autor del Apocalipsis identifica a los dos testigos tanto con los olivos como con el candelabro; de ellos se dice solamente que están delante del Señor, evitando con precisión otras alusiones. Por lo tanto, no hay que identificar a los dos testigos con los “dos ungidos” (Josué y Zorobabel) y que positivamente tienen una función permanente en el nuevo culto del nuevo pueblo de Dios.*

⁵ Y si alguien quiere hacerles daño, de su boca saldrá fuego que devorará a sus enemigos: así perecerá quien se atreva a hacerles daño».

El fuego y la destrucción serán los elementos con los que cuentan los testigos para combatir a sus adversarios. Las acciones en favor de sus semejantes que están sufriendo cuentan con el apoyo divino y cualquier obstáculo que las impida, se resolverán con la muerte de los atacantes, a los ojos de Dios, para quien nada queda impune. La muerte física no tiene la última palabra en la resolución de los problemas. Los dos testigos, profetas de la palabra de Dios, podrán servirse como de una fuerza irresistible contra sus enemigos. Los enemigos de los profetas “de este mismo modo” deberán perecer.

La capacidad de superación es una ley universal en el desarrollo de la salvación: se verificará “necesariamente”, según el plan de Dios, la derrota, la muerte de los que se contraponen hostilmente a los dos testigos.

La palabra de Dios, por lo tanto, que ellos expresan y manifiestan tiene una propia capacidad imparable de victoria, es irresistible; tiende a destruir el mal, concretizado en los enemigos, con los cuales los dos testigos combaten solamente mediante la palabra, como habían hecho Elías y Jeremías; esta victoria no se verificará esporádicamente, sino que tiene una continuidad propia, una infalibilidad propia: cualquier ataque a los dos testigos como expresión viva de la palabra de Dios se resuelve en la muerte de los atacantes.

La imagen de la Palabra de Dios como fuego combina dos ideas del AT: al poder trascendente relacionado con el profeta Elías (2Re 1,5-12) se le añade la fuerza misteriosa típica de la Palabra de Dios del profeta Jeremías (5,14). Esa fuerza irresistible de la Palabra de Dios que supera toda lógica y capacidad humana. También en el Apocalipsis, en un contexto de oposición, por iniciativa de los dos testigos, un fuego devora a los enemigos. Es propio de la visión de Dios que se transmite en la visión apocalíptica al autor del Libro.

⁶ Ellos tienen poder de cerrar el cielo para que no llueva durante el tiempo de su ministerio profético. También tienen poder para convertir las aguas en sangre y para herir a la tierra cuantas veces quieran con toda clase de plagas.

El versículo 6 concentra el poder de Dios que se manifestó en tantos grandes hombres del AT, como Elías, Moisés y Aarón. Elías, tiene la facultad de no hacer llover (1Re 17,1); también la fuerza, propia de Dios, comunicada a Moisés y a Aarón, está a disposición de los dos testigos, que pueden simbólicamente repetir todas las plagas de Egipto según su complacencia. Apoyan esta idea el texto de 1Sam 4,8: “*¡Pobres de nosotros! Antes no pasaba esto. Dios ha llegado al campamento. ¡Pobre de nosotros! ¿Quién nos librará de esos dioses tan poderosos? Son los mismos dioses que castigaron a Egipto en el desierto con toda clase de calamidades...»*”. Revive en los dos testigos la fuerza divina que acompañaba a Elías – se insiste repetidamente en una casi reviviscencia de Elías en ellos – como también la fuerza que Dios ponía en acto con Moisés y Aarón. La plenitud de esos poderes transmitidos a algunos seres humanos y perfeccionados por la participación en la resurrección de Cristo en el NT, que está orientada a la nueva creación.

⁷ Cuando hayan terminado de dar su testimonio, la Bestia que surgirá del Abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará.

Ahora sí se mencionan a los contrincantes; por un lado, la bestia que surge del abismo y, por otro, los dos testigos. La bestia que representa la encarnación del mal que se va reeditando en cada generación con categorías políticas y los dos testigos de Cristo, que con sus vidas expresan su participación en el reino de Dios. El “testimonio” es todo lo que los dos expresan con las palabras y los hechos. Ejercen su reinado que, desde su bautismo, Jesucristo les participó. Se da la lógica de Dios: la experiencia del mal es sentida como muy superior a la experiencia de la gracia divina. Los adversarios podrán tener una preponderancia momentánea sobre ellos. Los adversarios no podrán influir sobre el desarrollo del testimonio, cualesquiera sean las modalidades concretas que asuma. Sin embargo, Dios transmite la certeza del apoyo de los suyos.

El autor del Apocalipsis toma su inspiración de Daniel (7,3 y 21) pero elabora después por cuenta propia la figura de la *bestia*. Las diversas bestias de Daniel están concentradas en una figura simbólica única: se trata, en la línea de Daniel, de un poder político organizado históricamente: pero, en el Apocalipsis, no se tiene la sucesión explícita de imperios indicada por Daniel. La bestia es única: la misma figura simbólica tiende a encarnarse una y otra vez en la historia.

Es una entidad política y, como tal, se inserta en la historia de los hombres. Pero tiene una misteriosa raíz demoníaca, dado que sube del “abismo” que es la sede de lo demoníaco, el “depósito” del mal¹⁶.

Con modalidades que a nivel humano permanecen parcialmente inexplicables, la “bestia” se contrapone polémicamente a los dos testigos. No los soporta, porque su “testimonio” va en sentido antitético a un estado que se hace adorar, y tiene de hecho una incidencia sobre la historia.

La contraposición, expresada en un dramatismo literario creciente, se vuelve hostilidad; que se desarrolla en una verdadera y propia guerra; la guerra se concluye con la victoria de la “bestia” y la victoria se expresa plenamente en la muerte de los dos testigos.

⁸ Sus cadáveres quedarán sobre la plaza de la gran Ciudad, llamada simbólicamente «Sodoma» y «Egipto», allí donde fue crucificado su Señor.

Los cadáveres de los dos testigos quedan sin sepultar y se encuentran, vistosamente, en la plaza de la “ciudad la grande”. Con esa denominación el Apocalipsis indica la figura simbólica de Babilonia que se concreta, pero sólo a título ejemplificador, con Roma (ver 16,16; 17,18; 18,10.16.18.19.20)¹⁷.

El autor interrumpe de nuevo el tenue hilo narrativo que sigue para dar a los oyentes una indicación interpretativa, por su importancia y dificultad, como ya hizo antes en los v. 4-6. La “gran ciudad”, la Babilonia símbolo de Roma, posee también otras dimensiones y otras posibilidades de concreción. Puede relacionarse también con “Sodoma”, por su corrupción; puede ser “Egipto”, como paradigma de esclavitud; puede ser incluso Jerusalén, porque allí Cristo fue crucificado. La lista la podemos seguir ampliando hoy en día, según nuestra experiencia actual de corrupción, impunidad, trata de personas, explotación salvaje de los

16 Ver Vanni, *Apocalisse ...*, 400.

17 Para una exposición detallada de Babilonia como ciudad y mujer hostil al mensaje de Cristo ver Claudio Bedriñán, *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996), 195-277.

recursos naturales...¹⁸. Podemos afirmar que si se ha realizado en Sodoma, se ha realizado en Egipto, se ha realizado en Jerusalén: podrá realizarse indefinidamente en el desarrollo de la historia.

La comprensión adecuada y la identificación de su correspondencia histórica concreta suceden *bajo la influencia del Espíritu*. El adverbio indica una gama de significado que va desde el sentido mínimo de “espiritualmente”, alegóricamente, más allá de la materialización geográfica, al sentido más pleno de “según el Espíritu” (ver 1Cor 2,14). Es, entonces, el influjo preciso del Espíritu que se actúa en la asamblea litúrgica, que permite a los oyentes que deben interpretar el captar el alcance de la figura simbólica de la gran ciudad y de individuar las concreciones históricas simultáneas de los oyentes.

Se alude en términos explícitos a la crucifixión de Cristo. El autor del Apocalipsis tiene siempre presente la pasión, pero no la describe, tampoco la ignora – como muestra la alusión a la crucifixión – los detalles concretos. Pero es típica aquí la idea de asociación. Los dos testigos, cualesquiera sean las modalidades de su muerte, participan en la crucifixión de Cristo y la prolongan en el tiempo. En este sentido se puede decir que han sido crucificados tanto ellos como su Señor¹⁹.

⁹ Gentes de todos los pueblos, razas, lenguas y naciones contemplarán sus cadáveres durante tres días y medio, y no permitirán que nadie los sepulte.

El cadáver de los dos testigos es la prueba de la victoria en principio evidente. Con un compromiso de alcance enfáticamente universal se contempla esta victoria que aparece definitiva como la irreversibilidad misma de la muerte. Sin embargo, existe en esta victoria visualizada, un punto débil: la duración de “tres días y medio” que está aludiendo a la parcialidad y la provisoriedad.

Se resalta el hecho de que “los cuerpos” de los dos permanecen así como están, sin que se permita la sepultura. Este gesto, según la mentalidad griega y latina, muestra una particular saña. Pero el contexto, que acentúa la hostilidad más radical entre las fuerzas de Cristo y las otras, muestran con los cadáveres la victoria sobre ellos o su derrota.

18 Ver Claudio Bedrián, «Contro quelli che rovinarono la terra; Saggio di Teologia Politica», en *APOKALYPSIS; Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni Scritti in onore di U. Vanni, S.J.*, ed. por Elena Bosetti y Angelo Colacrai (Assisi: Cittadella Editrice, 2005), 594-615; versión castellana: «Juicio a los que arruinaron la tierra; Ensayo de Teología Política», *Soleriana* 25 (2006) 59-81.

19 Ver Vanni, *Apocalisse ...*, 401.

¹⁰ Los habitantes de la tierra se alegrarán de su derrota, festejarán e intercambiarán regalos, porque estos dos profetas constituían un tormento para ellos.

La acción profética de los dos testigos – aquí denominados explícitamente *estos dos profetas*: resultan tales por su actividad desarrollada – ha molestado, “atormentado” (ἐβασάνισαν: “atormentaron”, “pusieron a prueba”) a los hombres en su vida terrena: se insiste en la denominación “habitantes sobre la tierra”, al inicio y al final del versículo.

Existe una “lógica” terrena, inmanente, de la vida: la acción profética de los dos testigos, hablando con la fuerza irresistible de la palabra de Dios y proyectando una nueva realidad, una nueva creación, altera esta lógica inmanente y la pone en crisis. Los hombres resisten, se defienden: y cuando la estructura moralmente negativa del poder (la “bestia”, el estado que se hace adorar) elimina a los dos testigos incómodos, hay, siempre a nivel de la lógica terrenal, una alegría exultante: los hombres, liberados del tormento de los dos profetas, expresan – según un cuadro antropológico particularmente detallado – su alegría en términos de fiesta: *se alegran, se regalan mutuamente*.

En términos más generales, interpretando estos datos simbólicos, se puede concluir: según el Apocalipsis hay a nivel de la existencia concreta de los hombres como una tendencia a organizarse fuera de la trascendencia, en un sistema “inmanente”, que encontrará en el esquema teológico de la Babilonia consumista su expresión más clara (ver Ap 17–18)²⁰. Este sistema cerrado es atacado y perturbado por la presentación de la Palabra de Dios, por la perspectiva de una renovación que supera el nivel puramente humano e inmanente. La primera reacción por parte del sistema inmanente es la de defenderse a sí mismo, eliminando a sus opositores. Cuando de hecho la oposición que ponía en crisis ha desaparecido, se siente una alegría totalmente terrena.

¹¹ Pero, pasados los tres días y medio, *un soplo de vida* procedente de Dios *entró en ellos, se pusieron de pie* y un gran temor se apoderó de quienes los veían.

El epílogo inesperado de la trama de los dos testigos se presenta con agudeza literaria: a la trama propia (resurrección: 11b; ascensión al cielo: 12a) se le intercala la reacción de quienes se alegraban por su muerte (“ven”: 11c; 12b).

²⁰ Para un examen detallado de Ap 17 y 18. Ver Claudio Bedriñán, *Babilonia la ciudad corrupta. Estudio de teología bíblica basado en Apocalipsis 17 y 18*, (Montevideo: Gráficos del Sur, 1997).

Se trata de tres días y medio, símbolo aritmético, como ya observamos, de la parcialidad. Hay que notar el artículo delante de “días”: se trata de aquellos tres días y medio establecidos por Dios, por cuanto se refiere al triunfo parcial de lo “terreno”.

La acción milagrosa de Dios, autor de la vida, se expresa como “un Espíritu de vida”, en referencia al profeta Ezequiel: *Yo profeticé como el Señor me había mandado y el espíritu penetró en ellos. Volvieron a la vida y se pusieron de pie. Era una muchedumbre inmensa* (Ez 37,10)²¹.

Es la resurrección, descrita en la línea de Ezequiel como una intervención de Dios que comunica su vida, es decir, a la que había sido la privación de la vida infligida a los dos testigos, cualesquiera hayan sido sus modalidades y el grado, se contrapone una participación en la vida de Dios que supera en una maximización de vida donada cuanto había sido quitada por los hombres.

El “espíritu de vida” precisamente por el añadido de “vida” respecto al modelo inspirador de Ezequiel hay que entenderlo, al menos genéricamente, en la línea de la acción del Espíritu Santo que, en el ámbito teológico paulino, es el realizador de la plenitud de vida de la resurrección.

La resurrección es presentada, según el cuadro del simbolismo antropológico del Apocalipsis, como un “estar de pie”²²: eso indica actividad, vitalidad y capacidad de iniciativa.

La “resurrección” descrita, la comunicación de una vitalidad por parte de Dios que supera la “muerte” sufrida, se destaca, se ve y provoca un sentido de agudo desagrado, hace saltar el sistema inmanente terreno que había aparecido ya fuera de peligro y había sido celebrado: a la alegría le sucede un “gran temor” que toma de sorpresa (“cayó sobre”). No se trata de un “temor” de Dios, en el sentido de un terror opresivo delante de su potencia (como, por ejemplo, en 6,15-17); se trata de una sorpresa, de un asombro que, provocando el sentido de lo trascendente, de lo divino por encima del mero nivel terreno, produce un ámbito de aceptación que hará posible la conversión y la glorificación de Dios (ver v. 13b)²³.

¹² Oyeron entonces una gran voz del cielo que les ordenaba: «¡Suban acá!». Y subieron al cielo en la nube, a la vista de sus enemigos.

21 Con mucha probabilidad, la referencia a la vida, se inspire también en Gen 6,17; 7,15.22.

22 Ver Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica ...*, 48 nota 42.

23 Ver el artículo sobre profetas y profecía en el Apocalipsis: Ettore Franco, «Profeti e profezia nell'Apocalisse», en *APOKALYPSIS; Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni Scritti in onore di U. Vanni, S.J.*, ed. por Elena Bosetti y Angelo Colacrai, (Assisi: Cittadella Editrice, 2005), 335-369 esp. 365-368.

Después de la resurrección tenemos el ascenso al cielo, al ámbito de la trascendencia, que los enemigos habrían querido excluir. La voz particularmente poderosa – literalmente “grande”, lo que en el Apocalipsis indica una grandeza excepcional que después el contexto, mediante la interacción del sujeto interpretante, especifica ulteriormente – posee un sujeto indeterminado: podría tratarse de la voz de Dios, de Cristo resucitado, de un “viviente”. Un cierto paralelismo con 4,1 sugiere que se trata precisamente de la voz de Cristo resucitado (ver más arriba).

La voz, hablando desde la trascendencia, da la orden de subir hacia la misma trascendencia desde la cual se habla: “acá” es relativo a la persona que está hablando.

A la invitación sigue el hecho de “subir”. El hecho sucede con una modalidad descriptiva, la nube, sobre la cual se insiste (como nos muestra el artículo). La nube, en el contexto de la ascensión al cielo, por una parte alude a la ascensión de Cristo (Hch 1,9: *...y una nube le ocultó a sus ojos*), por otra, según un valor simbólico propio constante, en el Apocalipsis y en el NT, indica el punto de paso entre la inmanencia y la trascendencia. La ascensión al cielo propia de la nube típica de esta situación une a los dos testigos con la ascensión de Cristo que acontece mediante un paso irreversible desde el nivel terreno al celestial.

Tanto el temor (ver el versículo precedente) como la acción de ver por parte de los “enemigos” sitúan el episodio de la resurrección y ascensión en la fase pre-escatológica. Los “enemigos”, perturbados por el “temor” y por la constatación de esta resurrección-ascensión, se disponen a convertirse.

La resurrección-ascensión se verifican en la historia de la salvación que se desarrolla y no hay que entenderlas como descripciones realistas. Bajo el perfil estrictamente realista podemos hablar de un contacto entre la inmanencia y la trascendencia, referido al evento pascual de Cristo, que se actúa significativamente en la historia.

¹³ Y en esa misma hora se produjo un violento terremoto, se derrumbó la décima parte de la ciudad y perecieron siete mil personas a causa del terremoto. Los sobrevivientes, llenos de temor, glorificaban al Dios del cielo.

Se establece una relación de estrecha simultaneidad “en aquella misma hora” entre cuanto se dice y cuanto se había dicho inmediatamente antes. Se agrega una mayor explicitación y elaboración del símbolo de la resurrección y ascensión.

El terremoto tiene una importancia particular en el simbolismo bíblico. Indica una intervención de Dios que hace sentir su presencia transformadora en

la historia humana. Cuando, como aquí, el terremoto se lo llama “grande”, se subraya la incidencia, la peculiaridad de la intervención de Dios a la que se refiere y que expresa.

Se vuelve a la “ciudad”, protagonista ambiental de todo el episodio. No se señala de qué ciudad se trata: no es de Roma, ni de Jerusalén, ni ninguna otra ciudad entendida en sentido geográfico preciso. Es simplemente, la “convivencia” donde se encuentran juntos los “enemigos” y los dos testigos.

Construyendo con coherencia continuada su cuadro simbólico, el autor dice que, seguidamente al terremoto, una pequeña parte de la ciudad se derrumba y que bajo los escombros pierden la vida 7.000 personas, probablemente una décima parte del total de la población.

Los demás, la gran mayoría (las 9 partes restantes de 10), son alcanzados desde su interior por un sentido de temor con el significado indicado en el versículo 11. Como resultado de este sentido de temor *dan gloria al Dios del cielo*, reaccionan, reconociendo al Dios trascendente – en forma de celebración, de reconocimiento, de conversión – en aquel mensaje que Dios les había enviado mediante su intervención en su historia.

Se debe agregar también que el terremoto tiene el valor simbólico de una intervención activa de Dios en la historia, y que busca transformar; esta intervención se hace sentir, se concreta, incide en la vida de los hombres, ya que dándose cuenta, se convierten a Dios. Unido como está, por la estrecha simultaneidad cronológica, a la resurrección y ascensión de los dos testigos, el terremoto simbólico ilumina y clarifica el símbolo tanto de la resurrección como de la ascensión. Dios no deja la “ciudad” en manos del sistema terreno, interviene y tiende a cambiar. Una concreción verificable de esta intervención será también una superación inesperada de la muerte a ellos infligida, de la situación de derrota sufrida por los dos testigos. Este cambio de posición, histórica y sociológicamente verificable, representará para los que lo observan, una apertura y un ingreso de la trascendencia de Dios en el sistema cerrado del hombre.

Un caso típico de disolución de los cánones que rigen el sistema temporal lo ofrece la secuencia de los verbos correspondiente a Ap 11,3-12. En primer lugar nos encontramos una serie de futuros (Ap 11,7-9: “la bestia les hará la guerra, los vencerá y los matará”), luego una cadena de presentes (Ap 11,10-11a: “los habitantes de la tierra se alegran, hacen fiesta, se dan regalos”); finalmente, los pasados (Ap 11,11b-13: “quienes los veían les asaltó un gran temor... oyeron una gran voz... se produjo un gran terremoto, se derrumbó... dieron gloria a Dios”). Hay que observar que la secuencia de los tiempos verbales refleja exactamente el

orden inverso al de una sucesión temporal regular (es decir, compuesta a partir de la linealidad comprendida en el pasado, presente y futuro). En numerosas ocasiones dentro del Ap sucede que es casi imposible situar exactamente en el tiempo los hechos descritos, debido a la caprichosa mezcla de distintas formas verbales dentro de la misma secuencia narrativa²⁴. Podríamos decir que, en tales casos, la ordenación gramatical se hace tema dando origen a un tipo de comunicación que supera los cauces normales del prosaico decir, adentrándose en los ámbitos de la intuición poética o de la expresión mística. Con este procedimiento el autor logra separar un cierto episodio de los esquemas históricos usuales, alcanzando en su composición unos resultados literarios tan elevadamente estilizados desde el punto de vista estético que sitúan su relato en los límites de la verosimilitud²⁵.

¹⁴ El segundo «¡Ay!» ha pasado, pero de inmediato viene el tercer «¡Ay!».

Ap 8,13 anunciaba un triple “ay”, unido a los últimos toques de trompeta. Después de la quinta trompeta el autor señala que se trata del primer “ay” y que los dos siguientes “llegan” (9,12); luego tenemos la sexta trompeta (9,13-21), seguida de su respectivo desarrollo (10,1-11,13). Y se dice que es el segundo “ay”. El tercero, pues, no puede demorar. Pero el autor parece olvidarse de este esquema de tres partes que se superpone con el septenario: de hecho ya no habla del tercer “ay”. La explicación más verosímil, teniendo en cuenta el plan anunciado en 8,13 (tres “ayes” y tres trompetas) consiste en identificar el tercer “ay” con la séptima trompeta. Si es legítimo continuar con esta hipótesis, dice Prigent, se comprende bastante bien la razón de porqué renunció a subrayar la identidad del tercer “ay” con la séptima trompeta: efectivamente ésta en lugar de anunciar nuevas catástrofes (y por tanto un nuevo “ay”) da origen a un cántico de acción de gracia²⁶.

24 Angelo Lancellotti, *Uso delle forme verbali nell'Apocalisse alla luce della sintassi ebraica*, (Assisi: Pontificia Università Urbaniana), 15-16: “Ciò che sconcerta di più nell'Apocalisse è l'uso dei tempi... troviamo passi in cui il futuro è mescolato illogicamente al presente e all' aoristo, il presente insieme al passato o futuro; e inoltre l' aoristo con il presente o il futuro; e ciò in una maniera così intricata, che a volte rimane quasi impossibile l' esatta collocazione nel tempo dei fatti narrati”. Cita como ejemplos Ap 11; Ap 4; Ap 3,8-9. En cuanto a la confusión de los modos, menciona Ap 3,9; Ap 4,9; Ap 9,5; Ap 22,14.

25 Ver José Fernando Toribio Cuadrado, *Apocalipsis: estética y teología*, (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007), 116s.

26 Ver Pierre Prigent, *L'Apocalisse di Giovanni*, (Roma: Borla, 1985), 339.

4. Conclusión agradecida

¿Quiénes son los dos testigos o, mejor, quienes quiero que sean hoy los dos testigos en este momento histórico que nos toca vivir?

Tuvimos ocasión de dar algunas respuestas “negativas”, sobre quienes son. Dadas las referencias múltiples a distintos personajes del AT no podemos identificar a los dos testigos con ninguno de ellos en sentido exclusivo lo que resultaría limitante, y por lo mismo agotaría la capacidad signifiante del símbolo.

Por cuanto se refiere al NT vale un discurso análogo: las referencias geográficas que llevarían a localizar en Roma (y entonces surgiría la hipótesis de Pedro y Pablo) son simbólicas. O sea, han padecido ese proceso de significado diverso que las elevaría de la cruda realidad al ámbito propio de la simbolización.

Pudieron haber existido hechos y personajes reales que han ofrecido al autor la matriz inspiradora de partida y que de todas maneras permanecen indeterminados e hipotéticos; pero el punto de llegada del que nos ocupamos sí tiene, respecto a cualquier elemento inspirador geográfica e históricamente realizado, una formulación nueva. Además, el intercambio de la ciudad que hemos analizado confirma que el autor no se refiere, en su formulación final, a ninguna de ellas en particular.

Si no se pueden dar a los dos testigos los nombres y los lugares de dos personajes tomados del ámbito cultural del autor, tampoco se puede aceptar sin dudas una generalización que se resuelva sólo en un tema teológico, como la eficacia de la palabra de Dios, su dinamismo, la capacidad de dar testimonio de la iglesia, etc. El hecho de que los testigos sean dos, como hemos observado, impide el trasladarse, por la “concentración” que comporta, al plano abstracto de una idea.

Se abre, en consecuencia, un espacio que parece el único transitable: los dos testigos expresan una realidad que está a mitad de camino entre un hecho exclusivamente individual y una generalización universal.

Hay que destacar, a este propósito, el contexto de fondo de todo el episodio: es la historia del hombre sentida en lo concreto de su realización, como resulta también de la amplitud del uso del simbolismo antropológico.

En lo concreto de la historia surgen dos sistemas: una lógica terrestre, “inmanente”, que se cierra en su autosuficiencia, y se organiza en estructuras de poder que culminan en el estado que se hace adorar. Al sistema cerrado e inmanente se contrapone un sistema abierto a la trascendencia: es el del pueblo de Dios, que forma parte de la ciudad santa, reza, cree, revive los acontecimientos de Cristo. La contraposición entre los dos sistemas se vuelve lucha: el sistema terreno, pre-

cisamente porque inmanente y cerrado, no acepta al otro y tiende a suprimirlo con violencia²⁷.

En este momento se insertan los dos testigos. Ellos desempeñan, “profetizando”, una acción sobre los dos frentes contrapuestos de ambos sistemas. Por cuanto se refiere al sistema abierto a la trascendencia, la acción profética de los dos testigos consiste en un refuerzo de los valores típicos de dicho sistema. Los testigos, expresión concentrada de estos valores, los manifiestan en términos de culturalidad (“olivos”, “candelabros”), de abandono en la palabra de Dios, de participación en el misterio pascual (muerte y resurrección) de Cristo.

El sistema inmanente los encuentra, obviamente, en posición de antítesis. Ellos tienden a ponerlo en crisis, “atormentan”, hacen entrever y realizan ya un nuevo orden de cosas. No obstante ser víctimas, logran después aparecer con una vitalidad propia que se impone hasta posicionarse.

El enfrentamiento entre los dos sistemas encuentra en los testigos al mismo tiempo una expresión puntualizada y una superación. Ellos no se identifican con el sistema abierto a la trascendencia. Su vestimenta de sayal los distingue y los aísla un poco también del sistema sobre el cual ejercen una presión de estímulo, representada por Babilonia. Distinguidos de alguna manera de la masa a la que pertenecen sus rasgos característicos son reconocibles en grandes figuras del AT: Josué, Zorobabel, Elías, Moisés, Aarón. Son reconocibles en Cristo mismo, del cual prolongan y extienden en el espacio y en el tiempo la muerte y la resurrección. Expresan, para el propio sistema y para el contrapuesto, una constelación variable de valores: oración, fuerza de la palabra de Dios, nueva creación, dinámica del misterio pascual. Considerados como constelaciones de valores de distintas composiciones, son incluso esquemas vacíos que corren el riesgo de esfumarse en la abstracción. Es necesario – y será esta la tarea del sujeto interpretante – dar también los nombres, que harán que los esquemas se vuelvan concretos y perceptibles por todos. Pero estos nombres no podrán ser exclusivos: deberán variar según las circunstancias y las experiencias propias del grupo de

27 Téngase en cuenta que la batalla final entre el bien y el mal en el lugar llamado Armagedón, aunque haya sido objeto de tanta ficción cinematográfica, no se produce de forma violenta, sino que se describe como una “implosión” del mal. Se desactiva el mal, se deja sin vitalidad, por fuerza del Cordero. Ver Claudio Bedriñán, «La guerra en el Nuevo Testamento. El Harmagedón (Ap 16,16), escenario de la batalla final», en ¡Nunca más la guerra, es el grito de la paz!; Estudios para construir una auténtica cultura de la paz, ed. por Luis H. Rivas et al., (Buenos Aires: Ed. Claretiana, 2013), 80-103.

los oyentes. Deberán, por decir así, llenarse y vaciarse enseguida, para dejar el espacio a otras concreciones²⁸.

Hoy, es mi intención, con este artículo expresar un reconocimiento y agradecimiento a los que estuvieron combatiendo en primera línea al virus que en el año 2020 se convirtió en pandemia – expresan cada uno a su modo un conjunto de valores, se contraponen al “sistema cerrado”, son sus víctimas, tienen una supervivencia misteriosa de resurrección que, expresando la trascendencia, ejerce un influjo de crisis benéfica también sobre sus adversarios. Los dos testigos, como símbolos vacíos, nos permiten llenarlos de rostros de personas concretas. El Papa Francisco hacía referencia de ellos de esta manera: “Es el tiempo de restablecer el rumbo de la vida hacia ti, Señor, y hacia los demás. Y podemos mirar a tantos compañeros de viaje que son ejemplares, pues, ante el miedo, han reaccionado dando la propia vida. Es la fuerza operante del Espíritu derramada y plasmada en valientes y generosas entregas. Es la vida del Espíritu capaz de rescatar, valorar y mostrar cómo nuestras vidas están tejidas y sostenidas por personas comunes – corrientemente olvidadas – que no aparecen en portadas de diarios y de revistas, ni en las grandes pasarelas del último show pero, sin lugar a dudas, están escribiendo hoy los acontecimientos decisivos de nuestra historia: médicos, enfermeros y enfermeras, encargados de reponer los productos en los supermercados, limpiadoras, cuidadoras, transportistas, fuerzas de seguridad, voluntarios, sacerdotes, religiosas y tantos pero tantos otros que comprendieron que nadie se salva solo”²⁹.

Resumiendo: los “dos testigos” presuponen la plena validez y eficiencia de los “valores” del pueblo de Dios. Representan una óptima concreción, que hay que revisar cada vez en aquellos personajes concretos que surgen y se volverán significativos tanto para el pueblo de Dios como para las fuerzas hostiles, contribuyendo así al desarrollo hacia delante de la historia de la salvación. En el punto de llegada de esta, la “ciudad”-convivencia será perfecta y el dualismo entre los dos sistemas contrapuestos se superará en una dimensión terrena nueva y en una “trascendencia” que penetrará por sí misma la ciudad renovada.

El episodio de los “dos testigos” (11,3-13) muestra cómo cuando los exponentes del “sistema terreno” –“la bestia que sube desde el abismo”, 11,7– habían eliminado violenta y vistosamente a los dos testigos (11,9-10), un hálito de vida

28 Ver Vanni, *Apocalisse ...*, 409.

29 Francisco, *La vida después de la pandemia*, (Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020), 22-23.

reanima inesperadamente sus cuerpos y ellos, ante los ojos asombrados de sus adversarios, se ponen de pie y se les invita luego a subir al cielo (11,11-12). Este hecho sacude al sistema terreno hasta provocar la conversión de sus adversarios (11,13). Se trata de un episodio paradigmático, casi de una parábola, para subrayar la eficacia real e incisiva que, precisamente después de sus muertes físicas, los “dos testigos” ejercen en el ámbito de la historia de los hombres³⁰.

No olvidemos a estas personas que se destacaron, sin prepararse previamente, en la defensa de la vida que se vio amenazada de improvviso³¹.

Bibliografía

Bedriñán, Claudio. «Contro quelli che rovinarono la terra; Saggio di Teologia Politica». En *APOKALYPSIS; Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni Scritti in onore di U. Vanni, S.J.*, editado por Elena Bosetti y Angelo Colacrai, 594-615, Assisi: Cittadella Editrice, 2005.

———. «Juicio a los que arruinaron la tierra; Ensayo de Teología Política», *Soleriana* 25 (2006) 59-81.

———. «La guerra en el Nuevo Testamento. El Harmagedón (Ap 16,16), escenario de la batalla final». En ¡Nunca más la guerra, es el grito de la paz!; Estudios para construir una auténtica cultura de la paz, editado por Luis H. Rivas et al., 80-103, Buenos Aires: Ed. Claretiana, 2013.

———. *Babilonia la ciudad corrupta. Estudio de teología bíblica basado en Apocalipsis 17 y 18*, Montevideo: Gráficos del Sur, 1997.

———. *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.

30 Ugo Vanni, «Il regno millenario di Cristo e dei suoi [Apoc 20,1-10]», *St Miss* 42 (1993) 81. Ver para una documentación actualizada y una nueva propuesta interpretativa, Paolo Byong-Seob Min, *I due testimoni di Apocalisse 11,1-13: storia, interpretazione, teologia*, (Roma: Pontificia Università Gregoriana), 1991.

31 “(La Iglesia) se ve impulsada por el Espíritu santo a poner todos los medios para que se cumpla efectivamente el plan de Dios, que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo [...] Con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre” (LG 17).

Byong-Seob Min, Paolo. *I due testimoni di Apocalisse 11,1-13: storia, interpretazione, teologia*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991.

CELAM, *Biblia de la Iglesia en América*, Washington DC: PPC, 2019.

Dalrymple, Rob. «The Use of kai, in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshipers», *Biblica* 87 (2006): 243-50.

Francisco, *La vida después de la pandemia*, Città del Vaticano 2020

Franco, Ettore. «Profeti e profezia nell'Apocalisse». En *APOKALYPSIS; Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni Scritti in onore di U. Vanni, S.J.*, editado por Elena Bossetti y Angelo Colacrai, 335-369, Assisi: Cittadella Editrice: Assisi, 2005.

Jauhianinen, Marko. «The Measuring of the Sanctuary Reconsidered», *Bib* 83 (2002) 507-526.

Lancellotti, Angelo. *Uso delle forme verbali nell'Apocalisse alla luce della sintassi ebraica*, Assisi: Pontificia Università Urbaniana, 1964. «»

Prigent, Pierre. *L'Apocalisse di Giovanni*, Roma: Borla, 1985.

Strand, Kenneth Albert. «The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11», *AUSS* 20 (1982): 257-61.

Toribio Cuadrado, José Fernando. *Apocalipsis: estética y teología*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

Vanni, Ugo. *Apocalisse di Giovanni II*. Editado por Luca Pedroli. Assisi: Citadella Editrice, 2018.

———. *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna: EDB, 1991.

———. «Il regno millenario di Cristo e dei suoi [Apoc 20,1-10]», *St Miss* 42 (1993), 67-96.

La animación bíblica de la pastoral

Su etimología para entender mejor su lugar en la vida de la Iglesia

César Buitrago López¹

Resumen

El artículo desarrolla la etimología de la Animación Bíblica de la Pastoral y desde ella, las consecuencias para animar toda la acción pastoral de la Iglesia, respondiendo así al pedido explícito de la *Verbum Domini* 73, de resaltar el puesto central de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La Animación Bíblica de la Pastoral se concibe, por tanto, como la respuesta que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia para que el Logos sea fuente del ser y hacer en la misión que Jesús ha encomendado a sus discípulos en la Tierra. Se propone que sea desde la comprensión de una pastoral orgánica.

Introducción

Con la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (73), la Animación Bíblica de la Pastoral² hace parte del Magisterio de la Iglesia católica. El presente artículo titulado: “La ABP, su etimología para entender mejor su lugar

1 El autor es Doctor y Licenciado en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay, donde actualmente es profesor de Introducción a la Sagrada Escritura. También es profesor en el CELAM en la *cátedra de Animación Bíblica de la Pastoral*. csablopez@gmail.com

2 En adelante ABP.

en la vida de la Iglesia”, se inspira en la tesis doctoral que defendió el Pbro. César Buitrago en la Facultad de Teología del Uruguay en el año 2018. En ella trata la etimología de la ABP. Aquí se hacen algunos cambios, se amplían conceptos, pero se conserva el esquema: Animación – Bíblica – Pastoral.

El fin es poder ofrecer, desde la etimología del sintagma ABP algunas reflexiones que contribuyan a seguir profundizando en la importancia que reviste la Palabra de Dios en la evangelización del s. XXI. Es el Verbo Encarnado la fuente para llevar a cabo la tan anhelada renovación de la Iglesia y de toda su acción evangelizadora. Es la Palabra la que ha de inspirar y acompañar la vida de todo discípulo misionero. Con palabras de los obispos en la V Conferencia de Aparecida, que la Escritura sea “faro” que ilumine el camino y la acción de la Iglesia en salida, para que produzca mucho fruto.

La reflexión estará centrada en el sustantivo “animación” y en los adjetivos “bíblica” y pastoral. A partir de su etimología se presentarán algunas reflexiones de carácter teológico-pastoral.

1. Animación

En las Escrituras hebreas y cristianas la realidad que da existencia se le identifica como el Espíritu, como la *ruah*, la *pneuma*, el *aliento* que sale de la boca de Dios. De esa concepción se deriva el sustantivo “animación” (del latín *animus*) y se asume como fuerza interior, principio espiritual que desde lo profundo del ser empuja a la persona a tomar ciertas opciones y acciones.

Desde las primeras páginas de las Escrituras, la tradición judeocristiana va a dejar en claro que es el aliento de Dios, lo que hace que seres de arcilla sean seres humanos (cf. Gén 2,7).

Es como el alma que origina la dinámica a favor de una causa. Lo contrario sería el desánimo, falta de fuerza, la falta de vida. Es significativo que Aparecida al proponer la ABP (cf. 248) lo haga en asociación con las imágenes de la “fuente” de la evangelización, con el “alimento”, con el “pan de la Palabra” con el “encuentro con Jesucristo vivo”. En consecuencia, si la fuente deja de ser fuente, desaparece la realidad que debe dar vida o si la fuente está, pero nadie acude a ella, por los motivos que sea, todo lo que le circunda se verá privado de sus beneficios.

En el Nuevo Testamento la animación está estrechamente unida a la acción del Espíritu de Dios en los discípulos y la comunidad.

Guijarro Oporto en su introducción al tema: *El Espíritu Santo en la vida de Jesús* dice:

Los primeros cristianos tenían la certeza de que el Espíritu Santo actuaba en sus vidas. Leyendo las casi trescientas referencias a El que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento es fácil advertir que no se trataba de una certeza teórica, sino de una convicción existencial muy intensa basada en la experiencia. Se sentían inundados por una fuerza que actuaba en ellos y a través de ellos. Esta fuerza que llenaba toda su existencia personal y comunitaria les introducía en una nueva vida y en una nueva comprensión de sí mismos, del mundo y del proyecto de Dios, y tenía como consecuencia un nuevo estilo de vida.³

Jesús que posee la plenitud del Espíritu, el mismo que actúa en Isabel, Zacarías, Juan Bautista, en el anciano Simeón y, especialmente, en la Virgen María, pero sólo Jesús, a lo largo de toda su existencia terrena, posee plenamente el Espíritu de Dios. Es concebido por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,35). De él dirá el Bautista: «Yo los bautizo con agua, pero viene el que es más poderoso que yo, y Él los bautizará con el Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16). El mismo evangelista nos hace notar que toda la vida de Jesús estuvo caracterizada por el *animus*, por la *ruah*, decir, por el Espíritu Santo: antes de bautizar en Espíritu Santo y fuego, es bautizado en el Jordán (cf. Lc 3,22). No sólo se encamina al desierto por la fuerza del Espíritu, sino que va lleno del Espíritu (cf. Lc 4,1), inaugura su ministerio con la fuerza del Espíritu Santo (cf. Lc 4,14). En la sinagoga de Nazaret, se aplica a sí mismo la profecía del libro de Isaías (cf. Is 61,1-2): «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Noticia a los pobres» (Lc 4,18). el Ungido por antonomasia promete a los suyos su Espíritu para que la vida de los discípulos y de la comunidad tenga siempre la fuerza indestructible de su acción (cf. Lc 24,49; Jn 15,26-27), promesa que cumple según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles en Pentecostés (cf. Hch 2,4), quedando todos llenos del Espíritu Santo. En adelante, se notará tanto en los Apóstoles como en todos los discípulos y en los que se van uniendo a ellos el dinamismo (el *animus*) que hace surgir el Espíritu Santo.

En el capítulo 2 de los Hechos se enuncian como en una obertura, los tres grandes temas que después Lucas va retomando: la irrupción del Espíritu (Hch 2,1-13) impulsa a los discípulos a dar un testimonio valiente de Jesús (Hch 2,14-41) y como fruto de este testimonio y del Espíritu en que son bautizados los que creen, se consolida la comunidad cristiana (Hch 2,42-47). Espíritu, misión y comunidad son, en

3 Santiago Guijarro Oporto, «El Espíritu Santo en la vida de Jesús», *Cuadernos de Teología Deusto* 16 (1998) 13.

efecto, los tres temas que van resonando a lo largo de todo el libro, y ya desde el principio se presentan de forma articulada, de modo que se vea que es el Espíritu quien impulsa la misión y quien consolida la comunidad; que es la comunidad impulsada por el Espíritu quien lleva a cabo la misión; y que gracias a la misión aumenta y se consolida la comunidad.⁴

El Espíritu es quien anima y genera lo nuevo en la comunidad de creyentes. Él es el que nos impulsa a actuar y nos señala los rumbos del querer de Dios, expresados en líneas dinamizadoras coherentes con los clamores de nuestros pueblos y con la caridad de Cristo que nos apremia.

Cuando Pedro tiene que responder ante el Sanedrín con ocasión de la curación del tullido en el Templo, se dice en efecto, que Pedro estaba lleno del Espíritu Santo (cf. Hch 4,8). Al ser liberados Pedro y Juan por el Sanedrín llegan a los suyos y después de haber contado todo y orar en comunidad se afirma: «El lugar en el que estaban reunidos tembló, todos quedaron llenos del Espíritu Santo y anunciaban la Palabra de Dios con valentía» (Hch 4,31).

En consecuencia, al hablar de animación en cualquier pastoral de la Iglesia, nos estamos refiriendo al *animus* que brota de la Palabra: la Palabra no es un conjunto de ideas, pensamientos o conceptos sobre Jesús. La Palabra, aquella que se ha convertido en Escritura, es portadora de la Persona de Jesús.

2. Bíblica

El adjetivo bíblica que a su vez proviene del sustantivo plural griego Biblia [βιβλία] significa libros. El nombre proviene de Biblos, que era como los griegos llamaban a la ciudad fenicia de Guebal (40 km al norte de Beirut), el lugar más importante para el comercio de papiro traído de Egipto (Ez 27,9). Del griego pasó al latín y del latín a las lenguas occidentales, como una palabra singular y femenina para designar el canon sagrado tanto de los judíos como de los cristianos: la Biblia.

Para los cristianos, la Biblia conformada por sus 73 libros comunican la palabra del mismo Dios y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y de los apóstoles. En los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos (cf. DV 21). Ahora bien, es importante aclarar que la Palabra de Dios no es identificable propiamente con la

4 Guijarro Oporto, «El Espíritu Santo en la vida de Jesús», 16.

Biblia. La Biblia contiene la Palabra de Dios, pero la Palabra de Dios trasciende el libro. No se puede confundir el libro (la Biblia) con la Palabra de Dios.

La característica específica del cristianismo está resumida en la afirmación hecha por el teólogo Söding, experto en el Nuevo Testamento y citada por Koch: «El cristianismo tiene una Sagrada Escritura, pero no es una religión del libro. El corazón del cristianismo es una Persona: Jesús de Nazaret. A través de Él se realiza la unión entre lo humano y lo divino, entre Dios y el ser humano»⁵. El cristiano considera la Biblia como vehículo privilegiado de la Palabra de Dios, pero el cristianismo no puede definirse como religión del libro (cf. VD 7). La Palabra escrita no encierra materialmente el Misterio, lo anuncia y celebra, pero no es todo el Misterio.

El libro sagrado (la Biblia) es un momento de la Palabra de Dios. Nuestro Dios es una Persona, un ser viviente que habla, escucha y comunica. De ahí que la Palabra de Dios es mucho más que una palabra. Es el ser mismo de Dios en su actividad. Más claramente aún es Dios mismo en cuanto actúa y se dirige ad extra, siendo la Palabra suprema y extrema Cristo Jesús: Dios dicho y comunicado en la historia, asumiendo nuestra naturaleza humana, naciendo de una mujer. La Palabra de Dios es por tanto una realidad viva, que a lo largo de la historia de salvación se ha ido comunicando por medio de la Tradición apostólica; a esta dinámica de la Palabra pertenece su forma escrita: la Biblia o la Sagrada Escritura.

El libro representa el momento de la transcripción “permanente” de un encuentro, de un “*evangelium scriptum in cordibus fidelium*” [“evangelio escrito en los corazones de los fieles”]. Las Escrituras forman la estructura más íntima del pueblo de Dios y de la iglesia viviente: no es un producto a priori, del cual se engancha el pueblo en un segundo momento, como de afuera. Sino que son expresión del pueblo generado en torno a la Palabra, convocado por la Palabra, anunciador, en el corazón y por escrito, de las grandes gestas de Dios. No se puede separar la Biblia del camino de la historia (y de un pueblo) bajo la guía de la Palabra. Los libros sagrados son por lo tanto condensación del filón subterráneo del ethos del pueblo, son explicitación y tematización de su conciencia religiosa. Sólo en el adentro de la comunidad que espera y aguarda, que recuerda y vive, los textos son elocuentes y retornarán elocuentes.

Por tanto, *animar* desde la Sagrada Escritura, que contiene o consigna la Palabra de Dios, única fuente que da vida en el pleno sentido del término, es el encuentro con la Palabra; Verbo hecho Carne contenido fundamentalmente en

5 Kurt Koch, «El Anuncio de un Dios que habla», *Boletín Dei Verbum* 1 (2012) 3-13.

la Sagrada Escritura. Queda entonces claro, no se anima con libros, sino con la certeza que dichos libros o Escrituras contienen lo que Dios por su Hijo Jesucristo nos reveló.

3. Pastoral

Tanto en los LXX como en el NT se emplea el sustantivo griego (*poimēn*) con el significado de pastor o de aquel que cuida el ganado mayor o menor. En sentido metafórico designa al que conduce o guía a una comunidad.⁶ Por su parte el verbo (*poimaino*) aparece en los LXX y en el NT con el significado de pastorear, conducir el ganado a lugares de agua y alimento. En sentido figurado significa conducir, dirigir a un pueblo o grupo de personas.⁷

El Salmo 23 conocido como el Buen Pastor, es un ejemplo del pastoreo, sin embargo, en los estudios a este salmo la mayoría de los autores coinciden en la imagen de la primera parte, donde sería evidente la figura del Buen Pastor (cf. vv 1-4); con la segunda imagen existen diferencias en cuanto al nombre que le dan. Por ejemplo, Rodríguez habla de la imagen del pastor y la del anfitrión que recibe como huésped al que llega a casa⁸; Alonso habla de la imagen del pastor y del huésped y se detiene a analizar la importancia de la hospitalidad en la cultura oriental nómada;⁹ Schaefer habla de la imagen del pastor y del banquete¹⁰; Romano Guardini sólo habla de la imagen del Pastor y del valor de la hospitalidad en la cultura bíblica¹¹.

En nuestra reflexión, preferimos la imagen del pastor y del hospedero porque acoge al huésped (no es el que ha llegado como huésped el que pone la mesa) al llegar a casa y se pone a servirlo ofreciéndole el mejor banquete y dispuesto a defenderlo de sus enemigos. De tal forma que todo el salmo refleja la primacía del don que se le dispensa al orante, la gratuidad del obrar del pastor que pone al resguardo de todo peligro.

6 Amador Ángel García Santos, *diccionario del griego bíblico*, Setenta y Nuevo Testamento (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2011), 698.

7 Cf. García Santos, *diccionario...* 697-698.

8 Cf. Ángel Rodríguez, *Salmos* (Madrid: Desclee de Brouwer, 2004), 75.

9 Cf. Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, *Salmos 1-72* (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2008), 388.

10 Cf. Konrad Ronald Schaefer, *Salmos, Cantar de los Cantares y Lamentaciones* (Estella-Navarra: Verbo Divino, 2006), 103.

11 Cf. Romano Guardini, *La sabiduría de los salmos* (Madrid: Desclee de Brouwer, 2015), 69.

En este sentido, el orante del Salmo 23 mediante dos imágenes, la del pastor (cf. vv 1-4) y la del hospedero (cf. vv. 5-6) y teniendo como fondo la pregunta: ¿Qué hace el Señor por mí?¹² Va a ir presentando todo el cuidado del que es objeto por parte del pastor.

El pastor de los (vv. 1-4) ofrece confianza para todas las situaciones de la vida por más adversas que sean. Así lo expresan el “nada me falta”, me hace “descansar en verdes pastos”, “beber en fuentes tranquilas”, “recuperar fuerzas”, “avanzar por el camino correcto”. Además, tiene garantizada su seguridad, porque “bastón y vara” lo defienden.

Con la imagen del hospedero se pone de manifiesto la sobreabundancia del don que el pastor dispensa a sus ovejas, además del triunfo sobre los enemigos que le acechan,¹³ ahora está a salvo y sus enemigos sólo pueden observarlo de lejos sin ningún poder para herirlo. La imagen del pastor se atenúa y se da paso a los símbolos del pan, del vino, del óleo perfumado, todos ellos signos externos de la acogida, de la hospitalidad.¹⁴

En el Nuevo Testamento Jesús nos dirá que no es sólo alimento abundante; sino que Él como Buen Pastor da la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,11), la relación con ellos es el del conocimiento mutuo (cf. Jn 10,14), conocen la voz del pastor (cf. Jn 10,4.16). Por lo tanto, si la palabra “pastoral” proviene de esta terminología, esto significa que la misma “pastoral” no está dirigida exclusivamente a ofrecer servicios religiosos sino -ante todo- a poner en relación con Jesús, a propiciar el encuentro con el Pastor para dar vida.¹⁵

Unificando se puede afirmar desde la etimología del sintagma ABP que el verdadero espíritu, el *animus*, sólo es generado por la Persona de Jesús que impulsado por el Espíritu Santo en comunión con el Padre sigue dando vida a su

12 Para el hebreo la relación con Dios no es una relación sentimental. El afecto no se expresa de una manera sentimental, sino de un hacer, de un ocuparse del uno por el otro. (Cf. William Edwy Vine, *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento* (Costa Rica: Grupo Nelson, 1998), 199.

13 Cf. Alonso Schökel, Luis y Cecilia Carniti, *Salmos 1-72*, 388.-395.

14 En los vv. 5-6 de este Salmo se aplican las normas de la hospitalidad oriental: se perfuma la cabeza de los invitados, se le ofrece una copa espumante de la amistad, se le prepara una mesa que, indicando protección y vínculos bien estrechos de ayuda recíproca, se convierte en el espacio de protección inviolable contra los enemigos y la hostilidad de cualquier tipo (cf. Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1976), 33-34; Xavier Pikaza, *Diccionario de la Biblia*, (Estella-Navarra, 2008), 30.

15 Cf. Casiano Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* (Salamanca: Sígueme, 1991), 46.

Iglesia. No es un “animarse” por causa de ideas o estrategias de Jesús. Ni tampoco se trata de un simple estudio de las Escrituras. Se puede estudiar la Palabra, se puede anunciar a Jesús sin amarlo, pues el estudio es posible también sin ser discípulo. Desde la ABP la animación está fundada en la acción del Espíritu de Dios que por medio de los discípulos y en comunión con la comunidad es el *animus*, el pastor y el hospedero de su Iglesia.

Evangelizar desde la comprensión de la ABP, no es hacer cosas, programar actividades, se trata sobre todo del *animus* que brota de la Palabra: la Palabra no es un conjunto de ideas, pensamientos o conceptos sobre Jesús. La Palabra, aquella que se ha convertido en Escritura, es portadora de la Persona de Jesús. Como se ha indicado antes, a través de la palabra bíblica, es posible la amistad con Él, a través del texto bíblico (que es mediación) se cultiva el afecto, el encuentro, el silencio atento ante Él, la obediencia a Él, la gratitud y confianza, y se aprende la gratuidad de Cristo, Cabeza y pastor de toda la Iglesia.

En el estudio de la etimología de la ABP surge una exigencia: asumir la ABP desde una pastoral orgánica, cuyo fundamento es la eclesiología de comunión, que tiene a Cristo como Cabeza de todo el cuerpo que es la Iglesia (cf. Col 1,18). Por eso, Cristo Cabeza es el que dispensa toda fecundidad y vitalidad a su cuerpo para que cumpla fielmente su misión de hacer actual la Buena Noticia del Reino en el mundo.

El concepto paulino de cabeza (Cristo-Cabeza del cuerpo que es la Iglesia) significa en primer lugar el poder que le pertenece sobre todo el cuerpo: un poder supremo, a propósito del cual leemos en la carta a los Efesios que Dios «bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó cabeza suprema de la Iglesia» (Ef 1,22). Como Cabeza, Cristo transmite a la Iglesia, cuerpo su vida divina, a fin de que crezca «en todo hasta aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor» (Ef 4, 15-16). Como Cabeza de la Iglesia, Cristo es el principio y la fuente de cohesión entre todos los miembros del cuerpo (cf. Col 2,19). Es el principio y la fuente de crecimiento en el Espíritu: de Él todo el cuerpo recibe el crecimiento para su edificación en el amor (cf. Ef 4,16). Por eso el Apóstol exhorta a ser sinceros en el amor (cf. Ef 4, 15). El crecimiento espiritual del cuerpo de la Iglesia y de cada uno de sus miembros es un crecimiento desde Cristo (principio) y, al mismo tiempo, hacia Cristo (fin). Nos lo dice el Apóstol cuando completa su

exhortación así: Siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo.¹⁶

Cristo Cabeza es el que da vida a su cuerpo místico que es la Iglesia, como la vid la da al sarmiento que está unido con ella (cf. Jn 15,1-8). La ABP en esta comprensión eclesiológica reconoce que toda la vitalidad de la acción pastoral en la Iglesia le viene del *Logos* que como Cabeza le comunica la verdadera vida. En esta analogía Cristo-Cabeza e Iglesia-Cuerpo, se expresa la auténtica relación que desde la ABP se quiere promover en todas las pastorales. Así como la Cabeza es la parte más alta y sede en donde se originan todos los movimientos del resto del cuerpo, así en la Iglesia el Verbo Encarnado ha de ser la fuente que origine y dé vida a todas las iniciativas pastorales que en el cuerpo (la Iglesia) se propongan para la salvación de los hombres. En esta comprensión de pastoral orgánica todos los agentes de pastoral serán protagonistas animados por la Palabra de Dios.

Desde esta comprensión, la ABP no quiere ofrecer nociones o ideas acerca de Jesús y su Reino, sino que su anhelo es poner en el centro la Palabra de Dios y que desde ella se llegue a la experiencia personal con Jesús Resucitado, que se experimente así el encanto de este encuentro que nunca será indiferente. Siempre habrá algún tipo de reacción-respuesta. Tenemos en el Evangelio el ejemplo de algunos personajes: Nicodemo (cf. Jn 3,1-21), la Samaritana (cf. Jn 4,1-12), Zaqueo (cf. Lc 19,1-10) y también Pablo que declara que ya no es el mismo luego del encuentro con el Señor. Se han convertido en “agentes de la pastoral” profundamente marcados por dicho encuentro.

Brota otra exigencia en la pastoral orgánica en el sentido de darle toda la importancia que tiene para la Iglesia la comunión y la unidad.

Ratzinger se ha expresado con claridad del peligro de dejar a un lado la comunión y la unidad y cuál es el verdadero servicio que se espera del teólogo: Gran parte de la teología parece haber olvidado que el sujeto que hace teología no es el estudioso individual, sino la comunidad católica en su conjunto, la Iglesia entera. De este olvido del trabajo teológico como servicio eclesial se sigue un pluralismo teológico que en realidad es, con frecuencia, puro subjetivismo, individualismo que tiene poco que ver con las bases de la tradición común. Parece que ahora el teólogo quiere ser a toda

16 Juan Pablo II, audiencia general. Miércoles 20 de noviembre de 1991; cf. Fernando Ocaris, Mateo Seco y José Antonio Riestra, *El misterio de Jesucristo* (Estella-Navarra ³2004), 261-263.

costa “creativo”; pero su verdadero cometido es profundizar, ayudar a comprender y a anunciar el depósito común de la fe, no crear.¹⁷

Unidad que no es uniformidad, pero sí unidad vital: como la unidad diferenciada y armónica de los órganos de un ser viviente: donde cada órgano aporta lo suyo en bien de la totalidad. No es pues la suma de actividades paralelas, sino de la participación y derivación vital de la acción pastoral de Cristo buen Pastor con su Espíritu, en un proyecto común; donde las diferentes acciones (catequesis, liturgia, pastoral familiar, juvenil, vocacional) convergen hacia el único fin que es la vida plena y fecunda en este mundo y la certeza de la salvación eterna.

La ABP (teniendo en cuenta su etimología) se comprende como aquella fuerza interior, aquel principio vital-espiritual (alma) que, a partir de dentro, mueve e inspira todas las iniciativas en la Iglesia para que siga siendo en este mundo sacramento de salvación. Es su Palabra que suscita cualquier acción pastoral, la sostiene y la hace fecunda en un ritmo vital continuo que, como sístole y diástole llevan a la Iglesia recogerse para dispersarse, a reunirse para sentirse siempre de nuevo una Iglesia en salida.¹⁸

Desde su etimología la ABP en el marco de la pastoral orgánica cimentada en la eclesiología de comunión,¹⁹ la Sagrada Escritura adquiere un singular significado. Ésta es “fontal”, pues ella contiene la revelación de Dios. De ahí que ninguna acción de la Iglesia deba prescindir de esta fuente. Se puede decir que cuando a una pastoral se le priva de la Palabra de Dios, se le priva de la vida y por lo tanto de la capacidad de generar vida. No se puede entender ninguna acción evangelizadora dentro de la Iglesia que no beba del manantial de la Palabra. Ninguna pastoral puede estar ajena al influjo vitalizador que ella contiene. La Palabra de Dios está en el origen (es su *ruah*), es su fundamento, es la razón más íntima de su existencia.

17 Joseph Ratzinger y Vittorio Messori, *Informe sobre la fe* (Madrid: BAC, 2005), 32.

18 “*Iglesia en salida*”, una perspectiva importante del Papa Francisco, un verdadero logotipo de su comprensión de la Iglesia como una Iglesia que debe dejar de mirarse a sí misma y ser para el mundo la luz de Cristo. (cf. Francisco, *Evangelii Gaudium, Sobre la alegría del Evangelio* (Bogotá: San Pablo, 2013), 195-199.

19 Cada bautizado, en efecto, es portador de una vocación original, la que deberá desarrollar en unidad y complementariedad con la de los otros, a fin de formar el único cuerpo de Cristo, entregado para la vida del mundo. El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera y un anuncio más incisivo del Evangelio (*Documento síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá: CELAM, 2011), 226.

La Palabra de Dios que la ABP procura hacer presente es la generadora de la verdadera comunión entre todos los que conforman el cuerpo de Cristo (la Iglesia), es unidad dinamizadora para su eficacia permanente en todas sus acciones. Se superan las miradas miopes de cuidar cada uno su propio espacio pastoral y se abre a la riqueza y novedad que el Espíritu Santo dona a cada miembro de la Iglesia. Genera comunión y participación y fortalece el testimonio de catolicidad en el mundo. «Todos somos responsables de promover y establecer una relación familiar con la Palabra de Dios, tanto a nivel personal, como a nivel pastoral asumiendo también la corresponsabilidad en el anuncio de la Palabra».²⁰ Los obispos en Aparecida nos dicen:

El Proyecto Pastoral de la Diócesis, camino de pastoral orgánica, debe ser una respuesta consciente y eficaz para atender las exigencias del mundo de hoy, con ‘indicaciones programáticas concretas, objetivos y métodos de trabajo, de formación y valoración de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios, que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura. Los laicos deben participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución. Este proyecto diocesano exige un seguimiento constante por parte del obispo, los sacerdotes y los agentes pastorales, con una actitud flexible que les permita mantenerse atentos a los reclamos de la realidad siempre cambiante.²¹

La ABP se inserta en la pastoral orgánica haciendo que todos en la Iglesia asuman el rol que les corresponde por el bautismo. Hoy se hace urgente que el compromiso sea activo y no pasivo, valorando el don que cada uno tiene, promoviendo la corresponsabilidad y creciendo en la capacidad donativa de cada miembro en la Iglesia.

No se puede ser discípulo misionero sin la comunidad porque es en la Iglesia en donde recibimos identidad y pertenencia.²² La Iglesia es un cuerpo en el que Cristo es la cabeza (cf. Ef 1,23); un cuerpo en el que actúa el Espíritu Santo,

20 *Orientaciones Animación bíblica de la Pastoral* (Bogotá: CELAM, 2016), 76.

21 *Documento de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (Bogotá: CELAM 2007), 371.

22 La Iglesia no es una simple organización; es un organismo vivo por la vida que recibe de su Cabeza que es Cristo. Él le da energía y coordina la diversidad que existe dentro del cuerpo, diversidad que se manifiesta en ministerios y dones espirituales siendo el mismo Cristo el que dirige la unión del cuerpo, haciendo que los miembros individuales se sirvan y se apoyen unos a otros. (John MacArthur, *Un cristianismo sencillo* (Bogotá: CLC, 2010), 26.

donde cada cristiano es insustituible y no por lo que hace, sino por lo que es: miembro de Cristo, hijo de Dios. El sustento de la comunión en la Iglesia está en la misma comunión del Dios Uno y Trino.²³ Él mismo desde los comienzos, por medio del Espíritu Santo la enriqueció con diversos carismas. Pablo desarrolla largamente y en muchas cartas este tema: tenemos carismas diferentes (cf. Rom 12,6); «Cada uno tiene de Dios su propio carisma, unos de una manera y otros de otra» (1Co 7,7) y el autor de la primera carta de Pedro dice: «Que cada uno ponga los dones que ha recibido al servicio de los demás, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios» (1Pe 4,10).

Es un hecho pues, que el Espíritu Santo reconduce a la Iglesia a las fuentes más puras en donde debe alimentarse y alimentar a todos sus hijos. La ABP ha de llevar a la práctica la exhortación que encontramos en DV 24 de que la Sagrada Escritura sea como el alma de toda la teología y que todo el ministerio de la palabra se ha de nutrir y vigorizar saludablemente con la misma Palabra de la Escritura; de tal forma que ella ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios (cf. DV 23).

Si cualquier pastoral en la Iglesia lo que busca es hacer presente el Misterio Pascual,²⁴ resulta imprescindible que lo que se ponga en ella como alma y fundamento no sea un elemento extraño y ajeno a su ser, sino que éste ha de ser conforme a su naturaleza y al fin que busca. En la pastoral orgánica la Palabra de Dios no sólo es el alma sino también su fuente, una fuente de vida y aliento que permanentemente rejuvenece. Ella es la que hace que la Iglesia (su cuerpo) sea siempre una realidad viva y no algo que se quede inmóvil en el pasado. Es el centro que unifica, porque Cristo, siendo el *Logos*, nos hace presente la plenitud de la revelación. Pero es un centro inaprensible, que no podremos nunca secuestrar en nuestras pobres reflexiones, una verdad desbordante que permanentemente nos mueve y nos lleva a ir más allá, a estar en búsqueda, a soñar que es posible una Iglesia, toda ella nutrida, embellecida y rejuvenecida por la Palabra de Dios.

23 Cf. Luis Francisco, *El Dios vivo y verdadero, el Misterio de la Trinidad* (Salamanca: Ágape, 2010), 192-193.

24 “La Iglesia celebra toda la historia de la salvación centrada en la Persona y en los acontecimientos de la vida histórica de Jesús. La Biblia es la fuente principal de la que se nutre la celebración cristiana. En ella recorremos toda la historia de las intervenciones liberadoras de Dios desde la creación del mundo, hasta culminar en la vida de Jesús con todos sus acontecimientos particulares” *Manual de liturgia: La celebración del Misterio Pascual* (Bogotá: CELAM, 2000), 144.

Bibliografía

- Schökel, Luis y Cecilia Carniti. *Salmos 1-72*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2008.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Orientaciones Animación bíblica de la Pastoral*, Bogotá: CELAM, 2016.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documento síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá: CELAM, ²2011.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documento de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá: CELAM, 2007.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Manual de liturgia: La celebración del Misterio Pascual*, Bogotá: CELAM, 2000.
- Francisco, *Evangelii Gaudium, Sobre la alegría del Evangelio*, Bogotá: San Pablo, 2013.
- García Santos, Amador Ángel, *Diccionario del griego bíblico, Setenta y Nuevo Testamento*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Guardini, Romano, *La sabiduría de los salmos*, Madrid: Desclee de Brouwer, 2015.
- Guijarro Oporto, Santiago: «El Espíritu Santo en la vida de Jesús», *Cuadernos de Teología Deusto* 16, (1998):13-34.
- Koch, Kurt: «El Anuncio de un Dios que habla», *Boletín Dei Verbum* 1, (2012): 3-13.
- Ocaris, Fernando, Mateo Seco y José Antonio Riestra. *El misterio de Jesucristo*, Estella-Navarra: Verbo Divino, ³2004.
- Pikaza, Xabier, *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Estella-Navarra, 2008.
- Ratzinger, Joseph y Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid: BAC, ²2005.
- Rodríguez, Ángel, *Salmos*. Madrid: Desclee de Brouwer, 2004.
- Shaefer Konrad, Ronald, *Salmos, Cantar de los Cantares y Lamentaciones*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2006.
- Vine, William Edwy, *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*, Costa Rica: Grupo Nelson, 1998.

Tendencias de la teología eucarística al inicio del tercer milenio

Valentín Goldie¹

Resumen

El presente artículo busca hacer una puesta a punto de los avances de la teología eucarística desde el año 2000. Luego de un profundo estudio se identifican dos áreas significativas de avance: la fuertísima incorporación de la teología eucarística a la Eclesiología a influjo de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II en el año 2003, y la revisión sobre la forma del sacramento de la Eucaristía a influjo del reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari en el año 2001. Respecto a la primera tendencia se argumenta que la encíclica del papa en cuestión es el punto de llegada de un proceso de varias décadas, mientras que el reconocimiento de la anáfora oriental plantea interrogantes sobre cuál sea la forma del sacramento de la Eucaristía todavía no resueltos, ni por el magisterio ni por la comunidad teológica.

Introducción

La Eucaristía es el centro de la vida cristiana, lo dice el magisterio y lo viven los fieles, para la mayoría de los cuales la Misa dominical es el único contacto que

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

tienen con la Iglesia, si es que efectivamente tienen un contacto con la misma. El mismo nombre «Iglesia» quiere decir asamblea, o reunión, y ciertamente no se está refiriendo a cualquier tipo de asamblea, se refiere sin lugar a dudas a la asamblea eucarística. Es por ello que para la Iglesia es absolutamente crucial saber qué es lo que se está haciendo en cada una de sus asambleas. Por ser un elemento tan importante para su propia vida, la Iglesia suele darse espacios para responder a la pregunta sobre qué es lo que se está haciendo cada vez que se reúne a celebrar la Eucaristía, pregunta que debe ser respondida por todos, desde los obispos, pasando por los teólogos hasta el más reciente de los catecúmenos. Para facilitar este proceso la Iglesia suele celebrar Congresos Eucarísticos, tanto a nivel internacional como a nivel local. Las iglesias locales de Uruguay resolvieron celebrar un Congreso Eucarístico Nacional en el año 2020, que fue suspendido por la pandemia de Covid-19, en la ciudad de Montevideo. El último fue celebrado en el año 2000 en la ciudad de Colonia del Sacramento. Las iglesias locales de Uruguay se darán un tiempo para volver a reflexionar por el sentido de la Eucaristía con el objetivo de volver a hacer propia, de una forma nueva, la fe eucarística que nos viene desde la época apostólica. En ese contexto y en adhesión a dicho evento que viviremos todos los católicos uruguayos es que presento el siguiente artículo científico que intenta escudriñar sobre los aportes que se han hecho sobre la eucaristía en los últimos veinte años, es decir, desde el último congreso eucarístico nacional celebrado en Uruguay.

Una lectura, incluso superficial, de los títulos de artículos de revistas científicas sobre la Eucaristía deja en evidencia una tendencia muy clara. Más de la mitad de los artículos escritos sobre la Eucaristía son artículos eclesiológicos. Se trata de artículos que vinculan el misterio de la Eucaristía con el misterio de la Iglesia. En muy buena medida esto se explica por la publicación de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* en el año 2003. Esto es ya de por sí novedoso, el principal tema que ha ocupado a los teólogos en los últimos veinte años no ha sido explicitar mejor cómo la Eucaristía es un verdadero y propio sacrificio, ni de explicitar de manera mejor la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Atrás parecen haber quedado los tiempos en que se buscaba una alternativa a la expresión «transustanciación», búsqueda tan propia en los años del inmediato posconcilio; atrás parecen haber quedado también las tensiones entre banquete y sacrificio. Ciertamente se encuentra bibliografía sobre estos temas², pero han dejado de ser el cen-

2 Si el lector estuviese interesado en profundizar estos temas con literatura contemporánea puede consultar, por ejemplo, para la cuestión de la presencia real: Antonio Alves de Melo, «A presença

tro del debate. Sin lugar a dudas, la principal novedad de los últimos veinte años es la creciente importancia en explicitar la manera en que la Eucaristía edifica a la Iglesia. Un estudio un poco más profundo de la bibliografía lleva a concluir que lo que ocurrió cuando se publicó *Ecclesia de Eucharistia* fue que un proceso de retorno a las fuentes iniciado a mediados del siglo XX logra finalmente llegar a la corriente principal del catolicismo. Por esa razón, la primera parte del artículo se dedicará a explorar los elementos básicos de la eclesiología eucarística, sus fundamentos bíblicos y patrísticos, así como los aportes fundamentales hechos por teólogos en el siglo XX que lleva a que esta doctrina se consolide en el magisterio recién en el siglo XXI. La consolidación de esa doctrina en el magisterio obliga, a mi entender, a revisar la manera en cómo se enseña eclesiología, particularmente el lugar que la Eucaristía tiene a la hora de explicar el misterio de la Iglesia, aspecto que también es profundizado al final de la primera parte.

De los otros temas que han estado presente destaca uno en particular. En el año 2001 la Iglesia Católica reconoció la validez de una antigua anáfora de una antigua iglesia oriental, la anáfora de Addai y Mari. La peculiaridad de dicha anáfora es que no contiene las palabras de la institución de la Eucaristía. Este tema, bastante inadvertido en el mundo hispano, generó en otros ámbitos adhesiones entusiastas, perplejidades y también rechazos casi viscerales. Dedicó entonces, la segunda parte del artículo a desarrollar este reconocimiento, así también como sus implicancias para la comprensión del misterio de la Eucaristía. Una consecuencia de este reconocimiento es que la Iglesia se estaría viendo forzada a reelaborar su doctrina sobre la forma del sacramento, lo que llevaría a una reinterpretación del Concilio de Florencia donde ésta fue determinada. Es por eso que, luego de presentar el debate inmediato al reconocimiento de la anáfora, el artículo empieza a explorar sobre la forma del sacramento de la Eucaristía en la historia, desde los Padres de la Iglesia hasta grandes teólogos del siglo XX, y termina por hacer un esfuerzo en responder cuál sería la forma del sacramento

do Senhor na eucaristia: mistério no Mistério. Considerações históricas, teológicas e pastorais», *Revista Eclesiástica Brasileira*, 64 n.º 254 (2004): 337-361; José Daniel López, «Eucaristía: “Presencia del Señor”. Aportes para una reformulación conceptual desde la perspectiva del don en el actual giro fenomenológico de la teología contemporánea», *Stromata* 63 n.º 1-2 (2007): 77-114. Para profundizar en la Eucaristía como sacrificio: José Rico Pavés, «Sacrificio y presencia real, ayer y hoy, desde la plegaria eucarística», *Phase* 45 n.º 268 (2005): 279-308; Alberto Sanguinetti Montero, *Sursum corda, levantemos el corazón: sacrificio y plegaria eucarística; participación en la Santa Liturgia; mistagogía y acceso al Padre*, (Buenos Aires: San Benito, 2010). Para profundizar en la Eucaristía como banquete desde una mentalidad en la que se le contraponen al sacrificio puede consultar José Manuel Bernal, «Eucaristía y comida de fraternidad», *Phase* 46 n.º 273 (2006): 325-345.

de la Eucaristía siendo fiel a la Tradición y asumiendo la validez de la anáfora en cuestión.

Como el lector se habrá dado cuenta, no se puede estudiar un aspecto de la teología en los últimos veinte años aislando esos veinte años de los ya más de 2000 años del cristianismo. De ahí que pareció más apropiado que el título fuese sobre las tendencias «al inicio del tercer milenio» y no «en los últimos veinte años». Lo que sí claramente se puede encontrar en estos últimos veinte años son dos hitos, uno en 2001 y otro en 2003 que manifiestan una tendencia de más largo plazo que las que pueden ser contenidas en dos décadas. En teología, a diferencia de otras ciencias, sigue siendo verdad la afirmación de Carlos Gardel: «veinte años no es nada».

1. Eclesiología eucarística

En los últimos veinte años la dimensión eclesiológica ha sido la claramente dominante en materia de teología eucarística. Más de la mitad de la bibliografía consultada sobre la eucaristía trata de un tema eclesiológico. Como veremos más adelante esto no es una moda circunstancial, es un proceso de maduración que ha llevado varias décadas. Luego de un largo período en el que la eclesiología quedó reducida a lo meramente jurídico, típico de la época de la controversia con la reforma protestante, comienza a surgir en la década del 40 del siglo XX todo un movimiento de regreso a las fuentes, ya sea bíblica o patristica, que ayudó a preparar el camino hacia la renovación eclesiológica del Vaticano II. Entre muchos otros elementos se comienza a redescubrir la estrechísima relación entre Eucaristía e Iglesia. De Lubac en el ámbito católico y Afanasiev en el lado ortodoxo son los pioneros de dicha recuperación. Con todo, la reflexión no estaba del todo madura para cuando inició el Concilio, por lo que dicho Concilio solo recoge algunos elementos dispersos de esta «nueva» mirada eclesiológica tan centrada en la Eucaristía. Tanto católicos como ortodoxos seguimos con nuestras reflexiones eclesiológicas. En el ámbito católico la reflexión teológica llega a plasmarse en el magisterio del Juan Pablo II con su encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del año 2003. Es desde ese momento que la reflexión teológica sobre la dimensión eucarística de la eclesiología y la dimensión eclesial de la eucaristía alcanzan el estatus de parte de la corriente principal del catolicismo, es decir doctrina ampliamente recibida y consagrada por el magisterio eclesiástico, lo que genera una auténtica proliferación de artículos sobre el tema que marcarán claramente la agenda teológica de al menos la primera década del siglo XXI.

El cambio de giro de la teología eucarística no implica un abandono de los dos temas clásicos, es decir, la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la dimensión sacrificial de la Eucaristía. Todo lo contrario, la eclesiología eucarística se apoya en estas dos doctrinas católicas ya consolidadas.

Que la Iglesia nace del costado de Cristo en la cruz es una doctrina muy antigua. Por la tanto la Iglesia nace del sacrificio de Cristo o de la pascua de Cristo³. Es justamente el carácter de verdadero sacrificio de la Eucaristía lo que permite afirmar que es ella la que continuamente está sosteniendo en su ser a la Iglesia, o en palabras de Oñatibia «la Eucaristía es la construcción dinámica»⁴ de la Iglesia. El sacrificio pascual de Cristo formó la Iglesia, pero ésta está siendo continuamente sostenida en su ser por la Eucaristía, memorial de la Pascua, que continuamente se celebra en la Iglesia. Así pues, la doctrina de la Eucaristía como verdadero y propio sacrificio, consagrada en el Concilio de Trento (cf. DH 1738ss), sirve como soporte fundamental para la teología eucarística-eclesiológica.

La comprensión que se tenga de la presencia real de Cristo en la Eucaristía también es un elemento indispensable para entender las relaciones entre Eucaristía e Iglesia, ya que se entiende que los efectos eclesiológicos de la Eucaristía sólo podrán ser reales en la medida que la presencia de Cristo en la Eucaristía sea también real. Es el realismo eucarístico que sostiene el realismo eclesiológico, es decir que la Iglesia es verdaderamente cuerpo de Cristo. Algunos autores incluso hablan de una «comunicación de idiomas» entre la Eucaristía y la Iglesia⁵, es decir que es la Eucaristía que le trasmite a la Iglesia sus cualidades, en este caso su ser cuerpo de Cristo. Con la misma idea algunos otros autores prefieren usar

3 Cf. por ejemplo «Comentario al Salmo 138», 2, San Agustín. Tr. por Balbino Martín Pérez, acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm. Esta doctrina sigue muy presente entre los autores contemporáneos, cf. por ejemplo Pére Tena, «La Eucaristía hace la Iglesia», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 16-17.

4 Ignacio Oñatibia, «La eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinámico de la Iglesia local», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 49.

5 El término «comunicación de idiomas» se usa fundamentalmente en la cristología para afirmar la unidad entre lo divino y humano en Jesucristo, de modo que todo lo que se dice de Jesús Dios también se dice de Jesús hombre y viceversa. El término es usado para establecer el vínculo entre Eucaristía e Iglesia en por ejemplo Donath Hercsik, «La Chiesa e l'Eucaristia. Alcune osservazioni a propósito dell'Anno dell'Eucaristia in La Civiltà Cattolica» 156 n.º 3709 (2005): 26; Giuseppe Ferraro, «"Ecclesia de Eucharistia vivit": alcuni aspetti della lettera encíclica», *Notitiae* 39 n.º 445-446 (2003): 546.

el término «ósmosis»⁶. En cualquier caso, es claro que todos implican que sólo si entendemos que la Eucaristía es realmente el cuerpo de Cristo podremos aceptar que la Iglesia es también verdadero cuerpo de Cristo. Este vínculo estrecho entre el realismo eucarístico y la eclesiología también es reconocido en algunos ámbitos protestantes. Ya en la década del 70 católicos, anglicanos y metodistas conversaban sobre la Eucaristía, entonces se llegó a afirmar conjuntamente que «la comunión con Cristo en la Eucaristía presupone su verdadera presencia, eficazmente significada en el pan y el vino»⁷.

La reciente acentuación en sus implicancias eclesiológicas no implica por lo tanto el haber abandonado o descuidado las cuestiones clásicas como presencia real y sacrificio; todo lo contrario, se trata de elementos doctrinales suficientemente establecidos y sólidos que le permiten a la comunidad teológica avanzar en otro nivel, apoyado en los hombros de los dogmas clásicos.

1.1. Fuentes bíblicas

En la escritura se encuentran varios textos sobre la Iglesia, también varios textos sobre la Eucaristía. Sin embargo, textos que generen un vínculo entre la Eucaristía y la Iglesia se encuentra sólo uno, se trata de una corta perícopa de San Pablo. En ella se lee: «La copa de la bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Ya que uno es el pan, uno es el cuerpo que muchos formamos porque todos participamos del único pan» (1Co 10,16-17). Este texto se halla en el contexto de todo el capítulo 10 en el que Pablo exhorta a los corintios a no participar de las comidas ofrecidas a los ídolos justamente por el valor comunional que ello implicaría.

Comer juntos siempre supone un cierto grado de comunión con la divinidad, en cuyo honor se come o un cierto grado de comunión entre los comensales

6 Jaime Fontbona, «La eclesiología de comunión», *Phase* 47 n.º 282 (2007): 461.

7 «Communion with Christ in the eucharist presupposes his true presence, effectually signified by the bread and wine» Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, «The Dublin Report (1976)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 34 (1977): §55, dicho documento cita textualmente un documento de consenso entre católicos y anglicanos, cf. Anglican/Roman Catholic International Commission, «Eucharistic Doctrine (1971)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 16 (1972): §6.

mientras honran a la divinidad común⁸, esa realidad, que cualquier persona del siglo I entendería, ya que es parte de la vida cotidiana de todos, Pablo lo aplica a la comida eucarística en el versículo 17. En este caso la divinidad claramente es Jesucristo, la comunión eucarística genera un vínculo muy fuerte con él, y por él entre todos los comensales⁹. Un análisis exhaustivo del mismo deja conclusiones que vinculan la Eucaristía con la Iglesia, en palabras de Gordon Fee.

En la mesa todos comparten un pan común, que el Señor había identificado como su «cuerpo» (cf. 11,24). Pablo afirma ahora que el «cuerpo» en ese caso debe ser entendido analógicamente como la Iglesia, quienes a pesar de «ser muchos» son «un cuerpo» porque hay un pan sobre la mesa. A pesar de que la analogía es clara, la lógica de esa oración no es evidente, por lo que agrega la explicación «porque todos participamos del único pan». Por la común participación en el único pan, el «cuerpo de Cristo», se afirma que ellos juntos constituyen el «cuerpo de Cristo»¹⁰.

Se debe destacar que el análisis del texto en sí no arroja evidencia de que haya algún tipo de causalidad entre la Eucaristía y la Iglesia. En la teología de la carta a los corintios, la Iglesia llega a ser cuerpo de Cristo fruto del Bautismo y no de la Eucaristía¹¹. Serán los padres de la Iglesia que uniendo esta perícopa a otras fuentes y comenzarán a elaborar la eclesiología eucarística.

1.2. Fuentes patrísticas

Desde el mismo inicio del cristianismo existió la Eucaristía, nunca existió Iglesia sin Eucaristía, y desde el principio los padres tuvieron presente que la Iglesia era una comunión que había sido reunida y que la Eucaristía algo tenía

8 Cf. por ejemplo Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, (Grand Rapids MI: Zondervan, 2014), 515.

9 Cf. Craig Blomberg, *1 Corinthians*, (Grand Rapids MI: Zondervan, 1994), 194.

10 «At the table they all share a common loaf, which the Lord had identified as his “body” (cf. 11:24). Paul now asserts that the “body” in that identification is to be understood analogically as the church, who even though they “are many” are “one body” because there is one loaf at the table. Even though the analogy is clear, the logic of that sentence is not immediate, so he adds the explanation, “for we all partake of the one loaf.” By common “participation” in the single loaf, the “body of Christ,” they affirm that they together make up the “body of Christ,” which in turn implies that they may not likewise become partners in similar associations that honor demons». Fee, *First ...*, 519.

11 Cf. Fee, *First ...*, 519. Dicho autor cita como fuente 1Co 12,13. En ese texto la causalidad del Bautismo en relación a la Eucaristía es evidente.

que ver con eso. El texto patrístico más antiguo, la *Didaché*, nos lo atestigua de la siguiente manera: «como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente»¹². Este texto pide que la Iglesia sea reunida en el reino y si bien no queda clara que la causalidad sea eucarística por lo menos se cita lo eucarístico como una analogía. Es pues, el primer texto que tiene un vínculo entre Eucaristía y comunión eclesial. En los párrafos sucesivos se insiste con la misma intención en lo que sería la oración poscomunión, en ella se lee: «acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en el amor, y réunela de los cuatro vientos santificada, en el reino tuyo, que has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos»¹³. Este primer texto eucarístico eclesiológico será la principal fuente de inspiración del resto. De hecho, este texto de la *Didaché* inspirará a todas las plegarias eucarísticas, tanto de oriente como de occidente, a incluir palabras pidiendo por la unidad de todos los que participan de la Eucaristía¹⁴.

De todos los Padres de la Iglesia el que mejor ha presentado el vínculo entre Eucaristía e Iglesia es, sin duda, San Agustín, a decir de algunos, el mejor portador de la Eclesiológia en occidente¹⁵. Una de las características de la teología de Agustín, en cuanto al vínculo entre Eucaristía e Iglesia es que asume el texto de la carta a los corintios y el texto de la *Didaché* y los fusiona llevándolo a un nivel de comprensión más profunda. Hablándoles a los neófitos recién bautizados sobre la Eucaristía que acababan de recibir dice

El pan que estáis viendo sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. El cáliz o, más exactamente, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo². Mediante estos elementos quiso Cristo, el Señor, confiarnos su cuerpo y su sangre que derramó por nosotros para la remisión de los pecados. Si lo habéis recibido santamente, vosotros sois lo que habéis recibido.

12 «La Didaché» IX,4, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, ed. y tr. por Daniel Ruiz Bueno, (Madrid: BAC, 2009).

13 «La Didaché», X,5.

14 Cf. por ejemplo Pére Tena, «La Eucaristía hace la Iglesia», 8; Jesús Castellano, «La Iglesia eucarística: eclesiológia de las plegarias eucarísticas orientales», en *Iglesia y Eucaristía*, (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001).

15 Cf. Jean-Marie Tillard, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Tr. por Alfonso Ortiz García, (Salamanca: Sígueme, 2007), 70; en la misma línea se pronuncia Walter Kasper, *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*. Tr. por José Manuel Lozano Gotor, (Santander: Sal Terrae, 2005), 102-103.

Pues dice el Apóstol: Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan⁴. Es la manera como él expuso el sacramento de la mesa del Señor: Siendo muchos, somos un único cuerpo, un único pan. En este pan se os encarece cómo debéis amar la unidad. Pues ¿acaso ese pan se ha elaborado de un único grano? ¿No eran muchos los granos de trigo? Pero antes de confluir en el (único) pan, estaban separados¹⁶.

Como se puede ver Pablo está expresamente citado y la *Didaché* también; la novedad está en la afirmación «vosotros sois lo que habéis recibido», es decir el Cuerpo sacramental de Cristo nos hace el Cuerpo eclesial de Cristo. Casi las mismas palabras, con las mismas citas como fundamento, vuelve a decir en otra ocasión a otros neófitos

Por tanto, si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol que dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*². En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, sobre la mesa del Señor está puesto el misterio que vosotros mismos sois: recibís el misterio que sois vosotros. A eso que sois, respondéis «Amén», y al responder (así) lo rubricáis. Escuchas, pues: «Cuerpo de Cristo», y respondes: «Amén». Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que tu «Amén» responda a la verdad.¹⁷

Esta doctrina de Agustín permeó a todo occidente en su comprensión de la Eucaristía en relación a la Iglesia durante el primer milenio.

Mientras occidente desarrollaba su doctrina eucarística-eclesiológica, oriente no se quedaba atrás, San Juan Crisóstomo sostenía la misma doctrina de Agustín basada también en la carta de Pablo y en la *Didaché*.

¿Qué es, en efecto, el pan? Es el cuerpo de Cristo. ¿En qué se transforman los que lo reciben? En cuerpo de Cristo; pero no muchos cuerpos sino un sólo cuerpo. En efecto, como el pan es sólo uno, por más que esté compuesto de muchos granos de trigo y éstos se encuentren en él, aunque no se vean, de tal modo que su diversidad desaparece en virtud de su perfecta fusión; de la misma manera, también nosotros estamos unidos recíprocamente unos a otros y, todos juntos, con Cristo¹⁸.

16 «Sermón 227», San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 10 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

17 «Sermón 272», San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 10 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. La misma idea la trasmite en el Sermón 229,1.

18 San Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la 1ª Carta a los Corintios*, 24,2. La traducción de esta versión es la presentada en Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 23.

Las palabras parecen hasta calcadas. Tanto oriente como occidente manifiestan que en cierto sentido la Iglesia es creatura de la Eucaristía¹⁹, o que la Eucaristía es el instrumento elegido por Cristo para formar su Iglesia y que ella perdure por los siglos.

1.3. Medioevo y modernidad

El giro de la teología eucarística, más preocupada por defender la presencia real del Señor en la misma que en sus implicancias eclesiológicas, se empezaría a manifestar durante la controversia con Berengario en el siglo XI²⁰, tendencia que se reforzaría en el siglo XVI durante el concilio de Trento. Este fenómeno no fue exclusivo de la Iglesia Católica, también la Iglesia Ortodoxa vivió un fenómeno similar²¹. No obstante, el medioevo con sus concilios y sus autores escolásticos conservaron la memoria de la causalidad eucarística de la Iglesia.

Un primer ejemplo lo tenemos en el concilio de Letrán IV del año 1215 específicamente afirma que «las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro» (DH 802). Las implicancias eclesiológicas de este fragmento son bastante claras. La finalidad de la Eucaristía es plenificar la unidad entre Dios y los Hombres. En eso precisamente consiste la Iglesia.

El siglo XIII dio a la Iglesia un siglo de oro en materia teológica. Ya desde principio de ese siglo se comienzan a usar las categorías *res tantum*, *sacramentum tantum* y *res et sacramentum* para explicar la realidad de los sacramentos²². La primera era para referirse al efecto sobrenatural causado por el sacramento, es decir «la cosa» que llevó a Dios a instituirlo. El *sacramentum tantum* en cambio se refería a los medios físicos que acompañaba el sacramento, es decir la materia del mismo, mientras que la categoría *res et sacramentum* era una categoría intermedia que de alguna manera unificaba tanto el efecto con la materia del sacramento. Apoyándose en estas categorías Santo Tomás de Aquino afirma sin equivoco que

19 Cf. también Pedro Alberto Kunrath y Marcos Miguel Valaski, «Eucaristia e Igreja: Sacramentos do mistério trinitário», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 247.

20 Cf. Kasper, *Sacramento ...*, 119.

21 Cf. Ambrosio Mong, «Una y muchas: un examen de la eclesiológica de Juan Zizioulas», *Studium* 55 n.º 1 (2015): 112.

22 Estas categorías comienzan a usarse por primera vez en el año 1202 por el papa Inocencio III (cf. DH 783).

en dicho sacramento «la cosa significada es la unidad del cuerpo místico»²³. Es decir que el sacramento de la Eucaristía genera como su fruto la unidad de la Iglesia. Santo Tomás tenía pues bien clara la causalidad que la Eucaristía ejerce sobre la misma Iglesia.

Con la llegada de la modernidad llegaron nuevas controversias y por lo tanto se termina de desplazar el interés de la teología. Así pues, el Concilio de Florencia en su decreto para los armenios del año 1439 también marca elementos de esta relación, aunque justo es decirlo está muy poco preocupado por la causalidad eucarística de la Iglesia. Concretamente afirma dicho concilio que el efecto de este sacramento «es la unión del pueblo cristiano con Cristo» (DH 1320). Vemos aquí que solo hay una mirada desde la unión con Cristo, pero no de la unión de los hombres entre sí de manera que constituyan la Iglesia. También el Concilio de Trento, que tenía prioridades que resolver como la presencia real de Cristo en la Eucaristía y defender su carácter sacrificial, manifestó, aunque sea de manera colateral que era la constitución de la Iglesia uno de los fines por el cual el Señor instituyó dicho sacramento. En concreto, afirma el concilio que mediante la Eucaristía Jesucristo «quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones» (DH 1638). Dichos concilios siguen teniendo presente la memoria eucarística de la causalidad de la Iglesia, pero justo es decirlo, la dimensión eclesiológica ha pasado a un total segundo plano, se subraya la unidad con Cristo del comulgante, aunque en ningún momento queda explícito que es esa unidad con Cristo lo que hace que la Iglesia sea lo que es.

La reforma protestante y la reacción católica trajo entre otras novedades el surgimiento del tratado de eclesiología. La principal preocupación a la que dicho tratado intentaba responder era dar cuenta de que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia de Cristo. Es ahí que Roberto Bellarmino construye una noción jurídica de la Iglesia, que permite identificar en la historia dicha Iglesia que era considerada la auténtica en contraposición de las «iglesias falsas» que habrían emergido de la reforma²⁴. Esta dinámica que marcará los siglos posteriores tenderá a olvidarse de las relaciones entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo eclesial. Acertadamente Abad Ibáñez comenta al respecto: «En esta perspectiva, el

23 «Suma Teológica III, q.73», a.3. Santo Tomás de Aquino, acceso el 24 de agosto de 2020, <https://hjt.com.ar/sumat/d/c73.html>; el autor reitera además esta doctrina en el III, q. 80 a. 4.

24 Cf. Robertus Bellarmino, *De controversiis* II, (Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1857).

papel fundamental de la Eucaristía en la construcción y visibilización de la Iglesia queda casi difuminado y se pasa de una visión en la que la comunión sacramental era el signo e incluso la causa eficiente de la incorporación en la unidad, a otra en la que los elementos visibles son los que constituyen la *communio*»²⁵.

Habría que esperar a que el siglo XX con sus movimientos bíblicos y patristicos recuperaran la importancia de la Eucaristía para comprender el misterio de la Iglesia, aspecto tan importante hasta por lo menos el siglo XIII.

1.4. De Lubac y Afanasiev

A partir de la década del 40 comienza un proceso de regreso a las fuentes en el ámbito católico, particularmente en Francia y Alemania. Entre otros frutos a esta época le debemos la recuperación de la eclesiología eucarística. Uno de los autores más emblemáticos de esta época es el francés Henri de Lubac. En el ámbito ortodoxo se dio un proceso similar, especialmente en la escuela de San Sergio con sede en París donde Nikolai Afanasiev desarrolla un tratado eucarístico que bien le puede merecer el título de padre de la eclesiología eucarística moderna.

De Lubac es quien acuñó la emblemática afirmación «La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia»²⁶. Reconocer que la Iglesia hace la Eucaristía es aceptar que es el más importante de los oficios tanto de la Iglesia en general como de sus ministros en particular. La Iglesia en torno a su obispo se reúne para celebrar la Eucaristía. Al mismo tiempo también vale la expresión en la dirección contraria, la Eucaristía hace la Iglesia porque es ella se convierte en cuerpo de Cristo comiendo el cuerpo del Señor. «La Iglesia es entonces verdaderamente *“corpus Christi effecta”*»²⁷. La Eucaristía tiene esta eficacia fruto de su hacer presente el sacrificio de Jesucristo en la cruz²⁸.

Mientras que el teólogo católico incorpora la dimensión eucarística en su reflexión, acuñando una expresión que sería repetida hasta el día de hoy, el teólogo ruso ortodoxo genera una mirada de la Iglesia totalmente estructurada con base en la Eucaristía. Es que para el teólogo de la escuela de San Sergio el punto de partida de su reflexión eclesiológica es la asamblea eucarística, particularmente la

25 José Antonio Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», *Burguense* 42 n.º 2 (2001): 299.

26 Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*. Tr. por Luis Zorita Jauregui, (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1958), 147-148.

27 de Lubac, *Meditación ...*, 148-149.

28 Cf. de Lubac, *Meditación ...*, 151-152.

asamblea eucarística en tiempos en que había una única asamblea en cada Iglesia local.

Este nuevo pueblo se reúne con Cristo para la celebración eucarística como los apóstoles se reunieron con Cristo en la última cena. Dondequiera haya una asamblea eucarística está la Iglesia, porque Cristo está presente ahí. No puede haber Iglesia sin asamblea eucarística, como tampoco puede haber asamblea eucarística que no manifieste la plenitud y la unidad de la Iglesia. Por lo tanto, la estructura y orden de la Iglesia se origina en la asamblea eucarística, el fundamento de toda la organización eclesial²⁹.

Partiendo de su rol en la asamblea eucarística, el teólogo ruso explica la función de todos los integrantes de la Iglesia. Los laicos son incorporados a la Iglesia y esta incorporación es expresada en la participación por primera vez en la asamblea eucarística, al mismo tiempo los obispos, presbíteros y diáconos son ordenados en función de una tarea en la asamblea eucarística que realizan por primera vez apenas ordenados³⁰. Una vez establecido su rol en la asamblea eucarística, Afanasiev extrapola esos roles a todos los ámbitos de la Iglesia. En la asamblea eucarística el obispo preside; los presbíteros concelebran y el pueblo concelebra también, aunque de manera diferente a los presbíteros, entonces este mismo principio se extiende a la función de gobierno, en la que el obispo gobierna con el consejo de los presbíteros y el consentimiento de los laicos. Al mismo tiempo, los obispos enseñan con autoridad propia, los presbíteros enseñan con la autoridad del obispo y los laicos juegan un rol decisivo en el proceso de recepción de la doctrina³¹.

Todas las dimensiones de la vida eclesial están determinadas por la organización de la asamblea eucarística, la cual está estructurada como la última cena celebrada por Jesús. Con esta visión no es de extrañar que Afanasiev considere la

29 «This new people is gathered with Christ for Eucharistic celebration just as the apostles gathered with Christ at the Last Supper. Wherever there is a Eucharistic assembly there is the Church, because Christ is present there. There can be no Church without the Eucharistic assembly, just as there can be no Eucharistic assembly that does not manifest the fullness and unity of the Church. Thus the structure and order of the Church originate in the Eucharistic assembly, the foundation of the Church's entire organization». Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*. Tr. por Vitaly Permiakov, (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007), edición en Kindle, 3092. La primera edición de este libro fue en ruso y francés en el año 1975, sin embargo, fue escrito en la década del 40 y defendido como tesis doctoral en 1950.

30 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 959.

31 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 959-1889.

última cena como el hito fundacional por excelencia de la Iglesia, aunque reconoce que ese hito fundacional cobraría vida recién en Pentecostés³². En esta afirmación encontramos un rasgo profundamente eucarístico, ya que en la liturgia ortodoxa las palabras de la institución se dicen antes de la epiclesis, y es propio de la doctrina ortodoxa considerar que la epiclesis es la que hace que tengan vida las palabras de la institución, haciendo posible la transustanciación³³.

La mirada lineal entre la asamblea eucarística y la Iglesia comienza a desdibujarse con el surgimiento de múltiples asambleas eucarísticas dentro de una misma Iglesia local. Ese cambio genera un cambio en el principio de unidad de la Iglesia local que deja de ser la asamblea eucarística para ser el obispo³⁴. Al mismo tiempo al no poder fundamentarse la autoridad del obispo en su carácter de presidente de la asamblea eucarística, porque los presbíteros comienzan a celebrar habitualmente, su autoridad comienza a fundamentarse jurídicamente. Es así como la asamblea eucarística va pasando a un segundo plano a la hora de definir la Iglesia y el campo del derecho empieza a surgir como más preponderante. El resultado no podía ser otro que el debilitamiento de la eclesiología eucarística, debilitamiento que el autor, ignorando los aportes de San Juan Crisóstomo y San Agustín, data en tiempos posnicensos³⁵.

Al igual que muchos elementos «novedosos» de esta teología, la eclesiología eucarística comienza poco a poco a incorporarse al discurso sobre la Iglesia, discurso que marcaría en parte el Concilio Vaticano II.

1.5. Vaticano II

El Vaticano II actualizó a la Iglesia incorporando en su reflexión magisterial muchos elementos que venían de décadas anteriores que habían generado el movimiento bíblico, patrístico y litúrgico. La consigna era simplemente volver a las fuentes, volver a las raíces y de esta manera actualizar la Iglesia. Eclesiológicamente marcó un giro sumamente importante, ya que la constitución dogmática *Lumen Gentium* recupera la dimensión misteriosa de la Iglesia, tan presente en la Tradición e incluso en la eclesiología protestante, y olvidada en la eclesiología católica. Con este proceso comienza a recuperarse el valor de la eucaristía como causa de la Iglesia; con todo, veremos que los textos del concilio que recuperan

32 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 349.

33 Esta doctrina es presentada más abajo en la sección 2.2.2.

34 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 5240.

35 Cf. Afanasiev, *The Church ...*, 5851.

esta dimensión están desperdigados y normalmente dentro de un párrafo cuyo principal mensaje es otro. La afirmación más clara la encontramos en *Lumen Gentium*, donde en su número 26 se lee: «El Obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es “el administrador de la gracia del supremo sacerdocio”, sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente (LG 26)». Nótese por un lado la claridad de la afirmación, la Iglesia vive de la Eucaristía, pero al mismo tiempo lo secundario de la misma. Incluso gramaticalmente se encuentra en una oración subordinada, donde la oración principal tiene como sujeto al obispo.

Conocida es también la afirmación de la *Sacrosantum Concilium* que le da un lugar particularmente central a la liturgia, especialmente la eucarística; afirma la constitución sobre la liturgia que «de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin» (SC 10). Hay una confesión clara que de la Eucaristía mana la gracia de Dios hacia el pueblo, hay una cierta transferencia de santidad de aquel que es Santo y santifica a su pueblo. Podemos notar en este pasaje del concilio una cierta comunicación de idiomas, donde Dios transfiere la santidad a su pueblo.

También se encuentra alguna referencia a la Eucaristía y la comunión eclesial. Así pues, la *Lumen Gentium* afirma: «Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con Él y entre nosotros. Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (1Co 10,17). Así todos nosotros nos convertimos en miembros de ese Cuerpo (cf. 1Co 12,27) y cada uno es miembro del otro (Rm 12,5)» (LG 7). Aquí pues empezamos a recuperar el sabor de los padres de la Iglesia, sin citarlo expresamente se nota claramente reflejada la mentalidad de la *Didaché* arriba citada³⁶. Esta intuición también está marcada algunos párrafos antes cuando lo fundamental que se quiere destacar es la misión del Hijo, en dicho párrafo se lee:

La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo. Este comienzo y crecimiento están simbolizados en la sangre y en el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Jn 19,34) y están profetizados en las palabras de Cristo acerca de su muerte en la cruz.

36 Cf. nota 12.

Y yo si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí (Jn 12,32). La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual *Cristo que es nuestra Pascua, ha sido inmolado* (1Co 5,7). Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. 1Co 10,17) (LG 3).

Este párrafo es bastante claro, del sacrificio en la cruz nace la Iglesia y al mismo tiempo es ese sacrificio que realiza la unidad de los fieles en tanto perpetuado en la celebración eucarística. Estamos entonces aquí ante una auténtica recuperación de la doctrina antigua. El Hijo eterno de Dios perpetúa su misión unificadora mediante el sacramento de la Eucaristía, de modo que la Eucaristía por su carácter sacrificial perpetúa los efectos del sacrificio de Jesús en la cruz.

Podemos entonces constatar que el Vaticano II verdaderamente recupera la visión antigua, verdaderamente la Eucaristía está permanentemente generando la Iglesia, y se realiza por su vínculo estrecho con el sacrificio de Jesús en la cruz. Eso está inequívocamente establecido, pero lo disperso de las distintas citas, y el hecho fundamental que se encuentren siempre en medio de párrafos cuya principal afirmación es otra, le resta fuerza a lo contundente de sus afirmaciones. Se necesitarán unas décadas más para que la reflexión teológica madure y sea Juan Pablo II que jerarquice dicha doctrina con una encíclica entera dedicada a ella.

1.6. Tillard

Uno de los autores más influyentes del posconcilio es el canadiense Jean Marie Tillard³⁷. Dicho teólogo es el mejor exponente en el ámbito católico de la evolución de la teología eucarística en la segunda mitad del siglo XX³⁸. En cierta medida podríamos afirmar que en este tema sucede a de Lubac. La cuestión de la eclesiología eucarística es un tema tratado a lo largo de toda su bibliografía

37 Dicho autor es ampliamente citado en la bibliografía contemporánea, por ejemplo Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», 297-346; José Gómez López, «La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II», *Auriensia* 9 (2006): 85-100; Fontbona, «La eclesiología de comunión», 453-481; Pedro Alberto Kunrath, «*A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard*», *Teocomunicação* 37 n.º 155 (2007): 109-123; José María Cantó, «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», *Stromata* 65 n.º 1-2 (2009): 141-171 y 65 n.º 3-4 (2009): 207-234.

38 En opinión de Abad Ibáñez J. Zizioulas es la contraparte ortodoxa de esta profundización en el misterio eucarístico-eclesiológico. Cf. Abad Ibáñez, «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», 335.

donde el autor llega a afirmar inequívocamente el vínculo entre las dos porque el carácter de banquete de la Eucaristía implica que ella es una comida para compartir que de alguna manera unifica a los comensales³⁹ y sobre todo porque «el Señor dona el Cuerpo de su Pascua –cuerpo de reconciliación y de comunión– para que los fieles realicen esta *koinonía* traduciendo en su vida concreta “lo que ellos reciben”»⁴⁰. No obstante, aquí me limitaré a analizar su obra culmen donde su doctrina eucarística-eclesiológica llega a la madurez, nos referimos a *Chair de l’Eglise, chair du Christ* del año 1992⁴¹.

En *Carne de Cristo*, carne de la Iglesia, Tillard hace un profundo análisis de las fuentes bíblicas y patrísticas que vinculan eucaristía e iglesia. Dedicándoles un capítulo a cada una.

En el capítulo bíblico, el autor profundiza en los términos paulinos de «estar en Cristo» y «en el Espíritu Santo» así como en la figura joánica de la vid y en la noción de «casa sacerdotal» de Pedro, así como la importancia de las obras en la carta de Santiago. Siempre llega a la conclusión que estas categorías suponen que el vínculo con Dios genera un vínculo con los hermanos. «No se puede “estar en Cristo” sin ser de su cuerpo, es decir, sin estar ligado *esencialmente* a los demás miembros del mismo. No se puede estar en la vid de Dios sin permanecer unido a los demás sarmientos. No se puede estar en la “comunidad sacerdotal” sin ser “piedra viva” de la “casa espiritual”. El autor de la carta de Santiago diría que no se puede estar en la fe sin estar en la caridad de las obras»⁴².

El proceso de ser incorporado a Cristo y a la Iglesia culmina con la Eucaristía y es en la comunión eucarística que uno alimenta el ser Iglesia. Por eso mismo agrega

Todo el que, al final de la iniciación cristiana «coma el cuerpo» sacramental de Cristo Jesús, lugar de la reconciliación de la humanidad, no podrá vivir ya una existencia solitaria. Todo el que beba del cáliz del Señor no podrá vivir ya solamente para sí

39 Cf. Jean-Marie Tillard, «L’Eucharistie et la fraternité», *Nouvelle Revue Théologique* 91 n.º 2 (1969): 124.

40 Jean-Marie Tillard, «Faisant memoire de ton Fils», *Parole et Pain* 9 (1972): 151, citado y traducido por Cantó, «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», 148.

41 El presente artículo se basa en una traducción española, todas las citas expuestas corresponderán a la misma: Tillard, *Carne* En la página 20 de su libro, el autor reconoce que dicho título está inspirado en Efesios 5,27-32, donde se habla de la Iglesia como esposa de Cristo, es decir su propio cuerpo o carne de su carne inspirándose en Gn 2,21-23.

42 Tillard, *Carne* ..., 35.

mismo. Miembro del cuerpo, sarmiento de la vid, piedra viva de la morada sacerdotal, no existirá ya más que para Dios, en comunión fraterna. El momento en que se consigue una mayor intimidad con el Señor –ya que uno se hace entonces cuerpo suyo– es también el momento de mayor solidaridad con los otros⁴³.

En este contexto el autor interpreta la advertencia de 1Co 11,27 sobre comer y beber indignamente la Eucaristía como comer y beber separando el cuerpo eucarístico del cuerpo eclesial, es decir sin tener en cuenta el deber de caridad que genera el co-comulgar con los otros⁴⁴.

El autor abunda además en fuentes patrísticas particularmente en San Agustín, recordando todas las veces que el Obispo de Hipona insiste en que en la Eucaristía recibimos lo que somos, es decir el cuerpo de Cristo⁴⁵. Basados en estos textos Tillard llegará a afirmar que existe una relación perijóretica entre eucaristía e Iglesia, en palabras del propio autor: «Vista como una circumincesión de Cristo y de su cuerpo eclesial –una circumincesión cuyo *sacramentum* es la eucaristía–, la Iglesia se convierte para Agustín en el lugar de la *agapé* de Dios»⁴⁶. Es decir que la Eucaristía es la visibilización en la historia de una relación de mutua inmanencia entre Cristo y su Iglesia, ambas se entregan mutuamente.

Su gran afirmación en el tercer capítulo es que la Iglesia se transforma en el sacrificio que ella misma celebra. Esa transformación queda a la vista en la misericordia y el servicio, en el despojo de uno mismo del creyente para servir al prójimo incluso hasta la ofrenda radical de la vida en el martirio y en el sacrificio de alabanza que es la liturgia⁴⁷. La Eucaristía que es sacrificio, nos hace pues sacrificio, en ese sentido se dice que la Eucaristía hace la Iglesia⁴⁸. Para explicar este proceso usa la palabra «ósmosis», tan recogida en la bibliografía contemporánea, «hay una ósmosis total entre “las primicias de los dones de Dios bajo la nueva alianza” (el pan y el cáliz que el Señor “declaró sangre suya”, haciendo de ello “la oblación de la nueva alianza” y la cualidad interior de aquellos y aquellas que

43 Tillard, *Carne ...*, 39.

44 Cf. Tillard, *Carne ...*, 38.

45 Dentro de las fuentes citadas están los sermones 227 y 272 y el Sermo Denis 6. También cita a san Juan Crisóstomo que hace una afirmación idéntica en *In ICo Homilía 24*.

46 Tillard, *Carne ...*, 63. Nótese que el autor utiliza el término circumincesión, traducción de la palabra latina *circumincessio* de la palabra griega *perijóresis*.

47 El autor desarrolla largamente estas y otras dimensiones de lo que implica ser sacrificio entre las páginas 92 y 136.

48 Cf. Tillard, *Carne ...*, 92.

ofrecen “el sacrificio puro”⁴⁹. También usa la expresión «simbiosis»: «La Eucaristía y la Iglesia se nos han presentado en perfecta simbiosis, bajo el dinamismo de la palabra y del espíritu. La Iglesia viene del don de Dios acogido por la fe en el poder del Espíritu. La eucaristía es *ese* don en su totalidad comunicado por el Espíritu a la comunidad, para que en toda su existencia ésta sea de verdad, ya en esta Tierra y en la gloria eterna»⁵⁰.

En definitiva, la Eucaristía hace de la Iglesia lo que es, le transfiere su ser más profundo, esto es ser un sacrificio para el Padre. La Eucaristía es la continua donación de Jesús a su esposa, su propio cuerpo, para que ella se done totalmente a su esposo y Señor en la liturgia y en la ofrenda de la propia vida al servicio de los hermanos. Es esa dinámica que genera en la historia un «entramado de relaciones fraternales» que constituye la Iglesia⁵¹.

La obra de Tillard constituye la obra cumbre en el ámbito católico que liga inseparablemente la Eucaristía y la Iglesia. La reflexión a nivel académico estaba ya suficientemente madura para que dicha doctrina fuese canonizada en el magisterio y llegara a ser parte ya de la corriente principal del catolicismo. Ello ocurriría recién a inicios del siglo XXI.

1.7. Ecclesia de Eucharistia

Finalmente se llega al año 2003, en dicho año el Papa Juan Pablo II recibe en el magisterio católico, y por ende convierte en doctrina oficial y de primer orden, buena parte de las reflexiones que se estaban recuperando durante el siglo XX; ya desde el inicio la encíclica comienza con una afirmación audaz: «La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis *el núcleo del misterio de la Iglesia*» (EE 1). El destacado que aparece en el mismo documento refleja la importancia de dicha afirmación. El mismo documento está afirmando que está haciendo una afirmación eclesiológica de primerísimo orden. Esta afirmación audaz coloca a la Eucaristía a la par del Espíritu Santo como causa eficiente de la Iglesia⁵². La misma encíclica profundiza en su argumentación afirmando que esto se puede decir debido al carácter sacrificial de la Eucaristía, la cual produce una «misteriosa “contemporaneidad” entre aquel *Triduum* y el transcurrir de todos los siglos». Decir que la

49 Tillard, *Carne ...*, 120.

50 Tillard, *Carne ...*, 137.

51 Cf. Tillard, *Carne ...*, 141.

52 Cf. Ferraro, «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera enciclica», 546.

Iglesia es generada por la Eucaristía no es poner dos generaciones paralelas, la Eucaristía y la Pascua sino reafirmar una única, la Pascua, que se actualiza en el hoy permanentemente por la Eucaristía.

La comunión que genera con Cristo es tan intensa, que los comulgantes son hechos sacramento, en palabras de la propia encíclica:

Al unirse a Cristo, en vez de encerrarse en sí mismo, el Pueblo de la nueva Alianza se convierte en «sacramento» para la humanidad, signo e instrumento de la salvación, en obra de Cristo, en luz del mundo y sal de la tierra (cf. *Mt* 5, 13-16), para la redención de todos. La misión de la Iglesia continúa la de Cristo: «Como el Padre me envió, también yo os envío» (*Jn* 20, 21). Por tanto, la Iglesia recibe la fuerza espiritual necesaria para cumplir su misión perpetuando en la Eucaristía el sacrificio de la Cruz y comulgando el cuerpo y la sangre de Cristo (EE 22).

Que se convierta en sacramento quiere decir que se convierta en Iglesia, ya que en palabras del Concilio Vaticano II ésta es «como sacramento» (LG1), este aspecto es explícitamente mencionado más adelante, donde se lee: «mediante la comunión del cuerpo de Cristo, la Iglesia alcanza cada vez más profundamente su ser “en Cristo como sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”» (EE 23, citando LG 1). Esta afirmación del Papa no debe entenderse como si el Pueblo de la Nueva Alianza ya existiese previamente y sólo después se convierte en sacramento, el pueblo de la Nueva Alianza comienza a existir con la Eucaristía, esto queda claro porque, unos párrafos antes dice:

Hay un *influjo causal de la Eucaristía* en los orígenes mismos de la Iglesia. Los evangelistas precisan que fueron los Doce, los Apóstoles, quienes se reunieron con Jesús en la Última Cena (cf. *Mt* 26, 20; *Mc* 14, 17; *Lc* 22, 14). Es un detalle de notable importancia, porque los Apóstoles «fueron la semilla del nuevo Israel, a la vez que el origen de la jerarquía sagrada». Al ofrecerles como alimento su cuerpo y su sangre, Cristo los implicó misteriosamente en el sacrificio que habría de consumarse pocas horas después en el Calvario. Análogamente a la alianza del Sinaí, sellada con el sacrificio y la aspersion con la sangre, los gestos y las palabras de Jesús en la Última Cena fundaron la nueva comunidad mesiánica, el Pueblo de la nueva Alianza (EE 21).

La analogía con la Antigua Alianza es clara, es el sacrificio y la aspersion de sangre el origen de la Alianza, y por ello análogamente es la Eucaristía el origen de la Nueva Alianza⁵³.

Más adelante en el número 23 se retoma la cita bíblica fundamental, 1 Co 10, 16-17 con alguna cita patrística explicativa, la línea argumental es similar a la desarrollada más arriba, el número termina afirmando: «La argumentación es terminante: nuestra unión con Cristo, que es don y gracia para cada uno, hace que en Él estemos asociados también a la unidad de su cuerpo que es la Iglesia» (EE 23).

Como se ha visto la encíclica presenta una fuertísima causalidad de la Eucaristía a la Iglesia, incluso se afirma que las notas clásicas de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, le llegan a la Iglesia desde la Eucaristía. En palabras de la encíclica:

Como he recordado antes, si la Eucaristía edifica la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía, se deduce que hay una relación sumamente estrecha entre una y otra. Tan verdad es esto, que nos permite aplicar al Misterio eucarístico lo que decimos de la Iglesia cuando, en el Símbolo niceno-constantinopolitano, la confesamos «una, santa, católica y apostólica». También la Eucaristía es una y católica. Es también santa, más aún, es el Santísimo Sacramento (EE 26).

Aquí es cuando el Papa da un paso decisivo. Debido a la relación estrecha entre Eucaristía e Iglesia, la Iglesia sólo puede llegar a ser lo que le permite su causa eficiente, la Eucaristía. Si la Iglesia es una, santa, católica y apostólica, como se confiesa desde hace siglos, entonces esas mismas cuatro notas también son de la Eucaristía. Lamentablemente la encíclica únicamente profundizará en la nota de la apostolicidad. Es bastante intuitivo y directo el hecho de que la Eucaristía sea el sacramento de la unidad y el santísimo sacramento y por lo tanto el vínculo entre la Eucaristía y esas dos notas de la Iglesia son bastante claros. Lo que no resulta evidente es la nota de la catolicidad; Jesús Castellano ve la nota de la catolicidad en el hecho de que se celebra por todos y en todos lados⁵⁴. Respecto a la apostolicidad de la Eucaristía esta nota le viene dada porque Jesús se la confió

53 Cf. Benedito Beni dos Santo, «A Igreja que vive da Eucaristia», *Revista de Cultura Teologica* 14 n.º 54 (2006): 10. Sobre la relación entre la Nueva Alianza y la Iglesia cf. Valentín Goldie, «La nueva alianza como categoría eclesiológica», *Gregorianum* 101 n.º 2 (2020): 317-337.

54 Cf. Jesús Castellano, «La Eucaristía que edifica la Iglesia: Diez tesis de eclesiología eucarística», *Phase* 45 n.º 266-267 (2005): tesis 2.

a sus apóstoles, por lo tanto, Eucaristía y sucesión apostólica están íntimamente ligadas (cf. EE 28).

Luego de haber insistido abundantemente en la relación causal desde la Eucaristía hacia la Iglesia el sumo pontífice dedica varios números a hacer una advertencia. En esa advertencia básicamente recuerda que para que la Eucaristía realice la comunión eclesial ésta debe celebrarse dentro de la integridad de los vínculos de comunión, es decir, cuando se celebra con la misma fe, se reconocen todos los sacramentos y se está en unidad jurídica con los pastores de la Iglesia especialmente el obispo de Roma (cf. 35-36). Esto pone un límite al hecho de que la Eucaristía genere la Iglesia, la Eucaristía genera la Iglesia bajo ciertas condiciones. Esta advertencia que hunde sus raíces en la carta de San Pablo a los Corintios (1 Co 11,28) y en la tradición patristica interpretando ese pasaje,⁵⁵ tiene como consecuencia que quizá sería más apropiado decir «la Eucaristía perfecciona la Iglesia» en vez de «la Eucaristía hace la Iglesia», ya que para que algo perfeccione a algo deben haber además otros elementos. El magisterio sin embargo optó por la segunda fórmula que debe ser entendida con la advertencia que la misma encíclica presenta.

Parece claro que según la encíclica el binomio Eucaristía-Iglesia presenta cierta asimetría, en la que predomina la direccionalidad desde la Eucaristía hacia la Iglesia⁵⁶. Se puede entonces afirmar que la doctrina propuesta por de Lubac donde el binomio era mucho más simétrico es corregido. «La encíclica lo insinúa corrigiendo finamente el eslogan común, pero claramente impreciso, que precipitadamente repite “La Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía”, lo corrige diciendo “la Eucaristía edifica la Iglesia, la Iglesia hace la Eucaristía” (EE 26), entendiendo que ¡la acción de la Iglesia sobre la Eucaristía es puramente instrumental!»⁵⁷

55 La misma encíclica cita a San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre Isaías* 6,3.

56 Cf. por ejemplo Domingo Salado Martínez, «Eucaristía e Iglesia (Una breve relectura crítica de la eclesiología eucarística contenida en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del Papa Juan Pablo II)», *Teología Espiritual* 48 n.º 141 (2004): 43; José María Cantó, «La Eucaristía y la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II», *Stromata* 69 n.º 1-2 (2013): 22.

57 «L’enciclica lo insinua corregendo finamente lo slogan corrente, ma chiaramente approssimativo, che frettolosamente fa ripetere “l’Eucaristia fa la Chiesa, e la Chiesa fa l’Eucaristia”; lo corregge dicendo: “l’Eucaristia edifica la Chiesa, e la Chiesa fa l’Eucaristia” (n 26), intendendo che l’azione della Chiesa sull’Eucaristia è puramente strumentale!» Giuseppe Colombo, «Ecclesia de Eucharistia: La lettera enciclica di Giovanni Paolo II», *Teologia* 29 n.º 4 (2004): 410. Si bien lo manifestado por los tres autores precedentes son muy convincentes y están en sintonía con lo que se lee en la encíclica no falta quien sigue presentando este binomio de forma tal que pareciera que

1.8. Implicaciones para el tratado de Eclesiología

Hasta aquí se ha presentado la doctrina del vínculo entre Eucaristía e Iglesia. Se ha presentado sus fundamentos bíblicos y patrísticos, la forma en que dicha doctrina fue sostenida en el medioevo y comenzó a diluirse en la modernidad. Inmediatamente se fue presentando el resurgimiento de dicha doctrina, la manera en que floreció en el Vaticano II, así como sus progresos posconciliares que llegaron a fructificar con la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. Ahora que el vínculo entre Eucaristía e Iglesia está bien estudiado y asumido por el magisterio es hora de preguntarse cómo encaja esta doctrina en la globalidad de la Eclesiología.

Existen múltiples formas de presentar un tratado eclesiológico. Basta con ver los índices de los manuales de teología para descubrir la enorme variedad de formas de presentar el misterio de la Iglesia. A pesar de la gran variedad de formas que existen, las eclesiologías pueden dividirse en dos categorías: eclesiologías díplicas y eclesiologías trípticas.

Las eclesiologías díplicas suelen dividir el tratado sobre la Iglesia en dos grandes partes. Por un lado, la dimensión invisible-mistérica de la Iglesia, y por otro la dimensión visible-institucional de la misma. Esta mentalidad asume la eclesiología preconiliar, que era básicamente una justificación de la jerarquía y le agrega la novedad emergida del Vaticano II que incorpora toda la dimensión de misterio. Esta mentalidad díplica es la que en buena medida informa el texto de la *Lumen Gentium*. Veamos un párrafo donde esto queda claramente ilustrado:

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia

la relación entre ambos elementos fuese simétrica, cf. por ejemplo Santiago García Acuña, «Iglesia y Eucaristía: meditación teológica a la luz de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*», *Scripta Fulgentina* 14 n.º 27-28 (2004): 57-83.

sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16) (LG 8).

Nótese la cantidad de binarios que encontramos en este texto: sociedad provista de órganos jerárquicos – Cuerpo místico de Cristo, asamblea visible – comunidad espiritual, Iglesia terrestre – Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, elemento humano – otro elemento divino. El binarismo llega a comparar el misterio de la Iglesia con el de Cristo, misterio siempre entendido binariamente, verdadero Dios y verdadero hombre. Se puede ver entonces que el Concilio Vaticano II habla en binarios que implica una mentalidad que aquí se denomina «díptica».

Las eclesiologías trípticas, como su nombre lo indica, dividen el tratado sobre la Iglesia en tres grandes partes. Esta triple división tiene un doble fundamento. El primer fundamento es que la Iglesia es «como un sacramento» (LG 1). El segundo fundamento es que al usarse esa categoría para explicar lo que es la Iglesia se recurre también a la forma clásica de presentar la teología de los sacramentos. Los medievales veían los sacramentos trípticamente expresando esta mentalidad con tres categorías latinas: *res tantum*, *sacramentum tantum* y *res et sacramentum*⁵⁸. Si la Iglesia es como un sacramento y la teología sacramental se articula en tres dimensiones, los eclesiólogos trípticos aplican cada una de las dimensiones con la que la escolástica analizó los sacramentos a la Iglesia. Así pues, el *res tantum* de la Iglesia se corresponde a su dimensión de misterio, la unidad de todo el género humano con la Santísima Trinidad por la que Dios asocia a sus elegidos a la *perijóresis* divina⁵⁹. El *sacramentum tantum*, en cambio, se corresponde a toda la dimensión institucional o societaria, es desarrollando este aspecto que se habla de los concilios y de la autoridad del romano pontífice, por ejemplo. Es esta sección de la eclesiología que es el fundamento dogmático para el derecho canónico. Los eclesiólogos trípticos discrepan sobre qué elementos de la Iglesia son *res et sacramentum*. Salvador Pié-Ninot, un eclesiólogo tríptico, presenta en uno de sus libros un esquema de las distintas respuestas a esta cuestión⁶⁰. A los

58 Estas categorías fueron usadas por Inocencio III en el año 1202 en el documento *Cum Marthae circa* (cf. DH 783) y usadas y explicadas por santo Tomás de Aquino, cf. Sent. IV, d. 4. q. 1, a.4, qc. 2. El doctor angélico consideraba el *res tantum* como la realidad teologal última, el *sacramentum tantum* como el signo externo y el *res et sacramentum* como el signo interno.

59 Cf. Pedro Alberto Kunrath, «A Eucaristia e a Igreja como missão», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 239.

60 Cf. Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, (Salamanca: Sígueme, 2015), 193-196. Aquí presenta que el *res et sacramentum* aplicado a la eclesiología, se

efectos de este artículo, junto al propio Pié-Ninot, se asume que la dimensión de *res et sacramentum* se corresponde a la Iglesia vista desde una perspectiva comunitaria, entendiendo comunidad como un entramado o red de relaciones. Así pues, la eclesiología tríplica que se asume ve a la Iglesia en tres dimensiones: misteriosa, institucional o societaria, y comunitaria.

En efecto, una lectura atenta de la LG proporciona elementos para las tres dimensiones de la sacramentalidad eclesial («*res sacramenti Ecclesiae*» / «*res et sacramentum Ecclesiae*» / «*signum tantum sacramenti Ecclesiae*»), que pueden dar razón de su realidad total y describirse de la siguiente forma: 1. La Iglesia sacramento como *realidad de filiación divina y de paternidad universal*. Expresa su «realidad teológica» y «última» (*res sacramenti Ecclesiae*) [...]. 2. La Iglesia sacramento como *comunidad de creyentes en Cristo*. Expresa su «signo eclesial interior» (*res et sacramentum sacramenti Ecclesiae*) [...]. 3. La Iglesia sacramento como *sociedad eclesial*. Expresa su «signo eclesial exterior» (*signum sacramenti Ecclesiae*)⁶¹.

En la perspectiva díplica la Eucaristía se considera bisagra entre el elemento visible e invisible. Es justamente por ser puente entre lo visible y lo invisible que algunos autores de mentalidad tríplica lo consideran como la *res et sacramentum* de la Iglesia. En la perspectiva tríplica que se ha adoptado, la Eucaristía es una triple bisagra entre el misterio y la comunidad, entre el misterio y la institución y entre la comunidad y la institución, lo que hace más compleja su incorporación al tratado de Eclesiología.

1.8.1. Entre lo visible y lo invisible

Cuando en el año 1825 J.A. Möhler escribió su eclesiología, lo hizo desde una mirada díplica, ciertamente revolucionaria en su época. Presenta a la Iglesia como una criatura del Espíritu Santo derramado en Pentecostés, que genera una dinámica interna en aquellos creyentes de modo que comienza a desarrollarse orgánicamente la institucionalidad que conocemos, con las iglesias locales a cargo de obispos diocesanos, los cuales interactúan con los demás obispos cercanos bajo la cabeza del arzobispo metropolitano, los que a su vez interactúan en un

puede referir a: la asamblea eucarística (A.G. Martimort, Y. Congar, P. Tena), la meta empírica de la Iglesia (W. Beinert), los vínculos reales entre los creyentes (J.H. Nicolas), las estructuras de la Iglesia pero en cuanto a su eficacia respecto a la salvación (T. Citrini, C. Gouyau), la totalidad de la Iglesia (A. Dulles).

61 Pié-Ninot, *Eclesiología...*, 195.

espacio más grande llamado patriarcado. Todo es fruto de la acción del Espíritu en una dinámica comunal⁶². La obra de Möhler es fascinante, por el tiempo en que fue elaborada, pero la Eucaristía no figura en su eclesiología. Decir, como se viene diciendo a lo largo de todo el artículo que la Iglesia es creatura de la Eucaristía, implica colocarla en un cierto paralelismo con el Espíritu Santo⁶³. Entre Dios que redime al mundo y lo hace formando un pueblo llamado Iglesia, un pueblo que son relaciones con la Trinidad, y la sociedad que tenemos visible, se encuentra la Eucaristía, como el instrumento con el que Dios crea a la Iglesia, sosteniéndola en su ser permanentemente.

Un texto del Vaticano II parece ser bastante esclarecedor, ahí se lee «la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. *1 Co* 10,17)» (LG 3). La Iglesia no sólo se manifiesta en la celebración eucarística, también se realiza en ella. Apoyados en este texto del Vaticano II se puede introducir toda la doctrina arriba desarrollada que vincula la Eucaristía y la Iglesia. Se trata entonces de presentar una mirada en que la Trinidad incluye en su dinámica a personas elegidas, lo hace mediante el instrumento de la Eucaristía. Para ello es necesario reivindicar el lugar de la Última Cena como hito fundacional de la Iglesia, lo que el Concilio parece ignorar. Justamente el Concilio afirma que «la Santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» (LG 2). Como se ve la Última Cena no figura explícitamente en el proceso fundacional de la Iglesia. Ciertamente es algo que se debiera explicitar, fundamentándose en *Ecclesia de Eucharistia* que subraya la importancia fundacional de la institución de la Eucaristía (cf. EE 21). Es el conjunto del misterio pascual que da a luz a la Iglesia, y la Eucaristía es el memorial que actualiza siempre ese misterio y por ende sostiene a la Iglesia en su ser permanentemente.

Si la asamblea eucarística manifiesta y realiza la Iglesia, de la estructura ministerial de la asamblea eucarística emerge una jerarquía que se traslada a otros ámbitos de la vida eclesial. Los obispos, presbíteros y diáconos existen para la asamblea eucarística y a partir de ella, es decir, su función en la sociedad provista de sus órganos jerárquicos son la extensión de su función litúrgica en la cele-

62 Cf. Johann Adam Möhler, *La unidad en la Iglesia*. Tr. por Daniel Ruiz Bueno, (Pamplona: Eunote, 1996).

63 Cf. Ferraro, «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera enciclica», 546.

bración eucarística⁶⁴. El obispo preside la Eucaristía y por ende es la cabeza de la sociedad eclesial, con sus funciones de gobierno. Los presbíteros concelebran la Eucaristía y por ende tienen una función de asesoramiento del obispo en el gobierno de la diócesis. Los diáconos tienen una función de servicio en las mesas de la Palabra y de la Eucaristía en las asambleas litúrgicas y por ello tienen una función de servicio en las mesas de los pobres. La ministerialidad de los laicos en las asambleas eucarísticas tienen su contraparte con la vida societaria de la Iglesia.

Se puede visualizar entonces cómo el discurso que considera a la Iglesia como una unidad compuesta y que unifica al Cuerpo místico de Cristo, la comunidad espiritual, la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, el elemento divino con la sociedad provista de órganos jerárquicos, la asamblea visible, la Iglesia terrestre y el elemento humano pasa por un discurso que incorpora a la Eucaristía como enlace. En el siglo XXI ya no es aceptable el enfoque de J.A. Möhler que atribuía esa función exclusivamente al Espíritu Santo⁶⁵.

1.8.2. Entre el misterio, la comunidad y la institución

Cuando se analiza una eclesiología tríptica que no considera la asamblea eucarística como el *res et sacramentum* de la Iglesia, debemos enfrentarnos a un análisis más complejo. El análisis díptico suele olvidarse de la dimensión comunitaria de la Iglesia, del considerar a la Iglesia como un entramado de relaciones. Los eclesiólogos trípticos podrán sin ninguna dificultad asumir que es la Eucaristía la que está a la base del entramado jerárquico e institucional de la Iglesia, como acaba de ser descrito en el subapartado anterior. Haber incorporado la dimensión comunitaria supone considerar a la Eucaristía como la fuerza divina que hace posible la fraternidad, y al mismo tiempo deberá considerarla como la fuerza divina que humaniza y diviniza las relaciones institucionales.

64 Toda la eclesiología en Afanasiev, *The Church...*, está edificada sobre esta premisa. También en el ámbito católico y muy recientemente se ha asumido esa posición, cf. por ejemplo Pedro Alberto Kunrath, «A reflexão eclesiológico-eucarística a partir do concílio Vaticano II», *Teocomunicação* 35 n.º 148 (2005): 211.

65 La elección de la eclesiología de J.A. Möhler se realizó por ser una eclesiología anterior al proceso que comenzó a valorar la Eucaristía en la Eclesiología. Conforme se fueron paulatinamente añadiendo las reflexiones de de Lubac, Afanasiev y otros la Eucaristía comienza a ir incorporándose como elemento constitutivo de la Iglesia, por ello no está ausente de los manuales de teología previos a *Eccllesia de Eucharistia*. Entendemos que ahora debiera tener un rol mucho más preponderante que antes.

El propio J.M. Tillard parece haber estado argumentando buena parte de su libro que es la Eucaristía el fundamento de la vida fraterna la cual es una dimensión explícita de la Iglesia. Luego de argumentar que Jesús, ofrenda de amor al Padre, convierte a la Iglesia en ofrenda al Padre mediante la ofrenda eucarística, lo cual le lleva a afirmar que la carne de la Iglesia es la carne de Cristo, el teólogo canadiense remata afirmando: «Describir la “carne de la Iglesia” como un entramado de relaciones fraternales en donde la persona se “desase” de sí misma en el sacrificio de la ágape, que hace a su ser cristiano inseparable del de los *otros*, es negarse a hacer de la Iglesia una suma o una yuxtaposición de individuos “justificados”»⁶⁶. Es justamente la Eucaristía donde continuamente Jesús está entregándose por nosotros en un acto de amor que nos da la fortaleza de amar a nuestros hermanos, y es ese amor eucarístico que termina generando ese entramado de relaciones fraternas eucaristizadas que es la Iglesia⁶⁷. El vínculo entre Eucaristía y fraternidad estuvo claro desde tiempos bíblicos cuando san Pablo regañó a los corintios por celebrar una eucaristía sin el contexto de fraternidad por ella exigida (cf. 1Co 11), y en la fraternidad expresada con los pobres también desde el principio. Afanasiev llega incluso a afirmar que:

En la Iglesia primitiva la caridad individual no existía o en todo caso existía en una manera muy limitada. En lugar de esto, cada miembro de la Iglesia ofrecía su don de amor a la asamblea eucarística. De estas ofrendas, se recolectaba un «tesoro de amor» de donde se sacaban los medios para las tareas asistenciales. «Si un miembro sufre, todos sufren juntos» (1Co 12,26). Este sufrimiento era aliviado por la acción de todos por medio de aquel, al que se le había confiado el ministerio especial de la asistencia [...] El ministerio de la asistencia apareció relativamente pronto en la Iglesia; sería preciso decir que apareció al mismo tiempo que la primera asamblea eucarística⁶⁸.

66 Tillard, *Carne ...*, 141.

67 Cf. también Pedro Carlos Cipolini, «Igreja e Eucaristia, festa e sacrificio», *Revista Eclesiástica Brasileira* 66 n.º 261 (2006): 37; José María Cantó, «Eucaristía eclesial e Iglesia eucarística según la teología de F.X. Durwell», *Stromata* 67 n.º 3-4 (2011): 206.

68 «In the early church individual charity either did not exist at all or in a very limited way. Instead, every member of the Church offered his gift of love to the Eucharistic assembly. Out of these offerings a “treasury of love” was collected from which in turn the means for the work of assistance were taken. “if one member suffers, all suffer together” (1Co 12,26). This suffering was alleviated by the action of all through the one who was entrusted with the special ministry of assistance. [...] The ministry of assistance appeared in the Church quite early. It would be more precise to say that it appeared with the first Eucharistic assembly». Afanasiev, *The Church ...*, 3726ss.

La Eucaristía es la portadora de la fuerza divina que posibilita que la Iglesia sea una fraternidad, una humanidad redimida en sus relaciones, o a decir de Tillard «un espacio en donde se recrea el entramado de la humanidad-que-Dios-quiere»⁶⁹. Esto quiere decir también que es fundamental una actitud de apertura a la fraternidad con los co-comulgantes de quienes se acercan a una comunidad a celebrar la Eucaristía⁷⁰.

Se había afirmado también que la asamblea eucarística es la fuente de la institucionalidad, ya que el rol en todos los aspectos de la vida eclesial de todos los integrantes de la Iglesia es una extrapolación del lugar que se tiene en la asamblea eucarística. Así pues, el lugar en la vida institucional es extrapolado de la asamblea eucarística, pero al mismo tiempo la fuerza de la Eucaristía nos lleva a experimentar un amor fraterno por el otro. Es esta combinación de vínculos institucionales y fraternos, ambos con origen en la Eucaristía, lo que informa la relación entre obispos y presbíteros, entre los obispos y presbíteros con el resto del pueblo de Dios. Sin la fuerza sobrenatural del amor fraterno, el vínculo entre un presbítero y un obispo es el vínculo entre un empleado y su jefe, el vínculo entre los fieles y su párroco es el vínculo entre un cliente y el gerente de una tienda de barrio. Las relaciones eucaristizadas informan las relaciones de una institución eucarística. La Eucaristía informa a la Iglesia en todas sus dimensiones.

2. El reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari y sus implicancias

Desde el inicio mismo del cristianismo éste se difundió por el imperio romano, pero más allá. Un ejemplo de ello es su difusión por el imperio persa, en la zona entre los ríos Tigris y Éufrates, en el hoy Iraq. Ahí se estableció una comunidad cristiana en la ribera oriental del Éufrates. El mismo apóstol Santo Tomás habría evangelizado esas tierras y cuando siguió su camino hacia otros lugares habría dejado a cargo de la comunidad a dos de sus discípulos: Addai y Mari. Dichos cristianos, por ser ajenos al imperio romano no participaron de los concilios ecuménicos antiguos, que fueron convocados por el emperador de Roma. A pesar de ello recibieron los concilios de Nicea y Constantinopla por correspondencia. Por razones más políticas que dogmáticas rechazan el concilio de Éfeso y más adelante el de Calcedonia. Por tales motivos fueron considerados nestoria-

69 Tillard, *Carne ...*, 141.

70 Cf. Roberto Russo, *La liturgia, experiencia de comunión*, (Bogotá: CELAM, 2002), 62; Joan María Canals, «La Eucaristía, misterio de comunión», *Phase* 41 n.º 244 (2001): 285-286.

nos hasta fines del siglo XX. El dinamismo de dicha Iglesia está atestiguado por haber sido la base misionera para procesos evangelizadores en India y China, que sin tener el éxito numérico y cultural de la evangelización europea logra forjar comunidades que se encontrarán con el cristianismo europeo en la época de los grandes viajes a fines de la Edad Media y principios de la Época Moderna. Hacia el año 1553 y fruto del encuentro con misioneros europeos, una parte de dicha Iglesia ingresa a la plena comunión con la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Católica Caldea, otra parte permanece independiente, se trata de la Iglesia Asiria Oriental. Ambas Iglesias fueron fuertemente perseguidas en tiempos del imperio otomano y bajo el régimen iraquí durante el siglo XX. Ambas Iglesias son hoy numéricamente pequeñas, a principios del siglo XXI la Iglesia Católica Caldea tenía unos 700.000 fieles y la Asiria Oriental unos 250.000⁷¹.

Dentro del legado cultural de la Iglesia Asiria Oriental existe una anáfora eucarística atribuida a Addai y Mari, sucesores del apóstol Tomás. Occidente tomó contacto por primera vez con esta anáfora en el siglo XVI cuando sus misioneros toman contacto con las iglesias asiáticas⁷². La peculiaridad de esta anáfora es que no contiene explícitamente las palabras de la institución de la Eucaristía.

Después del Vaticano II la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria Oriental empiezan un proceso de diálogo ecuménico. La cuestión cristológica era la principal a tratar. En el año 1994 se llegó a un acuerdo histórico, donde quedó claro que no había diferencias en materia cristológica con dicha Iglesia que llega a afirmar como parte del depósito de su fe una fórmula cristológica similar a la del concilio de Calcedonia⁷³. Habiendo superado la principal barrera cristológica ambas iglesias se proponen continuar el diálogo intentando superar las diferencias. Una de las cuestiones era la anáfora de Addai y Mari, donde el reconocimiento de la validez de dicha anáfora por parte de la Iglesia Católica era fundamental. Al mismo tiempo comienza a surgir una cuestión pastoral de primerísimo orden. La crisis de los cristianos iraquíes lleva a que sea poco común poder celebrar una Eucaristía con un sacerdote de rito propio. Surge entonces la duda de si es lícito

71 Para una primerísima y elemental aproximación a los datos de la Iglesia Asiria Caldea en Iraq cf. por ejemplo: Guy Vanhoomissen, «Une Messe sans paroles de consécration?», *Nouvelle Revue Théologique* 127 n.º 1 (2005): 36-37; Luis Fernando Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», *Phase* 43 n.º 257 (2003): 409.

72 Cf. Cesare Girauda, «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi» en *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 109.

73 Cf. Juan Pablo II y Mar Dinkha IV, «Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente (1994)», *Diálogo Ecuménico* 30 n.º 97 (1995): 257-259.

excepcionalmente para los católicos de rito caldeo comulgar en la Iglesia Asiria Oriental. Nuevamente todo se reduce a la validez o no de dicha anáfora. El 17 de enero de 2001 la Congregación para la Doctrina de la Fe concluyó que dicha anáfora era válida, posibilitando entonces la intercomuni3n bajo determinadas circunstancias⁷⁴. La declaraci3n como v3lida de dicha an3fora sin las palabras de la instituci3n gener3 un cierto revuelo, ya que obliga a la Iglesia a reconsiderar la forma del sacramento de la Eucaristía.

2.1. El reconocimiento de la an3fora

A la hora de desarrollar los argumentos que llevaron al reconocimiento de la an3fora conviene comenzar presentando brevemente su texto. El texto de la an3fora fue originariamente escrito en siríaco; no me fue posible conseguir una traducci3n completa al espa3ol, aunque sí pude conseguir una traducci3n completa al italiano. A continuaci3n, se presenta la versi3n en espa3ol complet3ndola con una traducci3n propia de los fragmentos faltantes publicados en italiano. En este caso lo que aparece entre par3ntesis rectos est3n tomados del texto citado, mientras que la numeraci3n de los p3rrafos es propia para facilitar las citaciones posteriores.

¡La gracia de nuestro Se3or [Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comuni3n del Esp3ritu Santo est3 con todos nosotros, ahora y en todo tiempo, y por los siglos de los siglos]!

Am3n

¡Arriba sean sus mentes!

Hacia ti est3n, Dios [de Abraham, de Isaac y de Israel, rey loable]

¡La oblaci3n a Dios, Se3or de todos, es ofrecida!

Es conveniente y justo

1. Es digno de alabanza de todas nuestras bocas y de confesi3n de todas nuestras lenguas el Nombre adorable y alabable del Padre, del Hijo y del Esp3ritu Santo, que cre3 el mundo por su gracia, y a sus habitantes por su piedad, y redimi3 a los hombres por su clemencia, e hizo una gran gracia a los mortales. Tu grandeza,

74 Cf. «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», Pontifical Council for Promoting Christian Unity, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/Guidelines_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

Señor, adoran miles de miles de seres superiores y diez mil miríadas de ángeles, las huestes de seres espirituales, ministros de fuego y espíritu, junto a los santos querubines y serafines alaban tu Nombre, vociferando y alabando [incesantemente y gritando el uno al otro diciendo]:

2. Santo, santo, [santo es el Señor Dios potente; llenos están el cielo y la tierra de su alabanza. ¡Hosanna en las alturas y hosanna al Hijo de David! Bendito el que viene y vendrá en el nombre del Señor. ¡Hosanna en las alturas!]
3. Y con estas potencias celestes te confesamos, Señor, también nosotros tus débiles, enfermos y míseros siervos, porque nos hiciste una gran gracia que no se puede pagar: porque revestiste nuestra humanidad para vivificarnos por medio de tu divinidad, elevaste nuestra opresión y levantaste nuestra caída, resucitaste nuestra mortalidad, perdonaste nuestras deudas, justificaste nuestra condición de pecado, iluminaste nuestra mente, superaste, Señor nuestro y Dios nuestro, a nuestros adversarios e hiciste resplandecer la debilidad de nuestra naturaleza enferma con las abundantes misericordias de tu gracia. Y por todas [tus ayudas y tus gracias para con nosotros te damos alabanza, honor, confesión y adoración, ahora y en todo tiempo por lo siglos de los siglos. (R/ Amén)]⁷⁵.

75 Hasta aquí la traducción es mía de una traducción italiana en base a la traducción latina de W.F. Macomber, los textos que aparecen entre paréntesis rectos son parte del *textus receptus* pero no están incluidos en el códice de Mar Isaías

«La grazia del Signore nostro [Gesù Cristo, e l'amore di Dio Padre, e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti noi, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli!]

Amen

In alto siano le vostre menti!

A te sono, Dio [di Abramo e di Isaaco e di Israele, re lodabile]

L'oblazione a Dios, Signore di tutti, viene offerta!

È conveniente e giusto

È degno di lode da tutte le nostre bocche e di confessione da tutte le nostre lingue il Nome adorabile e lodabile del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, che creò il mondo nella sua grazia, e i suoi abitanti nella sua pietà, e rédense gli uomini nella sua clemenza, e fece una grande grazia ai mortali. La tua grandezza, Signore, adorano melle migliaia di esseri superiori e diecimilla miriardi di Angeli, le schiere di esseri spirituali, ministri di fuoco e di spirito, insieme con i Cherubini e i Serafini santi lodano il tuo Nome, vociferando e lodando [incesantemente, e gridando l'uno all'altro e dicendo]: Santo, santo [santo è il Signore Dio potente; pieni sono il cielo e la terra delle sue lodi. Osanna nei luoghi eccelsi e osanna al Figlio de David! Benedetto colui che viene e verrà nel nome del Signore. Osanna nei luoghi ecclesi!]

E con queste potenze celesti ti confessiamo, Signore, anche noi tuoi servi deboli e infermi e miseri, perché facesti a noi una grande grazia che non si può pagare: poiché rivestisti la nostra umanità per vivificarci attraverso la tua divinità, ed elevasti la nostra oppressione, e rialzasti la nostra caduta, e risucitasti la nostra mortalità, e rimettesti i nostri debiti, e giustificasti la nostra condizione di

4. Tú Señor, por tus muchas e inefables misericordias haz memoria buena de todos los padres piadosos y justos que han sido agradables a tus ojos en la conmemoración del cuerpo y la sangre de tu Cristo que te ofrecemos sobre el altar puro y santo, como tú nos enseñaste; y danos tranquilidad y la paz que de ti proceden todos los días del siglo. Amén
5. Para que conozcan todos los habitantes de la tierra que tú eres el único Dios, Padre verdadero. Tú, que enviaste a nuestro Señor Jesucristo, tu querido Hijo; él mismo, Dios y Señor nuestro, nos enseñó por medio de su evangelio vivificante: toda la pureza y santidad, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires de los confesores, de los obispos, de los sacerdotes, de los diáconos y de todos los hijos de la Iglesia, santa y católica que han sido sellados con el sello vivificante del santo Bautismo.
6. Y también Señor, nosotros tus pobres servidores, débiles y míseros, que estamos congregados en tu nombre y asistimos ante tu presencia en este instante hemos recibido por tradición el ejemplo que viene de ti, alegrándonos, glorificando, exaltando, conmemorando y alabando y celebrando, este misterio grande y tremendo de la pasión, de la muerte y de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo.
7. Venga Señor tu Espíritu Santo y descienda sobre esta oblación de tus siervos, y la bendiga y santifique a fin que sea para la remisión de las deudas y perdón de los pecados para la gran esperanza de la resurrección de los muertos y para la vida nueva en el Reino de los cielos con todos los que han sido agradables a tus ojos⁷⁶.
8. Y por toda tu economía admirable para con nosotros te confesamos y te alabamos incesantemente, en tu Iglesia redimida por la sangre preciosa de tu Cristo, con bocas abiertas y rostros descubiertos, dando [alabanza, honor, confesión y adoración a tu Nombre vivo, santo y vivificante, ahora y en todo tiempo, por los siglos de los siglos].
9. ¡Amén!⁷⁷

peccato, e illuminasti la nostra mente, e superasti, Signore nostro e Dio nostro, i nostri avversari, e facesti risplendere la debolezza della nostra natura inferma con le misericordie abbondanti della tua grazia. E per tutti [i tuoi aiuti e le tue grazie verso di noi ti rendiamo lode e onore e confessione e adorazione, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli. (R/ Amen)]». Giraud, «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi», 112-113. Continúa con una traducción al español.

76 Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», 413-414. Continúa la versión italiana.

77 «E per tutta la tua economia mirabile verso di noi ti confessiamo e ti lodiamo incesantemente, nella tua Chiesa redenta nel sangue prezioso del tuo Cristo, con bocche aperte e a volti scoperti,

La plegaria es notoriamente familiar en su estructura. El diálogo inicial entre presidente y asamblea es casi idéntico al que tenemos en el Misal Romano, seguido de lo que perfectamente podría ser un prefacio, el santo y el possanto, que complementa los contenidos del prefacio. Llama la atención la no conmemoración de la Virgen María, aunque sí hay alusión genérica a cristianos del pasado en el párrafo 4. A partir del párrafo 6 comienzan los elementos extraños. Como se habrá notado no existe un relato de la institución, no obstante, el párrafo 6 es considerado por algunos autores un cuasi relato o relato en germen⁷⁸, categoría que no es del todo fácil de definir. Lo que es claro que hay es referencia a una «tradición», es decir que es como si la plegaria presupusiese que el relato ya es conocido y asumido. Quizás podríamos hablar de una analogía a la tradición joánica de la Cena, donde justamente no hay relato quizá porque el autor del cuarto evangelio suponga que el relato ya es conocido. Únicamente luego de esta alusión a la tradición del Señor aparece una parte epiclética en el 7º párrafo donde se pide que el Espíritu Santo transforme los dones del pan y del vino y que genere un efecto en la asamblea.

En definitiva, tenemos una plegaria suficientemente familiar para reconocerla como una plegaria eucarística, pero al mismo tiempo con suficientes diferencias como para cuestionarnos la validez de la misma. La respuesta no es evidente.

2.1.1. Argumentos para la no validez de la anáfora

El primer y más poderoso argumento se encuentra en el concilio de Florencia, el cual afirma: «La forma de este sacramento [la Eucaristía] son las palabras con que el Salvador consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la sustancia del pan en el cuerpo y la sustancia del vino en la sangre de Cristo» (DH 1321). La anáfora de los apóstoles Addai y Mari no contiene las «palabras con que el Salvador consagró este sacramento» por lo tanto en la celebración eucarística hecha con estas palabras habría un fallo de forma,

rendendo [lode e onore e confessione e adorazione al Nome tuo vivo e santo e vivificante, ora e in ogni tempo, e nei secoli dei secoli].

Amen!». Giraud, «L'anáfora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi», 114.

78 Cf. Giraud, «L'anáfora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della Lex orandi» 119; Álvarez, «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», 415.

por lo tanto, no sería una celebración eucarística válida⁷⁹. El tener un fallo en la forma del sacramento lo haría inválido por más que se tenga la intención de consagrar, esta intención que no se duda de que esté presente no es suficiente cuando la forma no se realiza correctamente⁸⁰.

Argumentando fuertemente en contra de la validez de dicha anáfora el profesor Heinz-Lothar Barth llega a afirmar que: «La anáfora de Addai y Mari no solamente no contienen las palabras de la institución, tal como nos han transmitido los Evangelios, sino que ¡tampoco una invocación del Espíritu Santo que se refiera claramente a la consagración como es el caso de la liturgia greco bizantina por ejemplo!»⁸¹.

Las críticas a la validación de la anáfora por no tener las palabras de la institución son entendibles; pero no es de recibo afirmar que la anáfora de Addai y Mari no tiene una invocación al Espíritu Santo que se refiera claramente a la consagración. De hecho, en el párrafo 7 de la anáfora se invoca al Espíritu Santo y es bastante claro que es sobre las ofrendas del pan y del vino para que luego genere el efecto que sólo la Eucaristía puede generar, ¿qué sentido puede tener esta invocación al Espíritu Santo que no sea consagrar?⁸²

Globalmente se debiera decir que la razón poderosa para no reconocer la validez de la anáfora es el defecto en la forma, y que cualquier reconocimiento de la misma debiera de incluir una relectura del concilio de Florencia que implique una reinterpretación del mismo.

79 Cf. Bonifacio Honings, «Addai e Mari: l'anafora della Chiesa d'oriente», *Divinitas* 47 n.º Numero Speciale (2004): 57-74.

80 Esta es la línea argumental de Yves Chiron, «La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 35.

81 «L'anaphore d'Addai et Mari non seulement ne contient pas le paroles de l'Institution, telles que les Evangiles nous les ont transmises, mais pas même "une invocation du Saint-Esprit se référant clairement à la Consécration, como c'est le cas dan la liturgie gréco-byzantine par exemple!» Recogido en Chiron, «La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France», 34-35; citando a Heinz-Lothar Barth, «L'anaphore de Addai et Mari: Rome permet-elle une messe invalide?» en *La Messe en question*, (Versailles: Le Courier de Rome, 2002), 403-445.

82 En esta misma línea se pronuncia también Giraudo «l'anafora degli apostoli addai e mari: la "gemma orientale" della lex orandi», 120.

2.1.2. Argumentos oficiales para la validez de la anáfora

Los argumentos oficiales esgrimidos por la Santa Sede para el reconocimiento de la validez de dicha anáfora son básicamente tres⁸³.

En primer lugar, la antigüedad de la misma con la clara intención de celebrar en continuidad con la última cena. Además, habría que considerar que la validez de la misma nunca fue cuestionada, ni en el período de la Iglesia indivisa ni por los occidentales que tomaron contacto con la misma en el siglo XVI ni antes por las iglesias orientales, no hay ni un padre de la Iglesia, ni un Papa, ni un concilio local o ecuménico, que haya cuestionado la validez de la anáfora en tiempos de la iglesia indivisa; nadie!⁸⁴ La antigüedad de dicha plegaria hace que se haya tomado en serio, seguramente de haber sido una plegaria nueva hubiese sido rápidamente desestimada, es justamente el respeto por su valor tradicional que obligó a tomarla en serio⁸⁵. Cabe destacar que para llegar a este argumento se atravesó una muy larga pericia histórica que descartó el hecho de que originariamente las palabras estuvieran en la plegaria⁸⁶.

La Iglesia católica reconoce y siempre reconoció a la Iglesia Asiria Oriental como una auténtica Iglesia, es decir con fe ortodoxa, sucesión apostólica. Además, la fe eucarística en materia de presencia real y sacrificio es virtualmente idéntica a la sostenida por las demás iglesias apostólicas.

Finalmente, si bien las palabras de la institución no están explícitamente presentes sí lo están de forma eucológica y diseminada, a tal punto que se habla también de un cuasi relato institucional⁸⁷.

83 Los argumentos están tomados en su totalidad de «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», Pontifical Council for Promoting Christian Unity, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/Guidelines_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

84 Robert. Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 82.

85 Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 74.

86 R.F. Taft desarrolla largamente este argumento en Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 83-89.

87 Cf. nota 78.

2.1.3. Valoración crítica de los argumentos de ambas partes

No cabe duda que el reconocimiento de la validez de dicha anáfora parece contradecir la letra del Concilio de Florencia. Dicho concilio establece que la forma del sacramento de la Eucaristía son las palabras de la institución, dichas palabras no se encuentran en la anáfora, por lo tanto, se estaría contradiciendo las palabras de dicho concilio. Sin embargo, como bien afirma el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, la Iglesia no tiene autoridad sobre la sustancia de los sacramentos; pero sí tiene el poder de la configuración concreta de los mismos particularmente determinar la materia y la forma⁸⁸. Esta afirmación del consejo es correctísima, de hecho, si revisamos con detenimiento el propio Concilio de Florencia veremos que ahí se establece que la materia del sacramento de la ordenación sacerdotal es la entrega del cáliz con el vino y la patena con el pan (cf. DH 1326), postura que la Iglesia ya no sostiene habiendo sido resuelto el tema magisterialmente con la constitución apostólica de Pio XII *Sacramentum Ordinis* en el que se establece que la materia única del sacramento del orden es la imposición de manos (cf. DH 3859). No cabe duda, entonces, que las disposiciones del Concilio de Florencia en cuanto a materia y forma de los sacramentos son modificables, pero, ¿cuándo fue modificada la forma del sacramento de la Eucaristía? No hay ningún texto magisterial que lo haya hecho. Esto obliga a hacer una afirmación muy fuerte. O el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, junto a la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el propio Santo Padre Juan Pablo II elaboraron un documento que contradice objetivamente las enseñanzas de la Iglesia o implícitamente están cambiando la forma del sacramento de la Eucaristía. Si estuviesen cambiando la forma del sacramento de la Eucaristía, ¿cuál es exactamente? De ser esta última hipótesis válida, podríamos estar como dice R. Taft ante el «documento magisterial católico más importante desde el Vaticano II»⁸⁹.

Más allá de la postura que se tenga sobre la cuestión de fondo, es decir la forma del sacramento de la Eucaristía, sí queda claro que un documento que cambie o reinterprete la forma del sacramento de la Eucaristía merecía, más aún exigía,

88 «Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East», 2, Pontifical Council for the Unity of Christians, acceso el 26 de agosto de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_200111025_chiesa-caldea-assira_en.html. El documento cita el Código de los cánones de las Iglesias Orientales 669.

89 «il più importante documento magisteriale cattolico dal Vaticano II in poi». Taft, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», 77.

un documento de mayor jerarquía que un documento eminentemente pastoral y ecuménico cuyo fin era autorizar la intercomuni3n entre los cat3licos caldeos y los asirios orientales en circunstancias muy especiales. Adem3s, en caso de introducir impl3citamente un cambio en la forma del sacramento, el documento no deja claro cu3l es la forma exactamente, lo cual es ciertamente una carencia grave. Si en cambio, el documento no introdujera un cambio en la forma del sacramento de la Eucarist3a no logro percibir c3mo se pueda sostener su validez.

2.2. La forma del sacramento de la Eucarist3a a lo largo de la historia

La pregunta por la forma del sacramento de la Eucarist3a se hace particularmente compleja, sobre todo porque supone una postura hilem3rfica, es decir, usar las categor3as aristot3licas de materia y forma aplicada a la comprensi3n de los sacramentos. Esto empieza a aplicarse reci3n en el medioevo. La pregunta por la forma del sacramento es una pregunta que supone dicho paradigma, ajeno a los Padres de la Iglesia y ajeno al oriente cristiano hasta el d3a de hoy. No obstante, igual se puede ir a los textos de los Padres de la Iglesia con una pregunta hilem3rfica, aunque, como se ver3, se tendr3 la sensaci3n de que los padres no son todo lo claro que la precisi3n escol3stica demanda.

2.2.1. En la era patr3stica

La forma del sacramento de la Eucarist3a en los Padres no queda para nada clara. Hay un grupo de Padres que pareciera insinuar que es la plegaria eucar3stica entera, o por lo menos una plegaria sin precisar demasiado de cu3l se trata. As3 por ejemplo en la *Didach3* encontramos que antes de la comuni3n se debe hacer una oraci3n de acci3n de gracias que est3 claramente estipulada en el texto⁹⁰. San Justino tambi3n hace alusi3n a la importancia de una oraci3n: «Porque no tomamos estas cosas como pan com3n ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvaci3n; as3 se nos ha ense3ado que por virtud de la *oraci3n al Verbo* que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acci3n de gracias [...] es la carne y la sangre de Aquel mismo Jes3s encarnado»⁹¹. Es decir, hay una «oraci3n al Verbo» que produce el efecto de la conversi3n del pan y el

90 Cf. «La Didach3» IX.

91 San Justino, «Apolog3a I», 66, en *Padres apost3licos y apologistas griegos (s. II)*, ed. y tr. por Daniel Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 2009), 1069. El destacado es propio.

vino en el cuerpo y sangre de Cristo. En la misma línea el propio san Agustín hace alusión a alguna palabra que se pronuncia sin especificar cuál: «En efecto, si quitas la palabra, no hay más que pan y vino; pronuncias la palabra, y ya hay otra cosa. Y esa otra cosa, ¿qué es? El cuerpo y la sangre de Cristo. Elimina, pues, la palabra: no hay sino pan y vino; añade la palabra, y se hace realidad el sacramento»⁹².

Hay otro grupo de padres que es más específico y parecen insinuar que no son cualquiera de las palabras que se pronuncian sino específicamente aquellas que invocan la presencia del Espíritu Santo. El mejor exponente de este grupo de padres es San Juan Damasceno, quien claramente afirma: «el pan del ofertorio y el vino y agua cambian sobrenaturalmente en el cuerpo y sangre de Cristo por la invocación y descenso del Espíritu Santo»⁹³. Sin hacer clara referencia al Espíritu Santo sino a la Trinidad San Cirilo de Jerusalén afirma «el pan y el vino de la Eucaristía, antes de la santa epiclesis de la adorable Trinidad, eran pan y vino comunes. Después de la epiclesis, en cambio, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre»⁹⁴.

Otro grupo de padres siendo específicos comienzan a acentuar la importancia de las palabras de la institución pronunciadas por el mismo Jesús. El ejemplo más claro es San Ambrosio de Milán:

¿Quieres saber mediante qué palabras celestiales se consagra? Dice el obispo: “concedéndonos que esta ofrenda sea aprobada, espiritual y agradable porque es la figura del cuerpo y de la sangre de nuestro Señor Jesucristo. El cual, la víspera de su pasión, tomó pan en sus santas manos, levantó los ojos al cielo, a Ti, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, lo bendijo dando gracias, lo partió y, fraccionado, lo dio a sus apóstoles y discípulos diciendo: ‘Tomad y comed todos de esto, porque esto es mi cuerpo que será partido para muchos’”⁹⁵.

92 «Sermón 229», III, San Agustín. Tr. por Pío de Luis, acceso el 7 de abril de 2020, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

93 «the bread of the offertory and the wine and water supernaturally changed into the body and blood of Christ by the invocation and coming down of the Holy Ghost». John McKenna, *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in the 20th Century* (Great Waking: Mayhew – McCrimmon, 1975), 68. El autor está citando directamente a San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* IV, 13.

94 San Cirilo de Jerusalén, «Catequesis mistagógica» I, 7, en *Catequesis de la iniciación cristiana*, Cirilo y Juan de Jerusalén, tr. por Luis Glinka (Buenos Aires: Lumen, 2003), 105.

95 San Ambrosio de Milán, «Los sacramentos», IV, 5, 21, en *Explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios*, tr. por Pablo Cervera Barranco (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), 110-111.

La acentuación de las palabras de la institución está clara, porque la plegaria que cita Ambrosio así lo hace; pero también es cierto que san Ambrosio incluye dentro de las palabras que consagran a la epiclesis del canon romano donde se pide que la ofrenda sea «espiritual». También San Juan Crisóstomo parece estar en la misma sintonía que su par occidental. Concretamente el obispo de Constantinopla dice: «No es el Hombre quien causa lo conversión en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino Cristo mismo quien fue crucificado por nosotros. El sacerdote es el representante cuando pronuncia aquellas palabras, pero el poder y la gracia son del Señor. “Este es mi cuerpo”, dice. Esta palabra cambia las cosas que están ante nosotros»⁹⁶.

Así pues, la era patristica no puede darnos una respuesta precisa sobre cuál es la forma del sacramento. No hay un consenso de los Padres, hay distintas opiniones. No obstante, junto a J.H. McKenna afirmamos que, para los Padres, hay una tendencia a considerar el conjunto de la plegaria como consagratoria, aunque dentro de ella la epiclesis pidiendo el Espíritu Santo y las palabras de la institución son los momentos clave de la misma⁹⁷.

Al ingresar al medioevo, occidente tendió a acentuar más las palabras de la institución y oriente más la epiclesis, aunque ambas partes consideraron eso como acentuaciones teológicas, perfectamente toleradas⁹⁸. Tanto es así que en el Concilio de Lyon II que buscaba la unificación entre latinos y griegos, este tema no fue tratado, lo que implica que no era considerado como un tema que generara división.

96 «It is not man who causes what is present to become the Body and Blood of Christ, but Christ himself who was crucified for us. The priest is the representative when he pronounces those words, but the power and the grace are those of the Lord. “This is my body”, he says. This word changes the things that lie before us» San Juan Crisóstomo, *De fide* 4,10,124. Citado en McKenna, *Eucharist ...*, 58.

97 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 69-71.

98 J.H. McKenna fundamenta esto citando a orientales cuestionando la postura más occidental en el concilio de Nicea II sin que haya generado mucho ruido. Incluso admite que algunos occidentales particularmente en Alemania compartían las acentuaciones orientales. Es particularmente notable que la fórmula de retractación que se le hizo jurar a Berengario en el año 1079 afirma que la conversión de la sustancia del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo se da mediante «el misterio de la sagrada oración y las palabras de nuestro redentor» (DH 700), lo que supone una, hasta entonces, típica fórmula occidental donde toda la plegaria consagra, pero se acentúan las palabras de la institución. Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 71-72.

2.2.2. De santo Tomás a san Pío X

Si se tuviera que identificar un punto de quiebre en la tendencia se deberá plantear la teología de Santo Tomás, y su forma de entender el sacramento de la Eucaristía. Al introducir la noción de transustanciación instantánea surge la pregunta de cuándo exactamente es el instante en que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor. En esto el Aquinate será terminante. En la Suma teológica III, q. 78 a.1 el Doctor Angélico se pregunta: «¿Es la forma de este sacramento “esto es mi cuerpo” y “este es el cáliz de mi sangre”?» A lo cual responde que sí, agregando: «Es necesario afirmar que, si el sacerdote profiriese solamente las palabras referidas con intención de realizar el sacramento, lo realizaría, porque la intención haría que se entendieran como dichas por la persona misma de Cristo, aunque no se dijese las palabras que preceden»⁹⁹. La postura es clara, son las palabras de la institución y sólo ellas las que consagran y por lo tanto la forma del sacramento de la Eucaristía. Más adelante incluso profundizaría que el momento exacto de la transustanciación es cuando el sacerdote termina de decir esas palabras sobre el pan y luego sobre el vino¹⁰⁰. Esta doctrina no es exactamente una innovación de Santo Tomás, ya que de hecho habría sido una doctrina formulada en el siglo XII¹⁰¹, pero es la autoridad que el Doctor Angélico tendría a lo largo de los siglos la que convierte a esta teoría en verdaderamente dominante y casi exclusiva en el occidente latino ya en el siglo XIV y hasta bien entrado el siglo XX.

Cuando en el siglo XIV misioneros occidentales residiendo en oriente empiezan a transmitir la doctrina tomista el conflicto comienza. Así, por ejemplo, Nicolás Cabasilas, un teólogo bizantino, reaccionará reafirmando la doctrina oriental tradicional, pero incluso llevándola al otro extremo, afirmando que la

99 «Suma Theologicae, III q. 78», a. 1 adv. 4, Santo Tomás de Aquino, acceso el 7 de abril de 2020. <https://hfg.com.ar/sumat/d/c78.html>.

100 Cf. «Suma Theologicae, III q. 78», a. 6, Santo Tomás de Aquino, acceso el 7 de abril de 2020. <https://hfg.com.ar/sumat/d/c78.html>.

101 Cf. Johannes Betz, «La Eucaristía, misterio central», en *Mysterium Salutis* IV/2, tr. por Tomás Romera Sanz (Madrid: Ediciones cristiandad, 1975), 235-236. El autor rastrea los orígenes de esta doctrina a un proceso iniciado en el siglo XI y reconoce que es una innovación respecto a la comprensión patristica fruto de la «cristologización de la eucaristía», la profundización del debate entre aspectos esenciales y no esenciales de la plegaria eucarística y el traslado de la consagración a un único instante. El autor identifica además a Pedro de Poitiers como el primero en sostener que la forma del sacramento son las palabras de la institución, sin necesidad de otras, en el año 1180.

consagración se completa con las palabras de la epiclesis¹⁰². Por esta razón el Concilio de Florencia, que buscaba la unidad con todos los orientales, incorpora la cuestión de la forma del sacramento de la Eucaristía en su agenda.

El Concilio de Florencia se celebró bajo condiciones políticas muy especiales. El emperador bizantino deseaba la unidad con los occidentales esperando recibir apoyo militar para su lucha contra los ejércitos musulmanes. Por esa razón ejerció presión sobre sus obispos para aceptar las posturas de occidente. Con todo, este tema fue discutido y en el decreto de unidad con los armenios se llega a la siguiente fórmula: «La forma de este sacramento [la Eucaristía] son las palabras con que el Señor consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque en virtud de las mismas palabras, se convierten la sustancia del pan en el cuerpo y la sustancia del vino en la sangre de Cristo; de modo, sin embargo, que todo Cristo se contiene bajo la especie del pan y todo bajo la especie de vino»¹⁰³. El texto si bien parece tener la intención de canonizar la postura latina después de Santo Tomás es lo suficientemente ambiguo para ser aceptable por los griegos. ¿Cuáles son «las palabras con que el Señor consagró este sacramento»? Las explícitamente dichas en la celebración eucarística, ¿o también la acción de gracias previa? (cf. por ejemplo Lc 22,19). No queda claro que occidentales y orientales hayan entendido lo mismo. Habiéndose percatado de dicha ambigüedad los occidentales reformularon sus palabras en el decreto para los jacobitas.

Mas como en el antes citado Decreto para los armenios no fue explicada la forma de las palabras de que la Iglesia Romana, fundada en la autoridad y doctrina de los Apóstoles, acostumbró a usar siempre en la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor, hemos creído conveniente insertarla en el presente. En la consagración del cuerpo, usa de esta forma de palabras: *Éste es mi cuerpo*; y en la de la sangre: *Porque éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno testamento, misterio de fe, que por vosotros y por muchos será derramada en remisión de los pecados*¹⁰⁴.

102 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 75-77. Sus fuentes fundamentales son: Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy* (London: SPCK, 1960) y Sévérien Salaville, *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*, (Paris: Cerf, 1967). Llama la atención que el teólogo bizantino quiso responder el momento exacto de la transustanciación, ajeno a la tradición hasta ese entonces. Se debe tener en cuenta que, en la plegaria eucarística bizantina se reza la epiclesis eucarística después de las palabras de la institución y no antes como en el rito romano.

103 Concilio de Florencia, *Decreto para los armenios*, en DH 1321.

104 Concilio de Florencia, *Decreto para los jacobitas*, en DH 1352.

Pareciera ser que esta segunda intervención aclara la primera. De todas maneras, se puede interpretar esta última intervención como algo meramente instrumental, pero eso no evitó que los orientales estuviesen convencidos que si bien las palabras de la institución eran esenciales no lo eran aisladas de toda la plegaria eucarística, epiclesis inclusive. Incluso algunos autores ortodoxos como Isidoro de Kiev consideraban que las palabras de la institución eran como la semilla que fructifica con la epiclesis, de esta manera ambos elementos serían imprescindibles¹⁰⁵. El Concilio de Florencia no fue recibido en el oriente, probablemente por razones políticas también.

El Concilio de Florencia fue el último intento serio de unión entre oriente y occidente. A partir de ahí ambos se afianzaron en sus posturas. Los orientales definieron en un sínodo que el instante de la transustanciación es la epiclesis, aunque nunca un teólogo ortodoxo llegó a afirmar que la consagración es de la epiclesis aún fuera del contexto de la plegaria entera¹⁰⁶. Occidente también se mantuvo en su postura, un ejemplo de postura rígida occidental lo encontramos en la postura del Papa San Pío X, donde condena sin más la postura oriental. En una carta hablando de todos los errores de los orientales dice: «Mas ni siquiera... queda intacta la doctrina católica sobre el santísimo sacramento de la Eucaristía, al enseñarse audazmente poderse aceptar la sentencia que defiende que entre los griegos las palabras de la consagración no surten efecto sino después de pronunciada la oración que llaman epiclesis, cuando, por el contrario, es cosa averiguada que a la Iglesia no le compete derecho alguno de innovar nada acerca de la sustancia misma de los sacramentos»¹⁰⁷. Queda claro que, para San Pío X, corresponde a la sustancia del sacramento el considerar que la forma son las palabras de la institución. Si bien nunca fue definido en occidente que dichas palabras pudiesen consagrar fuera del contexto de la plegaria eucarística entera, en los hechos fue eso lo que se enseñó siguiendo a Santo Tomás¹⁰⁸.

105 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 78.

106 Cf. McKenna, *Eucharist ...*, 85. De hecho, los ortodoxos afirman que el instante de la consagración es la epiclesis, pero que las palabras de la institución dichas previamente son necesarias también.

107 Pío X, *Ex quo*, en DH 3556.

108 Un ejemplo de esto lo encontramos en Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*. Tr. por Constantino Ruiz Garrido (Barcelona: Herder, 1986), 579. La primera edición alemana de dicha obra es del año 1952 y considera de «sentencia cierta» la doctrina tomista, lo que quiere decir que reunía la unanimidad de los teólogos hasta ese momento.

2.2.3. *Del Vaticano II al año 2000*

El Concilio Vaticano II trajo una serie de reformas, entre otras la reforma litúrgica. Uno de los cambios más notables es la incorporación de plegarias eucarísticas adicionales al Misal Romano. Si hay algo que tienen en común todas las plegarias «nuevas» es que en todas ellas la sección epiclética está mucho más destacada. Cuando Pablo VI promulga el Misal Romano agregaría: «Así pues, aparte del hecho de que la plegaria eucarística haya sido enriquecida con un considerable número de prefacios [...], hemos establecido que a dicha Plegaria eucarística se añadan tres nuevos Cánones. Sin embargo, por razones de carácter pastoral y para facilitar la concelebración, hemos ordenado que las palabras del Señor sean idénticas en cada uno de los formularios del Canon»¹⁰⁹. Nótese que, la argumentación para mantener esas palabras intactas son razones pastorales y para facilitar la concelebración, nada dice de la importancia de respetar las palabras de la forma del sacramento, no hay razones doctrinales. La Ordenación General del Misal Romano también guarda un poderoso silencio respecto a las posturas católicas sostenidas desde santo Tomás, siempre habla de las palabras de la institución en el contexto de la plegaria eucarística y nunca separada de ella.

En este contexto de suavización de los documentos oficiales, algunos teólogos empiezan a cuestionar la postura tomista tradicional, de todos ellos el más explícito fue Y. Congar: «Tomás de Aquino sostiene que un sacerdote que pronunciara solamente las palabras “esto es mi cuerpo” consagraría el pan, a condición de tener la intención de realizar el sacramento. La posición católica no puede expresarse en esa tesis que muchos han discutido y que, personalmente, negamos sin la menor ambigüedad»¹¹⁰.

El regreso a las fuentes patrísticas, propio del siglo XX, y el encuentro con textos patrísticos como el que presentamos en este trabajo convirtió en muy difícil de sostener la postura tomista, clave desde la cual se interpretó y recibió el Concilio de Florencia. Las críticas a la postura tomista toman prestado argumentos de la Iglesia ortodoxa¹¹¹, argumentos que comienzan a llegar fruto del diálogo ecuménico. Se empieza entonces a subrayar la importancia de la totalidad de la plegaria eucarística, aun cuando hubiera algunos pasajes en ella que revistan

109 Pablo VI, «Constitución Apostólica “Missale Romanum”», en *Misal Romano* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2012), 15.

110 Yves Congar, *El Espíritu Santo*. Tr. por Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona: Herder, 1991), 667-668, https://drive.google.com/file/d/0Bz_s_0KYB4aAZmY4NmM4ZWQrZDE-3Ni00MDUzLWI4OWUyYmM3NDhkYjA1ODI1/view?hl=es.

111 Cf. por ejemplo Congar, *El Espíritu Santo*, 671 y 675.

especial importancia. B. Neunheuser, expresa esta nueva tendencia maravillosamente bien cuando dice que «la plegaria eucarística [...] ha de describirse como una plegaria consagratória, como una gran unidad en la que las palabras del Señor ocupan el lugar decisivo y determinante»¹¹².

Así pues, tenemos una nueva tendencia, que intenta re-recibir el Concilio de Florencia purificando su interpretación de la postura tomista radical. Es en ese contexto que la Iglesia Católica reconoce la validez de la anáfora de Addai y Mari lo que obliga, a mi entender, a dar un paso más en el proceso de comprensión de la forma del sacramento de la Eucaristía.

2.3. ¿Cuál es la forma del sacramento de la Eucaristía?

Cómo se ha desarrollado, la respuesta a esta pregunta ha variado a lo largo de la historia. Hasta antes del 2001, año en que la Iglesia reconoció la validez de la anáfora de Addai y Mari, la respuesta hubiese sido que la forma del sacramento de la Eucaristía son las palabras de la institución de la Eucaristía dichas en el contexto de toda la plegaria eucarística o la plegaria eucarística entera, que para ser tal debe tener obligatoriamente las palabras de la institución. Algunos teólogos hubiesen incluido la epiclesis como condición necesaria para una plegaria eucarística. Tal afirmación sería, a mi entender, la más respetuosa del conjunto de la Tradición de la Iglesia.

La anáfora de Addai y Mari introduce una novedad, en el sentido que la Iglesia debe asumir una fuente antiquísima que está viva en una comunidad de fe ortodoxa y en continuidad con la tradición apostólica. La anáfora de Addai y Mari es una de esas fuentes a la cual la teología se debe someter. Este reconocimiento nos obliga a leer con otros ojos las fuentes bíblicas hasta ahora consultadas, por eso con Congar decimos que «a decir verdad, no es seguro que Jesús consagrara diciendo: “Esto es mi cuerpo.” Pudo haber consagrado bendiciendo a Dios y haber dado a sus discípulos el pan consagrado declarándoles: es mi cuerpo entregado por vosotros»¹¹³. Hoy la respuesta a la pregunta por la forma del sacramento de la Eucaristía debiera ser algo así como *una plegaria en la que se le pide al Espíritu Santo que transforme el pan y el vino en el cuerpo y sangre de*

112 «Das Hochgebet darf also bezeichnet werden als konsekratorisches Gebet, als eine große Einheit, in der die Herrenworte die entscheidende, das Ganze bestimmende Stellung einnehmen». Burkhard Neunheuser, «Das eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet», en *Gratias agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet* (Freiburg: Herder, 1992), 321.

113 Congar, *El Espíritu Santo*, 665.

Cristo en continuidad con la última Cena. En el rito romano y en la mayoría de los otros ritos de las iglesias apostólicas la invocación al Espíritu Santo se expresa con la epiclesis y la continuidad con la última cena se expresa con las palabras de la institución. También, en lo que sería una postura que no reconoce los aportes de oriente se podría simplemente decir que la forma del sacramento es una plegaria donde quede claro que se está queriendo consagrar el pan y el vino en continuidad con la última cena. Cualquiera de estas dos fórmulas, particularmente la primera, serían fórmulas suscribibles por cualquier teólogo del primer milenio y por la mayoría de los teólogos contemporáneos. Resta una dificultad. Para sostener esta postura se debe hacer una relectura del Concilio de Florencia.

El Concilio de Florencia se debería leer como descriptivo, es decir que como todas las plegarias eucarísticas conocidas hasta entonces usaban las palabras de la institución el concilio afirmó que eran esas palabras las que consagrarán, lo cual seguimos afirmando, pero esas palabras consagran por hacer referencia a la última cena, por expresar inequívocamente la intención de hacer lo que Jesús hizo y no por las palabras en sí. Sigue siendo válido que en la celebración eucarística *de la Iglesia Católica Romana* la forma del sacramento son las palabras de la institución en el contexto de la plegaria eucarística, ya que son ellas las que expresan la clara voluntad de celebrar en continuidad con la última Cena. Lo que añadimos a la comprensión de la forma es que esas palabras textuales no son estrictamente necesarias, bastaría una referencia a la última cena.

La interpretación presentada del concilio de Florencia sigue siendo respetuosa del texto del concilio, lo que cambia es que deja de ser válida la interpretación tomista del mismo. Dicha postura, otrora considerada sentencia cierta, debe ser considerada una opinión teológica descartada por la Iglesia y no sería válido seguir sosteniéndola.

Como se habrá notado las implicancias de haber reconocido la validez de la anáfora de Addai y Mari son mayores que las que se podían considerar a primera vista, es parte de un proceso que toda la Iglesia está haciendo desde siempre, el proceso de entender mejor el misterio de la Eucaristía. Insisto una vez más, es de lamentar que una decisión con implicancias tan grandes no se haya tomado con un documento de mayor jerarquía donde se analizaran todas las implicancias teológicas. Sería muy bueno que un documento oficial de la Iglesia dejase en claro cuál es la forma del sacramento de la Eucaristía, hasta entonces es deber de la comunidad teológica seguir explorando y proponer posibles respuestas.

3. Conclusiones

El presente artículo tiene como objetivo una puesta al día de la teología eucarística en los últimos veinte años. Una primera constatación que se puede hacer es que estos últimos veinte años han sido significativos en la evolución de la doctrina eucarística, aunque para una mejor comprensión de las últimas novedades hay que colocarlas en un contexto temporal mucho mayor. Veinte años no son suficientes para descubrir las tendencias, es decir el lugar hacia donde está yendo la Iglesia. Dos temas habían sido identificados como los novedosos al inicio de este tercer milenio, la profundización de la eclesiología eucarística y el reconocimiento de una antigua anáfora que no tienen explícitas las palabras de la institución de la Eucaristía.

En estos últimos veinte años podemos decir que la eclesiología eucarística maduró hasta hacerse parte de la corriente principal del catolicismo. No fue un proceso que se desarrollara en estos veinte años, sino que culminó, terminó de madurar, a inicios del siglo XXI. La consagración de esta doctrina en el magisterio es fruto de un proceso de evolución de más de sesenta años que tuvo su origen en autores como de Lubac y Afanasiev, en este período de vuelta a las fuentes que caracterizaron las décadas inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II. Este proceso que profundizó en el estrechísimo vínculo entre Eucaristía e Iglesia hunde sus raíces en la misma escritura y en los Padres de la Iglesia. Es un proceso que rescata del olvido una doctrina siempre creída y quizá nunca del todo olvidada, pero sí marginalizada desde el siglo XVI. Como tal, el proceso ha sido lento, pero seguro, suave sin encontrarse con más resistencia que la inercia de haber sido considerado un tema marginal. La consagración de dicha doctrina en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II termina dándole un estatus que hasta entonces no tenía, convirtiéndose en una fuente segura e ineludible para complementar cualquier curso de eclesiología en el siglo XXI.

El reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari no puede ser visto como un punto de llegada maduro de un proceso, todo lo contrario. Debe ser considerado como una verdadera anomalía que pone en jaque, y en mi opinión jaque mate, a un paradigma de la Eucaristía unánimemente sostenido en la Iglesia Católica desde el siglo XIV hasta inicios del siglo XX. El proceso de vuelta a las fuentes, característico del siglo XX llega a cuestionar algunos postulados de la teología sacramental tomista. El proceso aquí es más complejo. No se trata meramente de rescatar del olvido una doctrina que en el fondo nunca dejó de sostenerse, sino que fue marginalizada; se trata de cuestionar una doctrina sostenida du-

rante siglos. Es por ello que el proceso es mucho más complejo y en absoluto se puede decir que sea un proceso maduro. La manera de comprender los sacramentos, particularmente el sacramento de la Eucaristía, está siendo revisada al menos desde el Vaticano II; sin embargo, todavía no ha llegado a la corriente principal del catolicismo alguna manera de comprenderlo que haya sustituido el hilemorfismo tomista¹¹⁴. Mientras ello no ocurra tener determinada la forma del sacramento es crucial. Hoy no es claro cuál sea la forma de dicho sacramento, no siendo fácil reconciliar el último texto magisterial donde ello se explica con el reconocimiento de la anáfora de Addai y Mari. Hoy nadie puede decir como sentencia cierta cuál es la forma de la Eucaristía. Por ese motivo es que se debe llegar a la conclusión de que a la teología le falta camino por recorrer, y que tarde o temprano el magisterio deberá ponerse al día con la Iglesia y consigo mismo. No se pasa de una certeza teológica a otra con matices importantes de la noche a la mañana, ni siquiera en unas pocas décadas. Más aún, la reflexión teológica sobre algunos temas parece venir en oleadas; es de esperar que en un futuro este tema continúe madurando. Mientras tanto, como en todas las épocas, hay que saber vivir con ciertas dudas y diversidad de opiniones en un tema tan sensible como la forma de la Eucaristía.

La teología siempre está en evolución porque cada generación de cristianos se hace preguntas nuevas cuyas respuestas no siempre se encuentran claramente en la tradición. Haber llegado a una cierta madurez doctrinal en cuanto a eclesiología eucarística no quiere decir haber llegado a una madurez eclesial. Es necesario no solamente actualizar los contenidos de los tratados de eclesiología, es necesario comenzar a preguntarse cómo incluir estos temas en la vida de la Iglesia a todo nivel, ya sea la catequesis como la vida parroquial. Es mi secreta aspiración que algún pastoralista tome la posta y comience a profundizar en estos aspectos. Al mismo tiempo, parece haberse frenado el impulso revisionista de la doctrina eucarística, ya no hay un proceso fermental como en los años del posconcilio; a decir verdad, la última década ha sido una década muy quieta. Es también mi secreta aspiración que surja una nueva ola de reflexión eucarística que permita profundizar más en su misterio.

114 En la década del 70 hubo algunos intentos, que se encuentran resumidos en Betz, «La Eucaristía, misterio central», 253-259. Al mismo tiempo McKenna desarrolla una visión en base a la filosofía personalista en lugar de la aristotélica usada por santo Tomás en McKenna, *Eucharist ...*, 176-189, a mi entender dicho autor no soluciona el problema de la forma del sacramento, pero lo deja relegado a una problemática casi sin importancia, quizá en sintonía con la mayoría de nuestros fieles de hoy.

Bibliografía

Abad Ibáñez, José Antonio. «Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística», *Burguense* 42 n.º 2 (2001): 297-346.

Afanasiev, Nicholas. *The Church of the Holy Spirit*. Traducido por Vitaly Permiakov. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007. Edición en Kindle.

Álvarez, Luis Fernando. «La anáfora de Addai y Mari: Verdadera plegaria eucarística», *Phase* 43 n.º 257 (2003): 409-417.

Anglican/Roman Catholic International Comission, «Eucharistic Doctrine (1971)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 16 (1972): 13-15.

Barth, Heinz-Lothar. «L'anaphore de Addai et Mari: Rome permet-elle une messe invalide?». En *La Messe en question*, 403-445. Versailles: Le Courrier de Rome 2002.

Bellarmino, Robertus. *De controversiis* II. Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1857.

Betz, Johannes. «La Eucaristía, misterio central». En *Mysterium Salutis* IV/2, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löher y traducido por Tomás Romera Sanz, 185-310. Madrid: Ediciones cristiandad, 1975.

Blomberg, Craig. *1 Corinthians*, Grand Rapids MI: Zondervan, 1994.

Canals, Joan María. «La Eucaristía, misterio de comunión», *Phase* 41 n.º 244 (2001): 279-292.

Cantó, José María. «Eucaristía eclesial e Iglesia eucarística según la teología de F.X. Durwell», *Stromata* 67 n.º 3-4 (2011): 195-217.

Cantó, José María. «La Eucaristía y la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II», *Stromata* 69 n.º 1-2 (2013): 15-78.

—. «La Eucaristía y su dinamismo eclesial: una visión de la teología eucarística de J.-M.R. Tillard», *Stromata* 65 n.º 1-2 (2009): 141-171 y 65 n.º 3-4 (2009): 207-234.

Castellano, Jesús. «La Eucaristía que edifica la Iglesia: Diez tesis de eclesiología eucarística», *Phase* 45 n.º 266-267 (2005): 181-188.

—. «La Iglesia eucarística: eclesiología de las plegarias eucarísticas orientales». En *Iglesia y Eucaristía*, 23-43. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

Cipolini, Pedro Carlos. «Igreja e Eucaristia, festa e sacrificio», *Revista Eclesiástica Brasileira* 66 n.º 261 (2006): 26-40.

Colombo, Giuseppe. «Ecclesia de Eucharistia: La lettera encíclica di Giovanni Paolo II», *Teologia* 29 n.º 4 (2004): 404-417.

Congar, Yves. *El Espíritu Santo*. Traducido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1991. Acceso el 25 de agosto de 2020. https://drive.google.com/file/d/0Bz_s_0KYB4aAZmY4NmM4ZWQtZDE3Ni00MDUzLWI4OWU-tYmM3NDhkYjA1ODI1/view?hl=es.

Chiron, Yves. *La réception de l'Anaphore de Addai et Mari en France* en *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 35.

De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Traducido por Luis Zorita Jauregui, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1958. Acceso el 25 de agosto de 2020. <https://www.mercaba.org/Libros/LUBAC/Lubac%20Meditación%20sobre%20la%20Iglesia.pdf>.

Dos Santos, Benedito Beni. «A Igreja que vive da Eucaristia», *Revista de Cultura Teologica* 14 n.º 54 (2006): 9-17.

Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2014.

Ferraro, Giuseppe. «“Ecclesia de Eucharistia vivit”: alcuni aspetti della lettera encíclica», *Notitiae* 39 n.º 445-446 (2003): 534-560.

Fontbona, Jaume. «La eclesiología de comunión», *Phase* 47 n.º 282 (2007): 453-481.

García Acuña, Santiago. «Iglesia y Eucaristía: meditación teológica a la luz de la encíclica Ecclesia de Eucharistia», *Scripta Fulgentina* 14 n.º 27-28 (2004): 57-83.

Giraud, Cesare. «L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la “gemma orientale” della Lex orandi», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 107-124.

Goldie, Valentín. «La nueva alianza como categoría eclesiológica», *Gregorianum* 101 n.º 2 (2020): 317-337.

Gómez López, José. «La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II», *Auriensia* 9 (2006): 85-100.

Hercsik, Donath. «La Chiesa e l'Eucaristia. Alcune osservazioni a propósito de-ll'Anno dell'Eucaristia», *La Civiltà Cattolica* 156 n.º 3709 (2005): 13-26.

Honings, Bonifacio. «Addai e Mari: l'anafora della Chiesa d'oriente», *Divinitas* 47 n.º Numero Speciale (2004): 57-74.

Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, «The Dublin Report (1976)», *Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity* 34 (1977): 8-20.

Juan Pablo II y Mar Dinkha IV, «Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente (1994)», *Diálogo Ecuménico* 30 n.º 97 (1995): 257-259.

Kasper, Walter. *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia*. Traducido por José Manuel Lozano Gotor, Santander: Sal Terrae, 2005.

Kunrath, Pedro Alberto y Valaski, Marcos Miguel. «Eucaristia e Igreja: Sacramentos do mistério trinitário», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 241-283.

Kunrath, Pedro Alberto. «A reflexão eclesiológico-eucarística a partir do concílio Vaticano II», *Teocomunicação* 35 n.º 148 (2005): 197-224.

———. «A Eucaristia e a Igreja como missão», *Teocomunicação* 33 n.º 140 (2003): 203-240.

———. «A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard», *Teocomunicação* 37 n.º 155 (2007): 109-123.

McKenna, John. *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in the 20th Century*, Great Wakering: Mayhew – McCrimmon, 1975.

Möhler, Johann Adam. *La unidad en la Iglesia*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Pamplona: Eunote, 1996.

Mong, Ambrosio. «Una y muchas: un examen de la eclesiología de Juan Zizioulas», *Studium* 55 n.º 1 (2015): 105-119.

Neunheuser, Burkhard. «Das eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet». En *Gratias agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet*, 315-326. Freiburg: Herder, 1992.

Oñatibia, Ignacio. «La eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinámico de la Iglesia local». En *Iglesia y Eucaristía*, 45-62. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.

Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Traducido por Constantino Ruiz Garrido, Barcelona: Herder, 1986.

Pablo VI, «Constitución Apostólica “Missale Romanum”». En *Misal Romano*, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2012.

Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2015.

Pontifical Council for Promoting Christian Unity. «Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East». Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

———. «Provision between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East». Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_en.html.

Ruiz Bueno, Daniel, ed. y tr. «La Didaché». En *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 81-93. Madrid: BAC, 2009.

Russo, Roberto. *La liturgia, experiencia de comunión*, Bogotá: CELAM, 2002.

Salado Martínez, Domingo. «Eucaristía e Iglesia (Una breve relectura crítica de la eclesiología eucarística contenida en la encíclica Ecclesia de Eucharistia del Papa Juan Pablo II)», *Teología Espiritual* 48 n.º 141 (2004): 29-67.

Salaville, Sévérien. *Nicolas Cabasilas: Explication de la divine liturgie*, Paris: Cerf, 1967.

San Agustín. «Comentarios al Salmo 138». Traducido por Balbino Martín Pérez. Acceso el 26 de agosto de 2020. http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizion_i_salmi/index2.htm.

———. «Sermón 227». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 10 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

———. «Sermón 229». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 7 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

———. «Sermón 272». Traducido por Pío de Luis. Acceso el 10 de abril de 2020. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>.

- San Ambrosio de Milán, *Explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios*. Traducido por Pablo Cervera Barranco, Madrid: Ciudad Nueva, 2005,
- San Cirilo y Juan de Jerusalén, *Catequesis de la iniciación cristiana*. Traducido por Luis Glinka, Buenos Aires: Lumen, 2003.
- San Justino, *Apología I*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. En *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1019-1071, Madrid: BAC, 2009.
- Santo Tomás de Aquino, «Suma Teológica III, q.73 a.3». Acceso el 24 de agosto de 2020, <https://hjjg.com.ar/sumat/d/c73.html>.
- Taft, Robert. «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assiria d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», *Divinitas* 47 n.º Numero speciale (2004): 75-104.
- Tena, Père. «La Eucaristía hace la Iglesia», en *Iglesia y Eucaristía*, 5-22. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.
- Tillard, Jean-Marie. «L'Eucharistie et la fraternité», *Nouvelle Revue Théologique* 91 n.º 2 (1969): 113-135.
- . *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*. Traducido por Alfonso Ortiz García, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Vanhoomissen, Guy. «Une Messe sans paroles de consécration?», *Nouvelle Revue Théologique* 127 n.º 1 (2005): 36-46.

A 100 años de la bendición de la piedra fundamental del Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria

*Gabriel González Merlano*¹

Resumen

El Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria, votivo al Sagrado Corazón de Jesús, constituye un ícono de la historia de la Iglesia en nuestro país. Más allá de la obra en sí nos interesa valorar la idea de la cual surgió, repasando el origen, el desarrollo y el comienzo de su concreción con la bendición de la piedra fundamental, hace un siglo. Todo ello debidamente contextualizado, remarcando la trascendencia que por varios motivos tiene este acontecimiento.

Introducción

Este breve trabajo pretende recordar y valorar un acontecimiento de relevancia en la historia de la Iglesia uruguaya, como es la bendición de la piedra fundamental de lo que sería el Santuario Nacional votivo al Sagrado Corazón de Jesús, en la cumbre del Cerrito de la Victoria.

La trascendencia de este hecho, del que no hace mucho tiempo celebramos su centenario, se debe a dos motivos. El primero es el nacimiento de la idea de

¹ El autor es Doctor en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Católica Argentina y Licenciado en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente es Profesor estable, Director del Departamento de Investigación y de la Revista Soleriana de la Facultad de Teología del Uruguay. ggmerlano@gmail.com

construir lo que luego sería uno de nuestros santuarios más señeros, y el segundo, que la bendición de la piedra fundamental de esta obra representó el primer acto colegiado del episcopado uruguayo en su historia. Por tanto, a estos aspectos –los antecedentes y los inicios de la realización de la idea–, es a lo que nos vamos a referir.

Para cumplir con este propósito, debemos considerar la época y su contexto, haciendo énfasis en tres momentos fundamentales directamente relacionados con la génesis y el desarrollo de la idea de la construcción del Santuario. Finalmente, nos detendremos en el momento concreto de la celebración de la bendición de la piedra fundamental.

1. El contexto de la secularización

Sabemos del proceso secularizador que vivió nuestro país a partir de 1861 y que tuvo su coronación con la separación entre la Iglesia Católica y el Estado consagrada por la Constitución de 1918. Este proceso se instauró a través de las nuevas ideas, primero racionalistas y luego liberales y positivistas, encarnadas primordialmente por la masonería. El correlato jurídico estuvo representado a través de un conjunto de leyes que fueron primero desplazando a la Iglesia de ámbitos que hasta el momento le eran propios, para luego dirigirse directamente contra la libertad religiosa de los ciudadanos.

Podemos decir que a partir de la década de 1860 se verifica un intenso jurisdiccionalismo en el que el Estado indebidamente invade el ámbito eclesiástico, para dar lugar, posteriormente a 1885, a un régimen laicista, hostil a la presencia de lo religioso en el ámbito estatal y público en general. El confesionalismo que regía de acuerdo a la Constitución de 1830, en la práctica, y aunque ya desde el inicio con dificultades, había sobrevivido muy pocas décadas, hasta el inicio de este proceso que no contento con laicizar el Estado termina desacralizando la sociedad toda, fenómeno muy original, propio de nuestro país.²

La lucha contra la Iglesia como institución y la hostilidad contra los católicos en esta escalada antirreligiosa provocó, como es lógico, el efecto propio de quien

2 Recomendamos para este tema la obra de nuestra autoría, José Gabriel González Merlano, *Derecho y Religión en Uruguay. Evolución histórica*, v. II. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2019. Allí está suficientemente desarrollado lo referente al proceso de secularización y la posterior separación entre Estado e Iglesia fruto de la reforma constitucional de 1918, a la que haremos referencia a lo largo de este trabajo.

se siente amenazado y agredido: repliegue y reorganización. En este sentido, los sucesivos obispos desde Jacinto Vera (1859-1881), pasando por Inocencio Yéregui (1881-1890), hasta Mariano Soler (1890-1908), trataron de mantener los valores de la civilización cristiana. Junto a la jerarquía, en esta lucha, debemos destacar la labor de muchos laicos, tales como Francisco Bauzá y Juan Zorrilla de San Martín, entre otros.

2. La idea de la construcción del Santuario del Cerrito de la Victoria

En dicho contexto, enfocándonos en el objeto de nuestro estudio, debemos considerar tres momentos fundamentales, que obran como antecedentes de la idea de la construcción del Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria. A saber: 1889, germen de la idea; 1911, la idea en peligro, y 1919, el comienzo de la concreción de la idea. Veamos sumariamente cada uno de estos momentos, pero, como desde ya podemos apreciar, el “proyecto de levantar en la cumbre del Cerrito un Santuario Nacional dedicado al Sagrado Corazón, se remontaba a muchos años atrás”.³

2.1. 1889 - Germen de la idea

Desde el punto de vista político, en estos años remitirá en parte el proceso secularizador, en el sentido de que, al menos, no se verificarán los episodios y acontecimientos de virulencia que se habían dado en el pasado reciente y que se darán más adelante, principalmente con los gobiernos de Batlle y Ordóñez. En este momento, concretamente, nos encontramos en la presidencia de Máximo Tajes.

A nivel eclesiástico, de acuerdo al censo de 1887, tenemos un interesante conjunto de datos, desde el punto de vista cuantitativo, sobre la Iglesia uruguaya. De acuerdo a ello, existen en el territorio nacional 50 parroquias, 36 capillas, 161 sacerdotes, 280 hermanas de caridad de cinco congregaciones diferentes, un monasterio con 40 monjas, un convento con 9 frailes y un seminario con 50 seminaristas.⁴

3 *Venite Adoremus*, Año XXI, Montevideo 1952, 90.

4 Juan José Arteaga, “Una visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay”, en *Estudios históricos. La Iglesia en el Uruguay, Cuadernos del I.T.U.*, N.º 4 (1978): 22.

También en esta época aparecerá la “cuestión social”, con el nacimiento de la clase obrera, ante lo cual la Iglesia responderá creando organizaciones para nuclear a los trabajadores católicos. Así nacerán los Círculos católicos de obreros para frenar la descristianización de los sectores populares, como antes se había hecho en los sectores intelectuales con el Club Católico y el Liceo de Estudios.

Pero en la reorganización que se plantea la Iglesia serán fundamentales los cuatro Congresos Católicos, desarrollados a lo largo de más de dos décadas, celebrándose el primero en 1889, cuando todavía era obispo Mons. Yéregui. En este primer Congreso, llamado “la asamblea constituyente del laicado católico”, participarán delegados de todas las parroquias e instituciones católicas del país. Es el modo de planificar pastoralmente la acción de la Iglesia, en defensa de los valores cristianos, ante la realidad político-social que le toca vivir y sus nuevos desafíos.

Así, la generación de Soler, Bauzá, Zorrilla de San Martín, creará el primer modelo pastoral de acción del laicado. De esta forma, se decidirán cosas importantes, como: la instrucción religiosa (predicación y catequesis); la atención sacramental en las parroquias, las que cada tanto estarán “sacudidas” por misiones; la educación a través de las escuelas católicas.⁵ En este primer Congreso se creará, además, la Unión Católica, como instrumento para que los católicos actúen organizados en la acción pública, así como del cuarto Congreso (1911) surgirá la Unión Cívica, como partido político de extracción católica, la Unión Social y la Unión Económica.⁶

Precisamente, en este primer Congreso Católico, y dentro de ese conjunto de iniciativas, se propone la construcción, en el Cerrito de la Victoria, de un Santuario Nacional dedicado al Sagrado Corazón de Jesús. La idea, que como tal nace ya al final del obispado de Mons. Yéregui, es tomada con mucho entusiasmo por Mons. Soler – quien asume como obispo en 1890– y, para tal fin, “había adquirido, con fecha el 26 de junio de 1902, dos manzanas de terreno”.⁷

2.2. 1911 - La idea en peligro

Los años han pasado y no se han podido realizar concreciones de la idea. Estamos en la segunda presidencia de Batlle y Ordóñez (1911-1915), época en la que, dentro del conjunto de medidas hostiles y lesivas para la Iglesia, pelagra,

5 Arteaga, “Una visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay”, 22-23.

6 Arteaga, “Una visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay”, 26-27.

7 *Venite Adoremus*, 90.

además, la propiedad de sus bienes. A esta altura, fallecido Mons. Soler en 1908, Mons. Ricardo Isasa ha sido designado Administrador Apostólico, ya que por obvias razones, era muy difícil concertar con el gobierno —de acuerdo con el pretendido derecho de Patronato— el nombramiento de un nuevo obispo. De hecho, en 1897 la sede de Montevideo había sido elevada a arzobispado y se habían creado dos sedes episcopales sufragáneas (Salto y Melo), que por la misma situación tampoco se habían podido proveer.

Como es fácil comprender, en medio de esa realidad, la idea de construir el Santuario Nacional dedicado al Sagrado Corazón de Jesús había quedado postergada, incluso abandonada. Existían razones para ello, pues los tiempos eran muy difíciles para la Iglesia. Por este motivo, Mons. Isasa se desprende de los terrenos que Mons. Soler había comprado nueve años antes en el Cerrito de la Victoria. En base al temor fundado de una posible incautación de los bienes eclesiásticos, “las dos mencionadas manzanas fueron vendidas el 9 de mayo de 1911”.⁸

Decimos que el temor tenía fundamento y hay claros ejemplos de ello, de acuerdo a las iniciativas al respecto del gobierno de Batlle y Ordóñez. El batllismo pensaba que le correspondían al Estado los templos construidos con el aporte del erario nacional. Esto, más que una amenaza era una realidad, pues en esta segunda presidencia de Batlle y Ordóñez se había suscitado algún problema menor, pero que había sido la oportunidad para que el Gobierno se pronunciara decretando la propiedad sobre los templos.

Vale la pena explicar brevemente el diferendo, para ilustrar la realidad. La controversia se suscitó por el arreglo de las veredas de la Catedral, ante lo cual el Gobierno se expidió atribuyéndose la propiedad de los templos, de la siguiente manera:

Los templos destinados al culto católico y que han sido levantados con dinero del Estado son bienes de propiedad nacional afectados a un servicio público que está desempeñado por la iglesia oficial [...] La afectación legalmente obligatoria de dichos bienes, no puede prolongarse más allá de la duración del servicio público que mantienen y que es una consecuencia del régimen religioso de la nación, sobre el cual deberá estatuirse al revisarse la Constitución de la República, razón por la cual la Iglesia no puede considerarse su verdadera propietaria, sino como administradora

8 *Venite Adoremus*, 90.

o gestora a título de encargada del desempeño de una función semejante a las demás que el Estado ha tomado a su cargo.⁹

La Iglesia, a través de Mons. Isasa, se defenderá, aduciendo un decreto del año 1889 que asimilaba los templos a los edificios públicos, por la función que desempeñan. Por tanto, el argumento será que el Estado debe proteger la propiedad de la Iglesia, no despojarla, y hacerse cargo, en este caso, de la reparación de las veredas de la Catedral.

Como vemos, un período muy difícil para la Iglesia, donde arrecian las hostilidades por parte del Gobierno y quedan coartadas las posibilidades de avanzar y concretar muchos de sus proyectos.

2.3. 1919 - Comienzo de la concreción de la idea

Llegamos a la época que marca el fin del proceso de secularización, con la coronación de toda la obra desacralizadora del Estado, lo que se rubrica con la reforma de la Constitución en la que se consumará jurídicamente la separación radical entre el Estado y la religión en general –representada en la Iglesia Católica–. Esta nueva Carta Magna, que consagra el Estado laico, aprobada en 1918, entrará en vigor el 1 de marzo de 1919.

La Convención Nacional Constituyente, aunque sin mayoría del Partido Colorado, discutirá extensa y arduamente en 1917 la separación Estado-Iglesia, destacándose como un punto fundamental dentro de la temática lo relativo al destino de los bienes eclesiásticos. Afortunadamente la transacción entre blancos y colorados evitó que el Estado quedara con los templos, y la Iglesia, de esta forma, pudo conservar sus bienes. Por este motivo, “el 10 de octubre de 1919, pasado el peligro, el arzobispado, por iniciativa del P. Antonio D’Elía, quien recogiera los fondos necesarios, había vuelto a comprar una de las dos manzanas”,¹⁰ adquiridas por Mons. Soler en 1902 en el Cerrito de la Victoria, y que habían sido vendidas por Mons. Isasa, en 1911.¹¹

9 Daniel Sturla, “1916-1917 Separación de la Iglesia y el Estado en Uruguay”, en *Libro Anual Instituto Teológico del Uruguay Mariano Soler* (1993): 168.

10 *Venite Adoremus*, 90. El Pbro. D’Elía era un sacerdote de la parroquia del Reducto que desde hacía años atendía pastoralmente el Cerrito de la Victoria y había construido una capilla en el lugar, cerca de la cumbre, en honor a Ntra. Sra. del Luján.

11 *Venite Adoremus*, 90.

¿Qué pasa con la Iglesia en este momento? La iglesia ya es libre, se consumó la separación del Estado, y pasó, incluso, el miedo de cómo se sostendría económicamente, pues, por otra parte, el sostenimiento estatal era muy exiguo. Pero lo cierto es que ahora está librada a sí misma, para organizarse y organizar toda su actividad evangelizadora sin interferencias ni injerencias del Estado. Es necesario llegar al mayor número de personas, evangelizando a todo nivel, en el ámbito político, el parlamento, la prensa, la radio, la educación, la cultura, a nivel popular, etc.

Sin embargo, con la separación no desapareció la hostilidad hacia la Iglesia, la cual permanece, ya que el 23 de octubre de 1919, se sancionará una de las leyes más emblemáticas e inicuas contra la religión: la ley de secularización de los feriados religiosos. La consigna de erradicar de todos los modos posibles cualquier vestigio religioso de la sociedad y la cultura, no se detiene a pesar de verse coronada en la reforma constitucional, sino que continúa.

No obstante, la Iglesia es independiente y por primera vez Roma nombra libremente obispos y provee las sedes sufragáneas que desde 1897 (hacia 22 años) estaban vacantes, así como el Arzobispado de Montevideo, creado el mismo año y sin arzobispo desde la muerte de Mons. Soler. En tal sentido, el 3 de julio de 1919 se efectúa el nombramiento de los obispos para Montevideo (Mons. Juan Francisco Aragone), Salto (Mons. Tomás Gregorio Camacho) y Melo (Mons. José Marcos Semería). La consagración se realizará en forma conjunta el 9 de noviembre y el día 14 los sufragáneos tomarán posesión de sus sedes en forma simbólica, pues continúan en Montevideo.

Dada la sucesión de estos acontecimientos, el 23 de noviembre —exactamente a un mes de consagrada la ley de secularización de los feriados religiosos—, los tres obispos estarán en la ceremonia de bendición de la piedra fundamental del futuro Santuario del Sagrado Corazón de Jesús, en el Cerrito de la Victoria, hecho que constituye el primer acto conjunto del episcopado uruguayo.

3. La bendición de la piedra fundamental

Todo lo que señalamos anteriormente, que ocupa un período bastante extenso de tiempo —tres décadas, desde el nacimiento de la idea en 1889—, se concretiza el 23 de noviembre de 1919. Veamos lo que sucedió en este día de fiesta y gozo para la Iglesia uruguaya, de acuerdo a los testimonios que nos llegan de la prensa.

3.1. La invitación al acontecimiento

El diario católico *El Bien Público*, en su portada del 23 de noviembre de 1919, titula: “Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús. La solemne ceremonia de hoy. Bendición de la piedra fundamental del Santuario Nacional. Un acontecimiento histórico para la Iglesia uruguaya”.¹² A continuación desarrolla la noticia y lo que significa la realización de esa idea:

Ha de proclamar con la perdurable elocuencia de un monumento la perennidad triunfante de la fe católica uruguaya [...] Coinciden a la gran dignidad del suceso dos factores igualmente eficaces: el sentimiento religioso y la devoción patriótica. La futura Basílica Votiva, que deberá inaugurarse el 25 de agosto de 1925, primer centenario de la Declaratoria de la Independencia Nacional, constituirá el perdurable, indestructible testimonio de la fe y el patriotismo uruguayos. Será el gran monumento de la religiosidad nacional, el monumento magnífico de la patria cristiana.¹³

Considera el cronista que la basílica votiva al Sagrado Corazón de Jesús que se levantará en la cumbre del Cerrito de la Victoria, “deberá considerarse en el futuro un monumento revelador de la victoria patria esencialmente cristiana de Artigas, Lavalleja, Rivera, Larrañaga y Joaquín Suárez”. Seguidamente hace alusión a Mons. Soler, quien “no tuvo la satisfacción de ver convertida en hecho su luminosa iniciativa. Pero ésta ha contado, sin embargo, con adalides entusiastas, abnegados y tesoneros, entre los cuales, debemos nombrar, ante todo, al dignísimo Cura Vicario del Reducto, Pbro. Don Antonio D’Elía”.¹⁴

Finalmente, se invita a la celebración: “El Comité General de la Asociación Católica y el Consejo Directivo de la Unión Social del Uruguay exhortan a todos los católicos a concurrir al Cerrito de la Victoria, a las cuatro de la tarde”. También, se proporcionan datos prácticos de la misma: “De la Iglesia del Reducto partirá a las tres de la tarde una procesión formada por los católicos del lugar y los que deseen adherirse a ella”.¹⁵

12 *El Bien Público*, Montevideo, 23 de noviembre de 1919.

13 *El Bien Público*, Montevideo, 23 de noviembre de 1919.

14 *El Bien Público*, Montevideo, 23 de noviembre de 1919.

15 *El Bien Público*, Montevideo, 23 de noviembre de 1919.

3.2. El relato del acontecimiento

Al día siguiente, 24 de noviembre, el mismo diario *El Bien Público*, abre su edición con el gran titular: “Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús. Un gran acto trascendente e histórico. Enorme multitud presencia las ceremonias religiosas. Discursos pronunciados por el Excmo. Arzobispo de Montevideo y el Dr. Juan Zorrilla de San Martín”.¹⁶ Ya en el título expresa la importancia del hecho, la muy numerosa concurrencia y las personalidades que lo protagonizaron.

En el interior, una página entera da cuenta del gran acontecimiento de la Iglesia uruguaya. De esta forma, se relata el arribo de los preladados, la llegada de la procesión desde el Reducto, la ceremonia de bendición, las palabras de Mons. Aragone y de Zorrilla de San Martín, la oración y el regreso.

Se describe la solemne ceremonia, motivo por el cual se congregó la multitud junto a los obispos, en la que observamos cómo el tiempo material queda absorbido en lo espiritual:

El Excmo. Señor Arzobispo revestido de pontifical y asistido por los Ilmos. Obispos Monseñores Semería y Camacho, dio comienzo a la solemne ceremonia. Fue un acto realmente solemne que suspendió en el tiempo de su duración la atención de la numerosísima concurrencia. En presencia de los padrinos de la ceremonia bendijo Monseñor Aragone la piedra fundamental de la Basílica Votiva y leída el acta que había labrado y suscripto, realizaron la ceremonia de colocación de la primera piedra del futuro grandioso Santuario Nacional. Terminada la ceremonia, la banda de Don Bosco ejecutó el himno Patrio.¹⁷

Seguidamente, el cronista se refiere a las palabras de Mons. Aragone, quien brindó un discurso extenso y vibrante, al que describe, en cuanto a su contenido y a las manifestaciones que suscitó, de la siguiente manera:

Desde la tribuna oficial habló al pueblo el Excmo. Señor Arzobispo. Llenas de fervor religioso y patriótico, las palabras de Mons. Aragone arrancaron el aplauso entusiasta y espontáneo. En vibrante y cálida exhortación al pueblo católico para llevar adelante hasta su culminación la santa obra emprendida, tuvo la virtud de conmover el espíritu, de llevarlo a un estado de extraordinario entusiasmo, que se tradujo en repetidas manifestaciones de aprobación. Mons. Aragone conmovió el alma de aque-

16 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

17 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

lla enorme muchedumbre, sugiriéndole la visión del porvenir, en que la Religión, siempre triunfante, haría la felicidad de la Patria.¹⁸

Precisamente el arzobispo, en algunos de sus pasajes iniciales, que extractamos, habla del significado del Santuario, la concreción de una idea largamente esperada, fruto del genio de Mons. Soler:

¡Gloria al Sagrado Corazón de Jesús! He aquí el grito que está en estos momentos en todos los corazones y que con íntima satisfacción y orgullo santo brota de mis labios en este lugar que ha de ser el pedestal de la gloria de Cristo, el trono de sus bondades, el asiento de sus misericordias [...] Y estos títulos y estas realidades del Sagrado Corazón de Jesús nos han traído a este lugar, rincón privilegiado de la Naturaleza, y uno de los altares venerandos de la Patria; nos han traído aquí para preparar a ese Dios un templo en que han de resonar las alabanzas de sus criaturas; a ese Rey un trono ante el cual los pueblos han de postrarse para rendirle vasallaje; a ese Padre un techo para dar abrigo a todos sus hijos; a ese Amigo un abrigo al cual acudan todos los que se llamen suyos a fin de vaciar sus corazones en el Amigo, por excelencia. Y esta nuestra actitud es el principio brillante de la realización de una idea que acariciara el preclaro ingenio de nuestro primer Arzobispo Monseñor Soler; de aquella alma grande, incomparable, cuyos diáfanos fulgores irradiaron todo el continente americano; de aquel espíritu armónico, profundamente estético que supo vincular a los esplendores de la Fe las glorias más puras de la Patria. Si ha partido de entre nosotros, es cierto, para las regiones de la eterna Luz, su espíritu flota en este ambiente santificado con sus plegarias y bendiciones: '¡bendita sea su gloria!'.¹⁹

Posteriormente, hará uso de la palabra el poeta de la Patria, destacando el cronista su presencia, elocuencia y testimonio de fe. En su discurso, como en el del arzobispo, Dios y la Patria representan dos sentimientos sublimes propios del alma de un pueblo noble. Así se lo describe:

El doctor Juan Zorrilla de San Martín ocupó luego la tribuna. Y pronunció un bello e inspirado discurso, proclamando bien alto el honor de hacer oír su voz en tan sagrado momento. Cantó un himno de alabanza al Supremo Creador confesando su fe inmensa en Él, que nos ha dado esta Patria y que nos la conservará, si sabemos consagrarle nuestro culto. El poeta fue efusivamente aplaudido.²⁰

18 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

19 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

20 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

Finalizado el intenso y emotivo acto, de tres horas de duración, se hace alusión al regreso de los fieles: “Eran las 7 de la tarde cuando entre gritos y vivas entusiastas a la Iglesia y a nuestros Prelados, se inició el regreso”.²¹

Todavía quedarán años para que el templo cuya piedra fundamental fuera bendecida en ese día, viera su conclusión, pero esa es otra parte de la historia.²² Los tiempos que vendrán seguirán siendo de lucha para la Iglesia, pues el laicismo jacobino, anticlerical iniciado y desarrollado desde mucho tiempo atrás, seguirá su curso. Es lógico, por tanto, aunque llamativo, que este hecho sea noticia para “*El Bien Público*”, diario de la Iglesia Católica y que pase totalmente ignorado para medios de prensa liberal.

Conclusiones

Expuestos los antecedentes y el acontecimiento de la bendición de la piedra fundamental del Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria, en el centenario de su celebración, surgen algunas ideas que a modo de conclusión presentamos a continuación.

1. Debemos señalar el azaroso tránsito que tuvo que recorrer la idea de la creación del Santuario del Cerrito de la Victoria. La misma surgirá en un contexto muy especial para la Iglesia, la que lejos de encerrarse enfrenta las hostilidades y proyecta grandes obras para la evangelización del Uruguay secularizado, como lo será este Santuario Nacional.

2. Advertimos que cuando el proyecto se creía frustrado y sin esperanzas, re-surge y se concreta, en un momento crucial de la historia de nuestro país, cuando se abandona el confesionalismo estatal y se consuma la separación radical Estado-Iglesia. Por tanto, la bendición de la piedra fundamental será el primer fruto de la libertad que ahora tiene la Iglesia, junto a la certeza respecto a la propiedad de sus bienes.

3. El acontecimiento de la bendición de la piedra fundamental del futuro Santuario dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, es la oportunidad para mostrar por primera vez la colegialidad episcopal de la Iglesia uruguaya. Apenas días antes habían sido ordenados el arzobispo de Montevideo y los obispos que ocuparían las sedes de las diócesis sufragáneas creadas dos décadas atrás.

21 *El Bien Público*, Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

22 En 1921 fueron aprobados los planos del futuro Santuario Nacional, y en mayo de 1826, una vez más gracias al esfuerzo del P. D’Elía, comenzaron las obras. *Venite Adoremus*, 90.

4. Apreciamos una Iglesia con un gran sentido de la evangelización, consciente del origen católico de la Nación, que es necesario conservar de cara al futuro. Hay una unidad indisoluble entre la fe y la Patria, que debe ser cristiana. En este acontecimiento, ello se manifiesta claramente en los discursos llenos de unción espiritual y patriotismo. La Iglesia, separada del Estado, mantiene un fuerte sentimiento patrio.

5. Tras la reciente separación sigue existiendo un contexto de laicismo intransigente y excluyente, que buscará por todos los medios desterrar a la Iglesia Católica del espacio público. Ese será el desafío que obligará a la Iglesia a organizar su presencia en la sociedad, como lo ha hecho desde hace ya un siglo.

Bibliografía

Arteaga, Juan José. “Una visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay”, en *Estudios históricos. La Iglesia en el Uruguay, Cuadernos del I.T.U.* N.º 4 (1978).

Venite Adoremus. Año XXI. Montevideo 1952.

El Bien Público. Montevideo, 23 de noviembre de 1919.

El Bien Público. Montevideo, 24 de noviembre de 1919.

González Merlano, José Gabriel. *Derecho y Religión en Uruguay. Evolución histórica*, v. II. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2019.

Sturla, Daniel. “1916-1917 Separación de la Iglesia y el Estado en Uruguay”, en *Libro Anual Instituto Teológico del Uruguay Mariano Soler* (1993).

ESCRITOS

Hermenéutica existencial del lenguaje discreto del amor

Soliloquio del alma enamorada

Rodolfo Míguez Fuentes¹

Introducción

Desde el momento en que la Palabra de Dios entró al mundo y encarnada en Jesús dio nuevas y definitivas pautas de hermenéutica natural, al mundo empezó a quedarle totalmente claro el decir de Dios. «Los cielos cuenta la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos.» (Sal 19.1) canta el Salmista y con asombro lo escucha el alma que quiere creer y sospecha que hay un lenguaje discreto del cual es analfabeto.

Toda alma que Dios crea, la crea para amarla, por eso cuando ella llega a este mundo nace enamorada. ¡Loca de amor es ya nacida pero no lo sabe todavía!

Para vivir ese amor en plenitud, todo ser humano posee una habitación interior, subterránea, cálida en invierno y fresquísima en verano. Es como aquel lugar secreto del placer propio de los viejos castillos medievales, la cámara del buen vino; lugar inaccesible para todos excepto para el señor de la casa o aquel a quien él esté dispuesto a dar su permiso.

Esa habitación interior se parece también a una recámara nupcial, a la cual sólo tienen acceso el esposo y la esposa. Es el lugar de encuentro entre amados,

1 El autor es Magister en Enseñanza Universitaria por la Facultad de FHuCE, UDELAR, Licenciado en Archivología por la FIC, UDELAR, Licenciado en Teología por el ISEDET (Buenos Aires). Actualmente es Profesor del Departamento de Fuentes Documentales, Recursos y Servicios de Información, FIC, UDELAR. rodolfomiguez Fuentes@gmail.com

habitación extraña al mundo pues allí, ese sentimiento tan íntimo, deviene inmarcesible. En esa sala donde el tiempo claudica y se da por vencido, ahí, justamente allí suela la esposa preguntarle al esposo, qué es lo que viste en mí, que es lo que solamente Tú viste, como para hacerme tan deseada para ti.

1. El verdadero amor es perfumado

Todas y todos tenemos dentro de nosotros esa estancia cerrada, ese jardín secreto del alma, esa intimidad serena y silenciosa creada para el amor. No cualquier amor, sino uno poderoso, capaz de transformar vidas.

Sin embargo, la mayoría de las personas no sabe siquiera de esa habitación tan íntima e inviolable, atesora su libertad. Por eso la mayoría de las mujeres y los hombres que conozco, duermen y se despiertan cansados, trabajan y hacen planes frustrados, sufren sus vidas ahuecadas y ausentes de sí mismos más que vivir, se diría que duran.

Ellas y ellos no han bajado nunca a la cava del vino (¿cómo podrían hacerlo si no saben que existe?) ni se han dejado llevar en brazos por las galerías nupciales (¿cómo podrían hacerlo si no saben que el Esposo los espera de brazos extendidos?).

Viven desconociendo el pleno deleite de ese amor. Ignorando, sin quererlo, sin saberlo, al Esposo que le ha dado cita a sus almas y las aguarda adentro, bien adentro de sí mismos pero

Aunque se casen y tengan hijos y conozcan nietos, aunque sean capaces de reconocer las múltiples facetas del amor humano, si no bajan a ese aposento inviolable para todos los demás, lejos quedarán del placer infinito del amor a Dios.

Eso es revelación de Dios en las Sagradas Escrituras y no es difícil de entender para quienes queremos mirar la vida desde la fe. ¿Acaso todo amor propio de este mundo, aún el más intenso, no es una nada al compararse con el amor del Esposo por su Amada? Qué más da todo el amor del cual se disponga, si jamás podrá pasar de ser imagen imperfecta, copia infiel, muda y sin perfume, del amor que Dios nos quiere regalar.

¡Ay si supieras alma mía, si supieras, cuánto amor tiene Él reservado para ti!

¡Ay si supieras cuántas caricias te quiere regalar!

Eso me digo una y mil veces cuando la tristeza me coloniza, para recordarme que he nacido para la dicha, el gozo y la alegría.

2. Aburrido de mí mismo

Bien sé yo que los mortales llevamos en lo más profundo de nuestro ser esa íntima morada virgen de nuestras propias visitas, llena de ecos apagados de un lenguaje discreto que nadie es capaz de enseñar a interpretar. Sin embargo, se trata de una sublime hermenéutica capaz de ser aprendida, a la misma vez que dejamos de sentir que este ser –tan mío, tan nuestro- tirite en frío abandono.

Eso que digo saber lo siento. Espasmódica, e intermitentemente lo siento, cada vez que mi alma recuerda de pronto, para su dicha, para qué ha sido creada pura y simplemente para ser amada. Es un susurro intenso, voz seductora, pero respetuosa. Sí, el todopoderoso es todorrespetuoso.

Cómo me gustaría contarle todo esto que me atraviesa como láser a aquella y aquel a quienes de pronto la soledad los aprieta, el silencio los inquieta y tal vez, no pocas veces, hasta la oración le sabe a cosa amarga y sin sentido.

Si sabré yo de días como esos. Pudo ser un día cualquiera, uno más en el que sin aviso previo, todo lo que salió de mí pareció emerger de un abismo interior, como de un sótano de *no-ser*, de un espacio *ajeno engañosamente dentro de mí*, de un *no-querer-estar*, de un *no-saber-para-qué*, de un *desconcertante-hasta-cuándo*.

Hablo de días huecos. Horas desesperadamente aburridas. Sí aburridas. Esta era la palabra exacta que estaba buscando y se me escapaba, por vergüenza tal vez o por miedo a darle más alas al dolor.

3. Como querer atrapar el viento

Cuántos días me siento aburrido de mí mismo y empiezo a temerme. Por eso si de pronto hay risas y fiesta afuera, me apresuro a escaparme de mí mismo y corro hacia afuera y pruebo estirarme tanto. Me estiro entero. Me estiro todo cuanto puedo.

Estiro mis ojos para seguir sorprendiéndome de la atractiva e inagotable belleza de tantas cosas, paisajes y personas que están fuera de mí; estiro mis oídos para seguir asombrándome de que existan nuevas y preciosas melodías; estiro mis brazos, mis manos, mi piel, para dar y recibir caricias con la expectativa de seguir las sintiendo nuevas; estiro mi nariz como enajenado, desesperado por nuevas fragancias; estiro a más no poder mis labios para alcanzar con mi boca cosas exquisitas, sabores increíbles, experiencias no probadas todavía.

Nada de eso será suficiente. Por más que me estire jamás podré alcanzar lo que busco. Jamás. Alma mía, tienes sed de cielo y te estiras y te tiras sin consuelo,

al espejo flotante del brocal. Te escapabas a la velocidad de un rayo y corres casi sin aliento para evadirte de ti misma, y te alejas tanto cuanto puedes de la extraña cava del amor, sólo para quedar más sola.

¡Para qué negarlo! Eludo e intento olvidarme que soy algo más que un cuerpo, y aunque por un rato lo logro consumir esa evasión, confundiéndome, creyendo haber escuchado que me se me llamaba a la dicha y que la dicha estaba allá, afuera, ¡ay de mí! todo era una ilusión.

Todo era pura ilusión, porque mis ojos no se cansan de ver, ni mis oídos de oír; no se cansa mi boca de saborear, ni se harta mi piel de ser acariciada; ni siquiera mi nariz me da un respiro. Todo termina siendo en vano.

La huida se termina convirtiendo en vertiginosa carrera por los corredores de un laberinto extraño y yo mismo –transmutándome esquizofrénicamente en el perseguido y el perseguidor, en Teseo y Asterión, minotauro temible y a la vez lleno de pavor, que como en un juego de espejos sin límite, se desdobra atravesado de dolorosísimas contradicciones.

4. De pronto escucho la voz

Llegado a ese lugar sin espacio ni tiempo, a punto de perder toda esperanza, escucho la voz. A decir verdad, no son mis oídos los que la escucha, sino que es en el medio del alma, donde ella resuena.

Extraña voz que no está hecha palabras, pero dispone de un discreto lenguaje, que se sabe hacer entender. Es la voz que me invita a la libertad. Misteriosa, arcana llamada que a mi alma le llega desde adentro, desde abajo, desde mí y sin embargo, parece venir de otras galaxias, otra realidad, incierta, pero se puede intuir infinita y a la vez eterna.

Esa voz interior no me da reposo y paradójicamente me invita al descanso, al sosiego, a la paz. Se siente así como duda ontológica, como saber eterno anidado quién sabe dónde, pero capaz de hacerme vacilar. Sin embargo el miedo puede más y me resisto.

“¿Para qué quiero escucharte? No me molestes si aquí conversando y entretenido se está de lo más bien. ¿Cómo se te ocurre que voy a volver adentro? Estoy perdido afuera de mí, pero me da tanto miedo volver.”

Tengo tanto miedo de quedarme a solas conmigo mismo. Por supuesto que no es un asunto de miedo a lo que venga de afuera sino de temor a lo que surja desde adentro.

Es por eso que me lanzo voraz sobre una revista, o la televisión, o un helado, o una mujer, o un hombre, o el alcohol, o los hijos, o el prestigio, y *m- como-de-todo-eso* tal cual si fuera un hambriento desesperado *me lo como*, aunque sé que nada me saciará lo trago con voracidad. Es mi modo habitual de entretenerme, corriendo un poco el borde del aburrimiento.

Fue así que aprendí a *masticar* relaciones interpersonales, a *saborear* títulos, a *digerir* aplausos, y tantas otras cosas que alimentan mi ego dejándome hambriento de Dios. Nada de eso puede llenarme porque he sido creado para dejarme amar por Él.

5. Mendigando amor

La voz me cuenta que existo para el amor de Dios, para ser Su deleite. ¿O será que eso que llamo voz es el bisbiseo de la *lectio* resonando en la oquedad de mi alma? Sí, debe ser esto. ¿Acaso no está escrito: “*Dediquen su vida –toda su vida- para hacer lo que a Dios le agrada?*” (Col 3.2). “*Somos de Él, le pertenecemos. Así que si vivimos o morimos es para demostrarle nuestro amor.*” (Ro 14.8)

¿Acaso no fue Jesús mismo el que me dice que la razón de mi vida es amar a Dios *ante todo* con todo mi corazón, con toda mi alma, con todas mis fuerzas, con toda mi mente, pero argumento mil razones para amar *antes* a personas, cosas y proyectos? (Mt 22:37-39)

He sido creado *para vivir del* amor intensamente tierno que Dios quiere darme, pero me desvivo queriendo agradar a todos los demás. Quiero gustarle a los demás como el agua tibia a las manos. No me consuela pensar que todos queremos gustarle a todo el mundo como gusta el viaje en avión, la orilla del mar o la crema humectante sobre la piel reseca.

Por eso, cada dos por tres lo siento como una falta abrasadora, como una carencia que duele, como un cráter que se abriera en mi alma. Son esos momentos en que quiero gustarles a todos porque necesito ser reconocido, porque tengo un miedo horrible de *no existir* para alguien. ¡Y eso parece tan posible en este mundo! Porque lo veo. Veo gente condenada a *no-ser-vista* y yo no quiero eso para mí.

Basta mirarme para adentro, pero mirarme en serio para descubrir una necesidad incontenible de gustarle a los demás y por eso quiero sobresalir en mayor o menor medida, más groseramente o más sutilmente. Me doy lástima, me veo patético, pero estoy dispuesto a atravesar ese infierno si es necesario, con tal de ser visto, reconocido, amado.

“*¡Aquí estoy!*” grito, aunque por fuera me vean profundamente callado. “*¡Aquí estoy!*” digo, cuando escribo cartas, informes o ensayos que me cansan tanto. Pero compréndanme, cada vez que los termino encienden en mí una desasosegada esperanza *chiquititita* sí, pero cierta: “*Ahora sí se van a dar cuenta que valgo. Ahora sí que es seguro que Julio desde la otra punta del mundo me escribirá un email y me dirá algo lindo.*” Aunque suceda así, probado lo tengo, ni siquiera eso me conformará. Volveré a sentirme invisible para el mundo.

Puntualmente ese fracaso, da inicio otra vez al extraño círculo existencial de vanidad, ese querer atrapar el viento del que habla el Eclesiastés. Para entonces, el vacío me quema el alma, con la sospecha de *no-ser*, de *no-existir*, de *no-importar*. Claro que no lo digo, lo callo.

Eso no-dicho me hace adicto. A-dicción, la propia palabra lo denuncia el prefijo “a” niega lo que sigue “dicción”. Lo *no-dicho* me hace *a-dicto* a actitudes, a lugares, a rutinas, también puede llegar a hacerme adicto a sustancias -no pocas veces esta adicción es la más visible y a la vez la menos grave, pero eso es otro tema-.

6. Nacidos para vivir en voz alta

Por eso no es extraño que Cristo parado delante del ciego le pregunte: “*¿Qué quieres que haga por ti?*” (Mc 10.51), como si no fuera obvio. Lo que sucede es que Bartimeo para su propio bien debía responder, era indispensable que pusiera en palabras su dolor y lo hace. Dice lo *no-dicho*, se hace dueño de su voz. “*Quiero ver.*”. Entonces, recién entonces, el Señor puede obrar el milagro.

Nacimos para vivir en voz alta. Lo sé. Conozco esa historia desde niño. Sin embargo, dudo y me silencio. Es tan difícil confiar para decir lo que necesito decir, porque una vez dicho ya no podrá borrarse. El miedo me hace callar y callando me vacío de sentido, porque empiezo a replegarme, ocultarme, esconderme, pero los espacios en los que me mueve me exigen expresarme entonces empiezo a actuar un personaje.

¡Ay alma mía, preciosa, deseada de Su amor! Cada vez que dejas de ser, para *actuar*, la salvación se aleja un poco. Todo es tan simple en boca de Jesús: “*Busca primero...*”. (Mt. 6.33) ¿Por qué lo haces tan complicado? ¿Por qué si en este mundo hay un vacío que implora por un lleno, y un lleno que espera desde hace una eternidad a ese vacío no se encuentran de una vez por todas? La respuesta es precisa: tú tienes que abrirle a Dios desde dentro.

Sí, claro que sí. Dios me creó para su amor, pero necesita que le dé permiso. El que todo lo puede, me pide permiso. El mismo Dios que no necesitó de mí para crearme, precisa urgentemente de mí para salvarme del sin sentido, para rescatarme de esa tristeza que me enferma y amenaza matarme. Él quiere llenarme de Él.

¡Qué sublime libertad me ha dado Dios, que ha puesto en mis manos la decisión de estar allí donde Él ya está para dejarlo fuera o hacerlo entrar!

7. Siento miedo de Ti

Él está esperándome y me seduce con una pureza virginal que no termino de entender porque el mundo me tiene acostumbrado a otras seducciones infinitamente menos puras. Y así yo termino encerrándome. Y en el mejor de los casos, si es que bajo hasta esa *habitación secreta de mi ser*, me encierro por dentro.

“Yo estoy a la puerta y llamo...” (Ap 3.20)

Sí, te escucho Señor, pero no te voy a abrir. Me tapo los oídos con las manos y me cuelgo del *streaming* de *Spotify* a todo lo que da el volumen, para no oírte. Básta por favor. Termina de decirme: *“Ábreme, hermana mía, esposa mía, paloma mía, inmaculada mía. Que está mi cabeza cubierta de rocío y mis cabellos de la escarcha de la noche.”* (Ct 5.2)

Mira que si insistes te responderé como la amada del *Cantar de los Cantares*: *“Ya me he quitado la túnica. ¿Cómo volver a vestirme? Ya me he lavado los pies. ¿Cómo volver a ensuciármelos? ¡Déjame tranquilo Dios que me da miedo escucharte!*

Tienes que entenderme Señor: cada vez que te escuché, la vida se me complicó tanto, que te tengo miedo. Le tengo miedo a tu amor, ese amor tan extraño. ¿Acaso Tú no has visto que seguirte fue siempre dar ventaja?

Me acerco a Ti y parece que me distancio de todos y de todo, porque me pides cosas que no son normales. Me provocas a sobresalir sí, pero no a sobresalir como a mí me gusta intentarlo apostando al aplauso. Tú me haces ‘visible’ ante los demás, y por demás. Pero me ven para criticarme, para abandonarme, para castigarme. Discúlpame, pero esa forma de amar tan tuya no la entiendo. Ese amor, a ese precio, no lo quiero.

Así mi alma ha buscado descansar en paz. Pero Él insistió y eso la desesperó.

No me alcanza la radio, ni el diario, ni el tórrido vértigo de los besos humanos para dejar de escucharte: *“Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo.”*

¿Sigues allí todavía? ¿Pues quédate ahí si quieres, pero te lo suplico, cállate!
Me cansas. Te temo.

8. Llévame Señor bien adentro allí donde Tú estás

Sí, mi alma le teme, pero también lo anhela, porque sabe de oídas que sin Él todo le falta, pero ha aprendido algo más. Ahora también sabe por experiencia que sin Él todo le sobra.

Te suplico que me llesves a la habitación del vino ahora mismo. Recuerdo que dice tu Palabra que quieres llevarme allí en donde guardas el mejor vino para enloquecerme con tus caricias. (Ct 1.1-4) Llévame ahora que estoy decidido. ¡Ahora Señor, no mañana! Mañana tal vez me vuelva a fallar este amor tan frágil que te tengo. Pero hoy me tienes dispuesto.

¡Ayúdame Tú, pues nadie más podría llévame hasta allí!

Condúceme Espíritu de Cristo, bien adentro, porque bien adentro soy sólo armonía. Bien adentro soy sólo tibieza. Bien adentro no hay oleajes de vida. Bien adentro no hay tormentas dañinas.

Llévame bien adentro, allí donde no hay reproches. Bien adentro, donde ya no hay lugar para la noche.

Bien adentro todo está bien. Bien adentro todo está en orden. Bien adentro todo está en su sitio. Bien adentro nada me apura. Bien adentro todo es dulzura.

Llévame Señor bien adentro, allí donde nada inquieta. Bien adentro todo se aquieta. Bien adentro ya no hay miedo. Bien adentro ya no hay culpa. Bien adentro se acabaron las disputas. Bien adentro es donde está tu fuego. Bien adentro se cobija mi anhelo. Bien adentro yo no estoy perdido. Bien adentro yo no estoy rendido.

Llévame, te lo ruego, que me estoy muriendo de amor (Ct 5.8).

Fuentes de inspiración

Un soliloquio espiritual suele carecer de referencias bibliográficas propiamente dichas. Eso no significa que no sea deudor de diversas fuentes de inspiración. Las correspondientes a este texto son las siguientes. Si bien no fueron las únicas, el autor es consciente que su combinación íntima obró de manera singular, dándole a *Hermenéutica existencial del lenguaje discreto del amor*, un marco teórico de referencia a la reflexión.

- Boff, Leonardo. (2007). *Los sacramentos de la vida. Y la vida de los sacramentos*. México D.F.: Ed. Dabar.
- Borges, Jorge Luis. (1947). *La casa de Asterión*. Múltiples ediciones.
- Cardenal, Ernesto. (1980). *Vida en el amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo. (2ª Ed. 1983). *Beber en su propio pozo*. Lima: CPE.
- Hermano Lorenzo. *La práctica de la presencia de Dios*. Múltiples ediciones.
- Larrañaga, Ignacio. (2015). *Encuentro. Manual de oración*. Buenos Aires: Talleres de Oración y Vida.
- Martini, Carlo Maria. (1998). *Vivir con la Biblia*. Buenos Aires: Planeta.
- González Vallés, Carlos (7ª Ed. 1992). *Busco tu rostro. Orar los Salmos*. Santander: Sal Terrae.

MAGISTERIO LOCAL

La Palabra de Dios, Jesucristo, en el corazón de la Iglesia

Carta Pastoral de Mons. Alberto Sanguinetti Montero,
Obispo de Canelones, del 20 de marzo de 2017

Queridos hermanos de la Iglesia de Dios que peregrina en Canelones:

En nuestro caminar como Pueblo de Dios que transita en la Historia, una y otra vez vamos retomando los fundamentos de nuestra fe y nuestra vida cristiana, para saciar nuestra sed de vida y alimentarnos en la fuente perenne que brota del costado de Cristo y alegra la ciudad de Dios.

Este año, en comunión con las opciones de la Conferencia Episcopal, queremos atender de un modo especial a la Palabra de Dios. No se trata de abandonar las otras dimensiones de la vida personal y eclesial, que forman parte de nuestra responsabilidad cotidiana, sino de volver a valor, comprender, escuchar y vivir la el don de la Palabra de Dios.

Como nos recuerda el Papa Francisco: *la Palabra de Dios es un don, es una fuerza viva, capaz de suscitar la conversión del corazón de los hombres y orientar nuevamente a Dios* (Mensaje de Cuaresma 2017).

Por eso, junto con otros elementos que acompañarán nuestro camino, les ofrezco estas reflexiones, tomadas de la fe común de la Iglesia Católica.

1. La Palabra de Dios como misterio

En el lenguaje cristiano, la palabra *misterio* no significa “algo raro o extraño del cual no sabemos nada”. No. La Palabra de Dios es *misterio*, precisamente porque en ella Dios se revela, Dios nos habla, y Dios, aun conociéndolo, precisamente conociéndolo, nos aparece más grande, de una sabiduría más sobreabundante. La Palabra de Dios nos introduce en el misterio de Dios y es ella misma un misterio que nos es comunicado.

Así, pues, como afirma San Efrén, *¿Quién hay capaz, Señor, de penetrar con su mente una sola de tus frases?* (sobre el Diat 1,18). San Pablo afirma: *hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa* (1Cor 2,7). A lo cual comenta San Juan Crisóstomo: *El misterio no admite demostración, pero anuncia lo que es. Y no sería un misterio exclusivamente divino si le añadieras algo por tu cuenta. Por lo demás, se llama misterio porque creemos lo que no vemos: una cosa es la que vemos y otra la que creemos. Tal es de hecho la naturaleza de nuestros misterios*¹.

Que sea *misterio* no significa que sea irracional, o que no se entienda nada, sino que es una realidad superior, más grande, que ilumina la razón, que nos abre a lo que no vemos, que nos introduce en la mente de Dios: cuanto más conocido, más nos envuelve en la nube luminosa de la grandeza de Dios.

1.1. ¿Por qué se revela Dios?

El Concilio nos enseña que Dios ha querido comunicarse con los hombres por un acto libre y complacido, movido por su bondad y sabiduría². Así, pues, el misterio de la Palabra de Dios que se comunica, proviene en primer lugar de su carácter gratuito, libre, generoso, bondadoso. Es, repetimos, un acto, un don generoso de la caridad de Dios.

1.2. ¿Qué nos comunica Dios con su Palabra?

En segundo lugar la grandeza del misterio de la Palabra de Dios está en su propio contenido, en lo que nos revela.

a) en primer lugar, se nos comunica *Dios mismo*, su propia interioridad que no podríamos jamás conocer por nosotros mismos;

1 San Juan Crisóstomo, *Homilía 7 sobre la primera carta a los Corintios*.

2 cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación n. 2 (en adelante DV).

b) en segundo lugar, nos revela el *designio libérrimo de su amor* para con nosotros, que como depende de su libertad, no se puede deducir de lo que a nosotros nos parezca, ni de lo que pensemos. Es la decisión libre y amorosa del Padre.

1.3. ¿Para qué se nos comunica Dios y nos introduce en su misterio, por medio de su Palabra?

Dios nos habla para que tengamos relación con *Él* mismo, revelándose Padre en su Hijo único, para que seamos salvados, divinizados, transformados por la comunión en la vida de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ver a Dios y tener comunión con *Él* es la vida plena y verdadera. De esta forma toda nuestra vida es una amistad con Dios y un seguimiento de su voluntad.

Así la plenitud de la revelación de Dios es una entrega de Dios mismo, una autocomunicación, el Padre se nos da a conocer por su Hijo, en el Espíritu Santo. Así nuestra relación se vuelve filial con el Padre, que nos adopta como hijos y a quien nos unimos por la comunión con Cristo en el Espíritu.

Consideremos, hermanos, qué increíblemente bueno y sabio ha sido el Padre, cuando ha salido al encuentro de nosotros, creaturas y pecadores, para anunciarnos el perdón y la misericordia, para introducirnos por Cristo en la vida de hijos de adopción, para darnos a conocer la plenitud de la verdad de su ser y sus designios de paz y no de aflicción (Jer 29,11), para atraernos a sí y guiarnos por su Espíritu.

Somos invitados al silencio, a la acción de gracias, a dejarnos conducir al misterio de Dios y de su voluntad, para seguirlo en obediencia y humildad.

2. Cristo es la Palabra de Dios, supremo revelador y plenitud de la revelación

Al revelarse Dios en Jesús, hemos conocido que el mismo Cristo es el Hijo eterno, la Palabra del Padre. Nos dio a conocer que en el seno de Dios, el Padre siempre pronuncia a su Hijo, su Palabra o Verbo eterno, que es también Dios. El Verbo o Logos o Palabra existe desde siempre, desde el principio, y está en el seno de Dios el Padre y es Dios con el Padre (cf. Jn 1,1-2). Al encarnarse, es decir, al tomar para sí una naturaleza humana (alma y cuerpo), uniéndolos a su persona divina, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es la plena revelación de Dios. *Y el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad* (Jn

1,14). Si bien a Dios, el Padre, nadie lo ha visto jamás, el Hijo único que está en el seno del Padre lo ha dado a conocer y nos conduce a Él (cf. Jn 1, 18)

Jesucristo -ver al cual es ver al Padre (cf. Jn 14, 9),- con toda su presencia y manifestación de sí mismo, con sus palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, con el envío, finalmente, del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con testimonio divino que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna (DV 4).

La Iglesia toda, y en ella cada cristiano, proclama que la Palabra de Dios es Jesucristo. En él el Padre lo ha dicho todo. Él es personalmente la Palabra, el Verbo de Dios, y se manifiesta en palabras y hechos, definitivamente en su bienaventurada pasión, su santa resurrección del lugar de los muertos y su gloriosa ascensión a los cielos. En su segunda venida se desplegará ante toda la luz de su verdad.

Como enseña el Concilio: *“La economía cristiana (la disposición salvadora de Dios en Cristo), por tanto, como alianza nueva y definitiva nunca pasará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo” (cf. 1 Tm 6, 14; Tt 2, 13)” (DV 4).*

Por ello, va contra la fe esperar una mayor revelación, o creer que nosotros vamos a creer más y mejor que los apóstoles y nuestros santos padres, o que vamos a corregir la fe recibida desde el principio. Sí, es verdad, que la Iglesia va profundizando lo que se reveló plena y totalmente para siempre. Pero es la misma e idéntica fe, católica, plena, que la Iglesia, Virgen y Madre, guarda incontaminada y proclama en su totalidad a todos los pueblos.

Los nombres fundamentales de Jesús, en el seno del Padre, nos dan a conocer su persona divina, como comunicación:

Él es **Hijo**, de la misma naturaleza – consubstancial al Padre – que es engendrado antes de todos los siglos. El Hijo ve al Padre, comunica las palabras del Padre, hace las obras del Padre, es en todo semejante a él y todo lo que ha visto al Padre lo da a conocer a los que elige como amigos, (cf. Jn 15,14), para que, recibiendo el Espíritu, sean hechos hijos de adopción, coherederos de Cristo cf. (Rom 8, 16-17), sufriendo con Él para ser glorificados con Él.

Él es **Verbo** o *Palabra Logos* en que el Padre se expresa engendrándolo espiritualmente, sin antes y después. Por ello, toda la creación es manifestación del Logos, que es el Hijo, el Verbo por quien todo fue hecho (cf. Jn 1, 2). En él está la vida y la vida es la luz de los hombres (cf. Jn 1,3). El Verbo encarnado es la total palabra entregada. A él hemos de escucharlo (cf. Mt 17,5).

El Hijo es *Imagen de Dios invisible* (Col 1,15), *resplandor de su gloria e impronta de su sustancia* (Heb 1,3). Porque es imagen en el seno de la Trinidad, hecho hombre, se manifestó en imagen y es la plena imagen de Dios. Es ésta la razón profunda por la cual podemos y debemos no sólo escucharlo y decirlo con palabras, sino también representarlo en imágenes, puesto, que él es imagen.

3. La revelación de Dios al mundo es preparada por el Espíritu Santo y culmina en la entrega del Espíritu

En el seno de la Trinidad a la generación del Verbo sigue (sin tiempo) la procesión del Espíritu Santo.

El misterio interior de Dios, las procesiones divinas, es decir, el origen sin tiempo ni división del Hijo y del Espíritu del Padre que es principio sin principio, se expresan en las misiones divinas, es decir, el envío, la nueva presencia de las Personas Divinas en el mundo y en el hombre.

La misión (envío) del Hijo y la del Espíritu Santo son inseparables y constituyen una única economía de la salvación (VD 15).

Los dos sacramentos fundantes de la iniciación cristiana, el bautismo y la confirmación, son participación, inmersión y unción, en la misión del Hijo y del Espíritu, por lo que llevan a plenitud la vida de fe de los hijos de Dios en la Iglesia. El don del Padre, por su Hijo en el Espíritu se actualiza en cada Eucaristía, en la Santa Misa, y nos va haciendo partícipes de la naturaleza divina, para alabanza de la gloria de su gracia.

También el misterio de la Palabra de Dios es participación de las misiones del Hijo y del Espíritu. El Espíritu Santo, en su envío a la creación y a la salvación, es el primero en ser enviado, como preparación de todo y es también la culminación de la venida de las personas divinas al mundo, el don por excelencia.

Él se cernía sobre las aguas en la creación, él habló por los profetas, ungió a reyes y sacerdotes. Él descendió sobre María en la encarnación del Verbo y lo colmó con la unción en el Jordán. La plena efusión del Espíritu del resucitado, Señor de la Gloria, es la culminación en la Iglesia de la acción del Espíritu junto al Verbo, en la creación, en la Historia de la Salvación, en la inspiración de los profetas y en la inspiración de las Sagradas Escrituras y en la predicación de la Iglesia, fiel a la Tradición apostólica.

La letra mata, el Espíritu da vida (2 Cor 3,6). La sola palabra, si estuviera ajena al Espíritu mataría. Ahora bien el Evangelio de Jesús viene con la fuerza del Espíritu, Señor y dador de vida.

4. El único Verbo de Dios, Jesucristo, en “palabras de Dios”

Manteniendo lo dicho anteriormente, esto es, que Jesucristo es el único y total Verbo del Padre, dada nuestra limitación, entra en el designio de Dios que el Verbo se vaya manifestando en el tiempo – por lo cual hay una Historia de la Revelación y también que se haya manifestado con hechos y palabras íntimamente unidos, “*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).

En este sentido podemos decir que toda la Palabra de Dios es sacramental, en cuanto es visible e invisible, temporal y eterna. Así lo es el Verbo encarnado y toda comunicación de la Palabra de Dios que no es sólo idea o pensamiento, sino también acción, manifestación, comunicación.

Esto forma parte del abajamiento de Dios, que quiso acostumbrarse a poder dialogar con los hombres, al tiempo que a nosotros nos preparaba a tratar con él³. Esta condescendencia de Dios lo llevó a hablar su única Palabra en palabras humanas, parciales, limitadas, que se han de comprender unas con las otras.

Por eso hay un sentido “analógico” del término Palabra de Dios, es decir, un sentido totalmente pleno – Jesucristo, Verbo de Dios – y otras realidades que son también Palabra de Dios en un sentido verdadero, pero limitado y participado.

Así podemos decir que Dios, el Padre y su Verbo, nos hablan en la creación. Ésta es de alguna forma “*el libro de la naturaleza*” y por ella, podemos alcanzar algo de la belleza, sabiduría y el poder del Creador. También es Palabra que se manifiesta y obra en la historia de la salvación.

La Palabra se manifiesta, en efecto, como la Palabra eterna de Dios, se refleja en la creación, asume un perfil histórico en los profetas, se revela en la persona de Jesús, resuena en la voz de los Apóstoles, permanece en la Tradición viva de la Iglesia y hoy es proclamada por ella.

Por ello, después de Jesucristo Verbo de Dios, con mayor propiedad se llama Palabra de Dios a la Tradición viva de la Iglesia y a las Sagradas Escrituras.

3 Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 20, 2.

5. La Tradición viva de la Iglesia

Jesucristo entregó su Palabra a los Apóstoles y ellos, como embajadores y legados suyos, con su fuerza y la acción del Espíritu proclamaron el Evangelio a todas las naciones. Así la palabra de Jesucristo se hace presente por la predicación apostólica.

“Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones. Por ello Cristo Señor, en quien se consuma la revelación total del Dios sumo, mandó a los Apóstoles que predicaran a todos los hombres el Evangelio, comunicándoles los dones divinos” (DV 7)

Los apóstoles enseñaron y mandaron guardar todo lo enseñado de palabra o por todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree (cf. DV 8).

“La palabra predicada por los apóstoles, obedeciendo al mandato de Jesús resucitado: ‘Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación’ (Mc 16,15), es Palabra de Dios. Por tanto, la Palabra de Dios se transmite en la Tradición viva de la Iglesia” (VD 7).

Como nos enseña el Concilio *“Las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de esta tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante. Por esta Tradición conoce la Iglesia el Canon íntegro de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa, y de esta forma, Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente (cf. Col., 3,16)” (DV 8).*

La escucha católica de Jesucristo incluye necesariamente la escucha de la Tradición viva como nos ha llegado hasta hoy.

En este sentido, nosotros no seguimos un libro, sino a Jesucristo, y a Él en el seno de la predicación viva de la Tradición de la Iglesia.

6. Las Sagradas Escrituras

La Palabra de Dios se recibe de un modo singular en la Palabra de Dios escrita, que testimonia la predicación apostólica y la recepción de los libros de la Antigua y Nueva Alianza.

Por la misma Santa Tradición recibimos estos libros santos. La Tradición viva de la Iglesia nos hace comprender de modo adecuado la Sagrada Escritura como Palabra de Dios.

Aunque el Verbo de Dios precede y trasciende la Sagrada Escritura, ésta en cuanto inspirada por Dios, contiene la palabra divina (cf. *2 Tm 3,16*) «*en modo muy singular*».

Esta singularidad del texto sagrado como Palabra de Dios le viene por el hecho de ser *inspirado por el Espíritu Santo*. Se le reconoce toda la importancia al autor humano, pero se ha de reconocer a Dios como su verdadero autor.

De la inspiración se deduce la total verdad o inerrancia de la Escritura. “*Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra*” (VD 19). Por tanto, “*toda la Escritura, inspirada por Dios, es útil para enseñar, reprender, corregir, instruir en la justicia; para que el hombre de Dios esté en forma, equipado para toda obra buena*” (*2 Tm 3,16-17*).

Esto implica todo el esfuerzo por comprender lo que el autor humano quiso decir, pero a través de ello hemos de llegar al sentido de lo que Dios quiso enseñar.

La Iglesia tiene una especialísima devoción y reverencia a las Sagradas Escrituras, por su contenido, por su inspiración, por ser un don de Dios a su pueblo para llevar adelante el diálogo de la salvación. Como recuerda el Concilio, “*la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia*” (DV 21).

Estamos invitados a renovar nuestra fe en las Sagradas Escrituras, nuestro amor a ellas, nuestra gratitud por tan grande don de Dios. Por cierto, esto debe pasar a renovar y hacer crecer la presencia de la escucha de la Palabra de Dios en las Escrituras en toda nuestra vida personal y comunitaria, en las responsabilidades cotidianas y en la tarea pastoral.

En particular la celebración de la Palabra en la Liturgia ha de ser centro de nuestro diálogo con Dios, nuestra oración y alabanza, nuestra obediencia y servicio.

7. Unidad y pluralidad. Antiguo y Nuevo Testamento

La Iglesia recibe como Palabra de Dios e inspirados los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, testigos de la revelación de Dios. Aquéllos, iluminados por la plenitud de Cristo, mantienen su valor y forman parte del cuerpo de las Escrituras, que se puede comparar al cuerpo de Cristo. Por eso, es necesaria una introducción al Antiguo Testamento y un mayor conocimiento de él, porque sin ellos no se comprende el sentido del Nuevo.

En particular los salmos forman parte de la oración cotidiana de la Iglesia y de los textos de oración de la Santa Misa.

Los escritos del Nuevo Testamento proclaman la totalidad del misterio de Cristo, Verbo encarnado, enviado por el Padre. Su pasión, resurrección y glorificación, junto con el envío del Espíritu Santo son la plenitud de la Historia de la Salvación y de la Revelación de Dios y su designio de amor. De esta forma Jesús glorificado junto al Padre es la clave de comprensión de toda la Palabra de Dios.

Entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, *“los Evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador”* (DV 18).

“La Iglesia siempre ha defendido y defiende que los cuatro Evangelios tienen origen apostólico. Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito, fundamento de la fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan”, “que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús” (DV 18).

Los Evangelios son un género propio de exponer, puesto que son predicaciones y están dirigidos a diferentes comunidades y circunstancias. De todas formas, *“la Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo”* (DV 19).

8. La interpretación de la Palabra de Dios: Escrituras, Tradición y Magisterio

La única Palabra de Dios participada a los hombres está contenida en la Tradición y las Escrituras. Pero éstas no son realidades aisladas. La Tradición viva se nutre constantemente de la escucha de las Escrituras. Las Escrituras las recibimos como tales de la Tradición y a su vez las comprendemos en el seno de la Tradición viva.

Ambas forman un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios.

“Pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin” (DV 9).

Aunque toda la revelación de Dios está contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición, ha de tenerse en cuenta que *“la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad” (DV 9).*

El Magisterio de los sucesores de los Apóstoles, del Papa en particular y de los obispos, no es Palabra de Dios. Es Tradición viva en cuanto predica la Palabra de Dios.

Pero sí al Magisterio del Papa y de los obispos se les ha encomendado cuidar de la predicación y de la interpretación de la Palabra de Dios, recibida de la Iglesia. El Papa y los obispos en su magisterio están sujetos a la Palabra de Dios y a su vez tienen el ministerio o servicio de cuidar esa Palabra para que siempre sea fielmente y enteramente enseñada y proclamada.

Con palabras del Concilio: *“Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer” (DV 11).*

Ha de recibirse como Magisterio aquello que se enseñe para ser creído y como partícipe de la fe de la Iglesia, distinguiéndolo de opiniones particulares – aún de los ministros - sobre objetos que no forman parte de la revelación. En toda circunstancia hemos de cuidar la unidad de la Iglesia y mantener el debido respeto.

En una compleja articulación las Sagradas Escrituras, la Tradición y el Magisterio, unidos entre sí, forman parte de cómo la Iglesia ha recibido del Señor y

el Espíritu Santo mantiene la integridad católica del anuncio y de la fe recibida de los apóstoles.

Cuanto venimos reflexionando nos destaca el carácter eclesial de la transmisión de la fe y de la comprensión de la Palabra de Dios.

La cultura moderna tiene una tendencia individualista exagerada aún en lo religioso e incluso en lo cristiano. A veces se tiende a una lectura de la Biblia, como un libro dado para que cada uno tome, interprete y decida autónomamente lo que le parezca, sin considerar la fe y predicación de la Iglesia, de los Santos Padres y toda la Sagrada Tradición.

Algunas veces, con grande ignorancia, se toma una frase aislada de la Biblia como si ésta fuera un recetario, sin comprensión de su significado en la totalidad de la revelación de Dios. Incluso con arrogancia se le enfrenta con lo que la Iglesia siempre y en todas partes enseña o hace.

Es verdad que la Iglesia misma está sujeta a la Palabra de Dios, no la inventa ni es su dueña. Pero también es verdad que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, comunica e interpreta la Palabra de Dios, contenida en el único depósito de las Escrituras y la Tradición. Por eso, la escucha y comprensión de las Sagradas Escrituras es en primer lugar eclesial, sobre todo en lo que atañe a la fe y la moral.

Esto no quita que haya una alimentación personal con la Palabra de Dios. Al contrario, confesando juntos la fe católica y apostólica, cada uno debe escuchar el llamado personal que Dios le hace, dentro de la comunión de la Santa Iglesia, que es nuestra Madre.

“Donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia: pues el Espíritu es la verdad —enseña san Ireneo—⁴.

9. La Palabra recibida en la fe

Por ser una comunicación libre de Dios y porque nos introduce en conocer realidades que superan nuestra capacidad de conocer, el medio para recibir la Palabra de Dios es la fe.

⁴ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 24, 1.

9.1. La fe humana o el creer en la vida humana

Como un paso previo a reflexionar sobre la fe cristiana, es bueno pensar un poco en la realidad de la fe, del creer en el testimonio de otros, en toda la vida humana.

A veces los que no creen en Dios se presentan como meramente racionales, que sólo afirman lo que experimentan o conocen por su razón, en oposición a los que tienen fe religiosa como unos crédulos sin fundamento.

Pues esto no es así. La fe humana (es decir, el aceptar conocer por medio del testimonio de otro) es una constante de la vida de todos los hombres: en este sentido todos creemos. Por ejemplo, la mayor parte de las cosas que sabemos las aceptamos por fe (humana), creyendo en quienes lo afirman. Así en casi todas las ciencias aceptamos los datos, los experimentos que han hecho otros. También en la vida cotidiana le creemos al almacenero que el producto que vende es lo que él dice (no está adulterado o es otra cosa, como un veneno, por ejemplo). En la vida más íntima creemos a nuestros padres, que ellos son verdaderamente nuestros padres y construimos nuestra personalidad en base a esa creencia. Creemos a los que nos dicen querernos y amarnos y en base a esa creencia establecemos una determinada relación. Más aún, con los límites que sea, cada cual cree que la vida tiene un sentido –puede equivocarse o no–, que aún vale la pena vivir; de lo contrario, haría cualquier cosa o desesperaría en absoluto.

En fin, creer, es decir aceptar libremente el testimonio de otros seres inteligentes y libres y, fundados en ello, tomar por verdadero y valioso lo que nos dicen, es un modo legítimo y necesario de conocer, de tomar resoluciones, de asumir responsabilidades, de amar. En este sentido creer y aceptar por fe es parte de la apertura del espíritu humano a la inmensidad de la realidad y, teniendo las condiciones de credibilidad, es imprescindible para la vida de cada uno, de la cultura y de la convivencia.

9.2. La fe religiosa común

La fe religiosa, en general, se basa en el razonamiento de que la razón última de todo esto que existe y en particular el hombre no tienen su último sentido en sí mismo, sino en un ser inteligente, libre, todopoderoso. El aceptar por la razón la existencia de Dios es un acto de la razón, pero el entregarse a él o buscarlo, es un acto de fe, es decir que la voluntad, la libertad acepta relacionarse con él.

Según la fe católica “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las creaturas⁵. De aquí surge que la mayor parte de la humanidad alcanza de alguna forma a reconocer a Dios y a creer en él. Esto no quita que con frecuencia esa creencia esté unida a errores tanto sobre la naturaleza de Dios, cuanto sobre su voluntad y el camino de la unión con Dios.

Por eso, a la afirmación anterior, el Concilio agrega que hay que atribuir a revelación divina “*el que todos, aun en la presente condición del género humano, puedan conocer fácilmente, con firme certeza y sin ningún error, las cosas divinas que por su naturaleza no son inaccesibles a la razón humana*”⁶.

Ese común sentido de Dios, de su poder creador, de su providencia y bondad, es lo que funda la relación entre todos los creyentes en Dios. “*Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida*” (LG 17).

A su vez, por cierto las religiones tienen tradiciones de expresión social y común, tienen sabiduría para conducirse en la vida, algunas afirman intervenciones de lo divino en las personas o en la historia. También “*con mucha frecuencia los hombres, engañados por el Maligno, se envilecieron con sus fantasías y trocaron la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la criatura más bien que al Creador (cf. Rm 1,21 y 25), o, viviendo y muriendo sin Dios en este mundo, se exponen a la desesperación extrema*” (LG 16). Por eso, también las creencias humanas necesitan ser iluminadas y purificadas por la verdad de Cristo, porque en él pasamos de las tinieblas a la luz admirable de Dios (cf. Col 1, 13).

En este sentido, no es sincero afirmar que todas las religiones son iguales, que todas llevan a lo mismo. Esto es negar que Cristo es la luz, la verdad, la plenitud del conocimiento de Dios.

Hay que respetar a las personas y sus opiniones, pero también hay que confesar la verdad que es Cristo y que él es el juicio de todas las cosas. Él es la revelación total, el único salvador y la revelación del Padre.

5 Cf. Rm, 1, 20; Concilio Vaticano I, Const. dogmática *Dei Filius*, cap. 2 de revelación.

6 Ibidem.

9.3. La fe cristiana: respuesta de obediencia a la Palabra de Dios

El Papa Francisco nos describe el valor de la fe: *“Es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo. Y es que la característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar toda la existencia del hombre. Porque una luz tan potente no puede provenir de nosotros mismos; ha de venir de una fuente más primordial, tiene que venir, en definitiva, de Dios. La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida”* (Papa Francisco, *Lumen Fidei* 4).

La fe cristiana, no niega el valor relativo de la fe religiosa en general, pero es cualitativamente diferente. La fe cristiana es obra y respuesta a Dios que se revela por el testimonio de sí mismo en Jesucristo y nos hace partícipes del conocimiento íntimo, de la vida de Dios mismo y de su plan de salvación. Por eso es verdadera obediencia a la Palabra de Dios.

Porque a Dios que se revela hay que prestarle «la obediencia de la fe» (Rm, 16, 26; cf. Rm, 1, 5; 2 Cor, 10, 5-6). Por esta obediencia de la fe, el hombre se entrega libre y totalmente a Dios, prestando *“a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”* y *asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él*” (DV 4).

En la fe cristiana le creemos a Dios mismo que se revela, creemos que Él es el habla y Él mismo es la verdad que está entregándonos. La “obediencia de la fe”, es la respuesta personal, en la que el hombre entrega su mente y la dirección de su vida. Participa, por la gracia del Espíritu Santo de la obediencia filial de Cristo al Padre. Por esta obediencia de la fe, somos hechos hijos de Abraham, que marchó como le había dicho el Señor, que confió y su fe fue tomada como justicia. Esta fe nos hace partícipes de las promesas divinas hechas a Abraham, herederos de Dios y coherederos con Cristo.

La obediencia a la Palabra de Dios y la escucha humilde de la Tradición, con la aceptación del Magisterio de la Iglesia, van formando la *conciencia* del cristiano.

Los hombres hemos de seguir la voz de la conciencia. Pero ésta no debe confundirse con una mera opinión personal, ni seguir simplemente los intuiciones o, peor aún, los gustos propios. La conciencia se debe formar con los mandamientos de la Ley de Dios, los ejemplos de los santos, las enseñanzas de la Santa Madre Iglesia. Con verdadero temor del Señor, somos conscientes de que con facilidad nos engañamos y buscamos la propia voluntad, por lo cual necesitamos

la guía de la verdad de Cristo y la ayuda del Espíritu, para que nuestra conciencia no caiga en el error y para que tengamos la valentía de morir a nosotros mismos, para cumplir la voluntad de Dios.

9.4. La fe cristiana: obra de la gracia del Espíritu Santo

Jesús nos enseña que nadie puede creer en él, si el Padre no lo atrae con una enseñanza interior (cf. Jn.6, 44,65). Y San Pablo nos enseña que nadie puede reconocer a Jesús como Señor, es decir, como Dios, si no es en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3).

Por eso, *“para profesar esta fe necesitamos la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da «a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad».* Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo *Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones* (DV 5).

Así, pues, toda la fe es obra del favor generoso del Padre que nos ha llamado en Cristo, en él se nos ha revelado, y que, por la acción interior del Espíritu diviniza en entendimiento y la voluntad, para que tengamos la mente de Cristo (I Cor 2,16).

“Quisiera subrayar también, -dice Benedicto XVI- con respecto a la relación entre el Espíritu Santo y la Escritura, el testimonio significativo que encontramos en los textos litúrgicos, donde la Palabra de Dios es proclamada, escuchada y explicada a los fieles. Se trata de antiguas oraciones que en forma de epiclesis invocan al Espíritu antes de la proclamación de las lecturas: ‘Envía tu Espíritu Santo Paráclito sobre nuestras almas y haznos comprender las Escrituras inspiradas por él; y a mí concédeme interpretarlas de manera digna, para que los fieles aquí reunidos saquen provecho’. Del mismo modo, encontramos oraciones al final de la homilía que invocan a Dios pidiendo el don del Espíritu sobre los fieles: ‘Dios salvador... te imploramos en favor de este pueblo: envía sobre él el Espíritu Santo; el Señor Jesús lo visite, hable a las mentes de todos y disponga los corazones para la fe y conduzca nuestras almas hacia ti, Dios de las Misericordias’. De aquí resulta con claridad que no se puede comprender el sentido de la Palabra si no se tiene en cuenta la acción del Paráclito en la Iglesia y en los corazones de los creyentes”⁸.

7 C. Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 3 de fide, cita Aur II, c.7.

8 Benedicto XVI, Exhortación apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, n. 16.

9.5. La fe de Cristo, comienzo de la vida eterna

La fe que asiente a la Palabra de Dios, a Cristo mismo, por la acción del Espíritu, nos hace participar del conocimiento que el Hijo Unigénito tiene del Padre. Este conocimiento, que es comunión de amor y seguimiento es ya participación de la vida eterna, que es la comunión vital en el diálogo el intercambio de las Personas Divinas. Por eso “el que cree tiene vida eterna” (Jn 6,47), es decir, la vida de Dios, porque, como enseña Jesús, “ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17,3).

Así la fe en la Palabra de Dios nos lleva a buscar conocer a Dios, a buscar su rostro (cf. Sal. 26,8). Si la revelación de Jesucristo nos hace ya comenzar la vida trinitaria, es también un surtidor de agua que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14). Por eso, la fe debe hacer crecer en nosotros el amor a Dios y el deseo de verlo, de contemplarlo cara a cara. Todos los santos – enamorados de Jesús y de su palabra – han vivido la sed de Dios y el anhelo de contemplarlo directamente.

A su vez, la Palabra de Jesucristo, que nos sitúa frente al Padre, también nos pone delante de su santidad y de su juicio definitivo.

Habría y hay un juicio de Dios. Si por absurdo no lo hubiera, ni Dios sería Dios, ni la vida humana y su moral tendría ningún sentido: todo sería un juego más o menos relativo, conducente a la nada.

La Palabra de Dios proclama ante nosotros el juicio divino, que ha sido puesto en manos de Jesucristo, que de nuevo vendrá con gloria como juez de vivos y muertos. Con humildad, santo temor de Dios y confianza, la fe nos lleva a refugiarnos en la misericordia divina, a esperar con corazón de pobres, a pedir la gracia de la conversión y a jugar nuestra libertad como fieles seguidores de la verdad.

La Palabra de Dios en Jesús nos ha dado la última revelación de Dios y nos enfrenta también ante el absoluto de su llamado, de la alianza en la que nos introduce y de la elección de la vida eterna. Por eso, el modelo de todo creyente en Jesús es el mártir, el que cree hasta dar la vida por él.

La cultura trivial que nos rodea – la llamada cultura líquida – quiere presentar que todo es como agua que se escurre entre los dedos y que todo es más o menos lo mismo y nos tienta a dudar de la verdad en sí misma y de la verdad del valor de los actos humanos. Ese relativismo – que se presenta como una liberación – en realidad es la dictadura del sinsentido, que lleva a la dominación del más fuerte y a justificar lo que se quiera.

En cambio la fe nos abre a la verdad del don de la vida eterna, para la cual fuimos creados y redimidos, a esperar la vida del mundo futuro, a someternos

con humildad al juicio de Dios, a esforzarnos para entrar por la puerta estrecha que lleva al paraíso (cf. Mt 7,14), a confiar en que Cristo nos conduce a la morada del Padre, a vivir como los santos atraídos por el deseo de ver a Dios⁹.

9.6. Actitudes y virtudes que acompañan la fe

Los caminos para acercarse a la Palabra de Dios son muchos y cada uno puede agradecer cómo el Señor lo atrae. Los momentos de escucha en la vida también son muchos y variados. Podemos llegar a la fe por haberla recibido en la familia; puede abrirnos a ella un momento de angustia y de búsqueda de sentido, o nos mueve el deseo de conocer y amar mejor; el mismo pecado – si la gracia de Dios nos mueve – puede ser ocasión de buscar el juicio de Dios y su perdón.

En toda circunstancia el encuentro con Jesucristo, Palabra de Dios, y la respuesta de fe, apelan antes que nada a la *confianza* y el abandono en Dios. A veces esta misma confianza pide una lucha –porque estamos atados a nuestro plan – o porque precisamente estamos en angustia y desesperanza.

La escucha de Dios que nos habla está unida a la *humildad* de corazón. La humildad es más que una actitud social en relación a los demás. La humildad es reconocer que Dios es Dios y ponerse en sus manos, no anteponiendo nada a su Palabra. Esto no significa que no podamos tener combates entre nuestras ideas y la Palabra de Dios; pero siempre hemos de aceptar que Dios es luz y buscar dejarnos iluminar por quien es la verdad. Con humildad nos sometemos al Señor que nos dice: *“Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos - oráculo del Señor. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros”* (Is 55,8-9).

Esta humildad de corazón la necesitamos para presentarnos ante el Señor, pero también la pedimos como gracia y la recibimos de la misma Palabra, que nos va liberando de nuestras ataduras. La humildad nos lleva a reconocer sin complejos nuestra pequeñez y a reconocer confiadamente nuestra dependencia de Dios, a ponernos en sus manos, a pedir una y otra vez, a esperarlo todo de su misericordia. Como enseña el apóstol: “si decimos: ‘no tenemos pecado’, nos engañamos y la verdad no está en nosotros, si reconocemos nuestros pecados,

9 Ignacio de Antioquía, ad Romanos 7: “Mi amor está crucificado, y no queda ya en mí fuego para consumir la materia, sino sólo una agua viva que habla dentro de mí diciéndome desde mi interior: ‘Ven al Padre’”.

fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia. Si decimos: ‘No hemos pecado’, le hacemos mentiroso y su Palabra no está en nosotros” (I Jn.1,8-10).

La escucha de la Palabra en la fe, como oíamos antes, es un acto de *obediencia* a Dios que nos habla. La obediencia siempre cuesta, porque somos soberbios, porque queremos hacer nuestra voluntad, porque nos agarramos a nuestros pensamientos, porque tenemos miedo a depender de otro, aunque sea Dios. La obediencia de la fe es entregar la mente a Dios, para que él nos guíe: entregar la mente es entregar la dirección de nuestra vida. Este proceso pide una continua purificación de nuestra mente, nuestras ideas, para someternos a la luz, la verdad de Dios. Esta obediencia es un acto supremo de la voluntad para seguir a Jesús, para liberarnos de nuestra autosuficiencia, en donde está la raíz de todo pecado.

Por el acto de fe nos entregamos a Dios que nos perdona y reconcilia gratuitamente por la gracia de la pasión de Cristo, e inseparablemente, ayudados por la misma gracia del Espíritu Santo, somos llamados a ordenar toda nuestra existencia según el llamado de Dios. Así la fe ilumina toda la vida moral del cristiano y la rige su conducta según los mandamientos divinos. La fe se realiza en la fidelidad a la alianza sellada en la cruz de Cristo. La fe nos conduce a la fidelidad, a la unión de fe y vida, escuchando la Palabra de Dios y poniéndola por obra, de tal forma que viendo nuestras obras, los hombres glorifiquen a nuestro Padre que está en los cielos (cf. Mt 5, 16). En este sentido una fe sin obras está muerte (St 2,26) y el que no cumple los mandamientos es un mentiroso (1 Jn 2,4).

La Palabra de Dios sana las heridas de nuestra rebelión, de nuestro extravío por caminos propios y nos conduce a la libertad de los hijos de Dios. Para este proceso la Palabra de Dios actúa con la gracia del Espíritu Santo que ilumina, libera, mueve al arrepentimiento, atrae hacia Cristo y el Padre, enardece la caridad Dios y con el prójimo.

En todo ello, la escucha de la Palabra de Dios está inmersa en la oración, en el diálogo de Dios con los hombres, con sus hijos, y de nosotros con Él. Por eso, siempre hemos de acercarnos pidiendo la gracia de escuchar y atender la Palabra de Dios.

10. Palabra de Dios y silencio

A veces se considera el silencio como ausencia de ruido – y de algún modo lo es –. En la experiencia vital del ser humano el silencio es parte del encuentro consigo mismo, con el misterio, en último término con Dios. De aquí que la

falta de silencio esté unida a un embotamiento de la conciencia, de la mirada más profunda al sentido de la existencia.

En *Verbum Domini* se nos recuerda que la misma Palabra de Dios en Jesucristo culmina en el silencio. “*Como pone de manifiesto la cruz de Cristo, Dios habla por medio de su silencio. El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada*”. “*El Verbo enmudece, se hace silencio mortal, porque se ha «dicho» hasta quedar sin palabras, al haber hablado todo lo que tenía que comunicar, sin guardarse nada para sí... El silencio de Dios prolonga sus palabras precedentes. En esos momentos de oscuridad, habla en el misterio de su silencio. Por tanto, en la dinámica de la revelación cristiana, el silencio aparece como una expresión importante de la Palabra de Dios*”.

“*Este silencio de la Palabra se manifiesta en su sentido auténtico y definitivo en el misterio luminoso de la resurrección. Cristo, Palabra de Dios encarnada, crucificada y resucitada, es Señor de todas las cosas; él es el Vencedor, el Pantocrátor, y ha recapitulado en sí para siempre todas las cosas (cf. Ef 1,10)*” (VD 12).

Ya San Ignacio de Antioquía destacaba el silencio en el misterio de Cristo. Primero en el seno de la Trinidad, recuerda el testimonio de los profetas, de “*que hay un solo Dios que se manifestó a través de Jesucristo su Hijo, que es su Verbo que procede del silencio, el cual en todas las cosas agradó a Aquel que le había enviado*”¹⁰. También los misterios centrales de Jesús, que quedaron ocultos al Demonio y son manifestados a los creyentes, fueron realizados en silencio. “*Al príncipe de este mundo le ha sido ocultada la virginidad de María, y el parto de ella, al igual que la muerte del Señor: tres misterios sonoros, que fueron realizados en el silencio de Dios*”¹¹.

En el silencio obró y enseña el único Maestro, por ello, para escucharlo hemos de entrar en su silencio. “*Pues, pues, más que un solo maestro, aquél que, ha hablado y todo ha sido hecho, y las cosas que ha hecho en el silencio son dignas de su Padre. Aquél que posee en verdad la palabra de Jesús puede entender también su silencio, a fin de ser perfecto, a fin de obrar por su palabra y hacerse conocido por su silencio. Nada es oculto al Señor, sino que hasta nuestros mismos secretos están cerca de Él. Hagamos, pues, todo como aquellos en quienes Él habita, a fin de que seamos*

10 San Ignacio de Antioquía, *epístola a los magnesios* 8.

11 San Ignacio de Antioquía, *epístola a los efesios* 19.

*sus templos, y que Él sea en nosotros nuestro Dios, como en efecto lo es, y se manifestará ante nuestro rostro si lo amamos justamente*¹².

Así, pues, si el silencio, de alguna forma es la culminación de la Palabra divina, también lo es del escuchar humano en la fe.

El silencio envuelve la recepción del misterio de Dios, siempre mayor, que habita una luz inaccesible (I Tim 6,16). El silencio es experiencia del creyente ante la voluntad de Dios, que no es deducible de nuestras ideas y que introduce en el silencio de la cruz. El silencio es parte de la espera paciente y perseverante de la gloria que nos será manifestada.

El silencio y la educación al silencio son imprescindibles para la oración del creyente y, particularmente en la Sagrada Liturgia. En ésta se trata no sólo de los momentos de silencio, sino que toda ella, aun cuando se proclama la Palabra, se reza o se alaba, siempre somos introducidos por el Espíritu Santo en el silencio de Dios.

Recuerda *Verbum Domini*: “*Bastantes intervenciones de los Padres sinodales han insistido en el valor del silencio en relación con la Palabra de Dios y con su recepción en la vida de los fieles. En efecto, la palabra sólo puede ser pronunciada y oída en el silencio, exterior e interior. Nuestro tiempo no favorece el recogimiento, y se tiene a veces la impresión de que hay casi temor de alejarse de los instrumentos de comunicación de masa, aunque solo sea por un momento. Por eso se ha de educar al Pueblo de Dios en el valor del silencio. Redescubrir el puesto central de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia quiere decir también redescubrir el sentido del recogimiento y del sosiego interior. La gran tradición patristica nos enseña que los misterios de Cristo están unidos al silencio, y sólo en él la Palabra puede encontrar morada en nosotros, como ocurrió en María, mujer de la Palabra y del silencio inseparablemente. Nuestras liturgias han de facilitar esta escucha auténtica: Verbo crescente, verba deficiunt*” (en la medida en que crece el Verbo Palabra de Dios, sobran las palabras) (VD 66).

11. Fe en la Palabra de Dios y ejercicio de la razón

Ya aludimos antes a que la fe es parte del ejercicio de la razón que acepta conocer por el testimonio de testigos y también acepta tener hipótesis de lo que no puede probar, para ensanchar su horizonte de pensar y actuar.

Pero conviene también plantear otras relaciones entre la fe y la razón.

12 Idem, 15.

En primer lugar quiero recordar que el acto de fe cristiano no es un acto ciego. Si bien es un acto de abandono y obediencia a Dios, atraídos por la gracia divina, sin embargo tener motivos para aceptar que es razonable creer en el anuncio cristiano.

Esa ‘razonabilidad’ que es lo que se pide para todo acto humano de fe se funda en la calidad de los testigos – desde los apóstoles – en la convergencia de los datos, en la coherencia de la doctrina, en la razonabilidad de lo que se nos propone. Por esa razonabilidad del acto de fe cristiano, católico, es que tantos hombres ilustrados, científicos, filósofos, han creído en Dios que se revela, sin ofuscar su razón, sino al contrario atendiendo los motivos de credibilidad de lo anunciado.

Como hablamos anteriormente la fe cristiana en la creación, acepta la razonabilidad de lo creado y también la proclama que el hombre fue creado con razón y libre por parte de Dios. Por esto la Iglesia ha sido no sólo respetuosa de la razón, sino promotora de ella, tanto de la razón filosófica como de la razón científica.

Por ello, la Palabra de Dios, que es la revelación que Dios hace de sí mismo y de su voluntad, no rechaza el uso de la razón en su ámbito propio.

Por cierto no ha de confundirse esto con el racionalismo cerrado que afirma que todo lo que no puede probar por la razón – o más estrecho aún por la razón científica – no se puede conocer. Esta postura va contra la misma razón, porque no es razonable poner límite a lo que puede ser conocido, ni determinar que Dios no pueda comunicarse libremente.

En este sentido el diálogo de fe y razón ha sido siempre útil y necesario en la vida de la Iglesia y de la cultura.

Juan Pablo II, en su Carta encíclica *Fides et ratio*, ha mostrado cómo la fe y la razón se complementan y refuerzan mutuamente.

Guiada por la Palabra de Dios, la fe *“ilumina incluso la materia, confía en su ordenamiento, sabe que en ella se abre un camino de armonía y de comprensión cada vez más amplio. La mirada de la ciencia se beneficia así de la fe: ésta invita al científico a estar abierto a la realidad, en toda su riqueza inagotable. La fe despierta el sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y la ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia”* (Papa Francisco, *Lumen fidei* 34).

A su vez, hemos de pensar, en coherencia con la fe los datos de la razón humana, para poder tener una cultura coherente y así también ayudar a comprender la existencia del hombre, su historia, su vida y su futuro.

Ni el fideísmo de repetir fórmulas sin comprenderlas ni pensarlas. Ni el racionalismo o científicismo, que reduce el conocimiento a su propio pensamiento o a la razón matemática. Sino el intelecto que busca la fe para alcanzar la totalidad de la verdad. La fe que busca el entendimiento para comprender mejor en lo que le ha sido revelado.

“Se necesita una fe que, manteniendo una relación adecuada con la recta razón, nunca degenera en fideísmo, el cual, por lo que se refiere a la Escritura, llevaría a lecturas fundamentalistas. Por otra parte, se necesita una razón que, investigando los elementos históricos presentes en la Biblia, se muestre abierta y no rechace a priori todo lo que exceda su propia medida. Por lo demás, la religión del Logos encarnado no dejará de mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia” (VD 36).

En este mundo de ideologías parciales y que recortan la realidad según sus apreciaciones limitadas, la fe nos invita a un realismo integrador. La Palabra de Dios y su cuidado por el Magisterio de la Iglesia no nos impiden pensar, ni nos invitan a no pensar. Pero sí nos liberan de la esclavitud de lo que se impone según la ideología del momento, para creer y para pensar según la libertad de la fe y de la razón. Como lo afirmó el Señor, *“si se mantienen en mi Palabra, serán verdaderamente mis discípulos, y conocerán la verdad y la verdad los hará libres” (Jn 8,32).* Éste es un camino delicado, humilde y perseverante.

12. Fe y culto al Padre

La escucha de Dios que nos habla nos hace vivir continuamente que la fe es un *llamado del Padre*, una vocación, una elección, una gracia de Dios por Cristo en la Iglesia. Por lo mismo la respuesta del cristiano no es nunca sólo una aplicación de unas reglas –que las hay– sino una respuesta filial, gratitud desbordante, entrega de servicio a la vocación que nos indica el Señor.

La respuesta culmina en un acto de culto, de ofrenda a Dios. Jesús le contesta a la Samaritana que los adoradores que quiere el Padre son adoradores en espíritu y verdad (cf. Jn 4,24). Estos adoradores participan de la verdad que es Cristo, el revelador del Padre, que nos da el Espíritu de la verdad que nos lleva a la verdad plena (Jn 14,17; 16, 13).

Adorar, dar culto y servir van juntos. La fe que acepta la palabra del Evangelio, es respuesta de fe y adoración como la del ciego de nacimiento que cree y se prostra (cf. Jn. 9 38). Se vuelve seguimiento y servicio.

Así hacemos nuestra la exhortación apostólica: *“los exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcan sus cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será su culto razonable. Y no se acomoden al mundo presente, antes bien transfórmense mediante la renovación de su mente, de forma que puedan distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que agrada, lo perfecto”* (Rom 12,1).

El culto del cristiano es él mismo –su cuerpo–, su vida, en respuesta a la voluntad de Dios, a lo que le agrada.

13. La Palabra de Dios en la Sagrada Liturgia

El momento culminante de la proclamación y de la escucha de la Palabra de Dios es la Liturgia de la Santa Iglesia.

Nos referimos, en primer lugar, al lugar explícito que tienen las Sagradas Escrituras en la celebración de los sacramentos y en la Santa Misa.

Como enseña el Concilio, Cristo *“está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla”* (SC 7). No sólo se trata de ideas sobre Dios, no sólo de lecturas acerca de Jesús, sino que es Él mismo quien habla. Por eso el ministro que lee culmina con ¡Palabra de Dios! y contestamos ¡te alabamos Señor!, o ¡Palabra del Señor! y respondemos ¡Gloria a ti, Señor Jesús!

Es sumamente importante que la liturgia de la Palabra sea vivida y recibida como una verdadera liturgia, es decir como lo que es: el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo que une consigo a la Iglesia.

Por eso, todo debe quietarse y enmudecer para que en el silencio sea Cristo el que hable con el poder del Espíritu. Los que leen deben ser servidores de la Palabra, que no entorpezcan como pantallas, sino transparentes para que la luz de la verdad pase a través de ellos. Los que escuchan, recogidos en el silencio exterior e interior, para que sólo resuene la Palabra de Dios en los corazones¹³.

La Liturgia es el mejor modo de escuchar la proclamación de las Santas Escrituras, aun por la selección de sus textos, en consonancia con el año litúrgico y la celebración de los misterios de Cristo. El leccionario – es decir las lecturas

13 La Palabra de Dios en la Liturgia no ha de ser leída individualmente (en una hoja o librito), sino escuchada por todos y cada uno, puesto que la proclamación pública es un acontecimiento de la Historia de la Salvación, en que actúa el Espíritu Santo.

ordenadas para la proclamación en la Misa o también su disposición para el Oficio de lectura – debería ser el libro de cabecera de los fieles, el alimento continuo de su piedad.

La relación entre la Lectura proclamada y la acción sacramental, particularmente en la Misa, muestran la comunión de palabra y acciones propia del actuar de Cristo. La mayor eficacia de la Palabra es en el sacramento en que realiza lo que dice. En este sentido podemos también comprender que la Plegaria Eucarística y la Sagrada Comunión son la mayor comunión con el Verbo hecho carne, entregado y glorificado.

Ahora bien, toda la Liturgia, especialmente la Misa, es Palabra de Dios, porque es ejercicio de la Sagrada Tradición, hecha oración y acto de culto. Por ello la Liturgia es ejecutada según la *lex orandi*, es decir la ley de la oración – en el modo y en el contenido – que proviene desde los apóstoles, desarrollada en la Tradición de la Iglesia. De aquí que la Liturgia según su propia ley de oración – en palabras y en ritos – debe ser realizada no según la comprensión y voluntad de los celebrantes, sino en la obediencia de la fe de la Iglesia, de modo que se mantenga fiel a la Tradición recibida, sea en verdad Palabra de Dios y no sea adulterada. Toda la Liturgia es expresión de la revelación y su recepción por la Iglesia, es parte de la Sagrada Tradición, de modo que las oraciones, son tanto más verdaderas, cuanto más forman parte de la *lex orandi*, como por ejemplo el Gloria de la Misa, el Sanctus, el símbolo de la fe, la Plegaria eucarística.

Tanto los fieles, como pueblo sacerdotal, cuanto los ministros han de ser obedientes a la *lex orandi*, de tal forma que la celebración comunique, viva y realice lo que el Señor quiere. De esta forma la celebración, según la *lex orandi*, trasmite la *lex credendi*, la ley de lo que se ha de creer sin adulterar el depósito de la Revelación. La Liturgia no es expresión de la fe individual o grupal, sino que funda nuestra fe y la hace vivir en la fe virginal de la Iglesia.

Para que la celebración de la Palabra tenga su mayor sentido y eficacia tiene mucho valor que se cante el *salmo responsorial* o, al menos su respuesta. Esto puede hacerse con sencillísimas melodías o aún con un modo. Pero el canto – del que es propiamente un himno – hace que no se trate de una serie de lecturas, sino de una verdadera liturgia.

La Iglesia destaca en su Liturgia el lugar del Santo Evangelio. Por ello, en todas las familias litúrgicas de oriente y occidente el Evangelio es destacado con muchos signos.

En primer lugar, el Evangelionario es un objeto litúrgico propio, que representa al mismo Cristo, Evangelio del Padre: por ello, se trae en procesión, se coloca

sobre el altar – como las ofrendas – se lleva en procesión para ser leído, se aclama con el canto del Aleluia, se incienca, lo proclama el diácono u otro ministro consagrado, tiene introducción y conclusión propia, se escucha de pie, etc.

Durante el Concilio las sesiones se abrían con la entronización del Evangelio, para significar que Cristo, Verbo de Dios, Evangelio del Padre, era quien presidía la asamblea conciliar¹⁴.

Si tal es el lugar del Evangelio, una palabra debe ser dicha sobre la *homilía*, el anuncio actual del Evangelio de Cristo por parte del ministro ordenado. Se nos hace un llamado particular a quienes tenemos este delicado servicio. “*La necesidad de mejorar la calidad de la homilía está en relación con la importancia de la Palabra de Dios. En efecto, ésta ‘es parte de la acción litúrgica’; tiene el cometido de favorecer una mejor comprensión y eficacia de la Palabra de Dios en la vida de los fieles. La homilía constituye una actualización del mensaje bíblico, de modo que se lleve a los fieles a descubrir la presencia y la eficacia de la Palabra de Dios en el hoy de la propia vida*” (VD 59).

Los predicadores estamos invitados a leer los n.135-159 de la *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco, que nos da riquísimas indicaciones acerca de la homilía.

También todos, en cuanto somos fieles debemos renovar nuestra disposición humilde y de fe, con la que escuchamos la homilía, atentos a la voz del Espíritu Santo en ella.

Las Sagradas Escrituras forman la mayor parte del *Oficio divino* o *Liturgia de las Horas*. El rezo de los salmos – individual o comunitariamente – es uno de los modos más ricos de ser introducido en la Palabra de Dios, que nos va tomando desde dentro.

14 “*Otra sugerencia manifestada en el Sínodo ha sido la de resaltar, sobre todo en las solemnidades litúrgicas relevantes, la proclamación de la Palabra, especialmente el Evangelio, utilizando el Evangelionario, llevado procesionalmente durante los ritos iniciales y después trasladado al ambón por el diácono o por un sacerdote para la proclamación. De este modo, se ayuda al Pueblo de Dios a reconocer que ‘la lectura del Evangelio constituye el punto culminante de esta liturgia de la Palabra’. Siguiendo las indicaciones contenidas en la Ordenación de las lecturas de la Misa, conviene dar realce a la proclamación de la Palabra de Dios con el canto, especialmente el Evangelio, sobre todo en solemnidades determinadas. El saludo, el anuncio inicial: «Lectura del santo evangelio...», y el final, «Palabra del Señor», es bueno cantarlos para subrayar la importancia de lo que se ha leído*” (VD 67). Es evidente que llevar la ‘Biblia’ en la procesión de ofrendas es un absoluto sin sentido: las Escrituras no se ofrecen a Dios, sino que son su don; y Él en la Liturgia de la Palabra acaba de regalarnos el don de su presencia. También cabe observar que no corresponde cantar el Aleluia después de la proclamación del evangelio. Mejor hacer bien lo que la Liturgia nos indica y transmite.

Aquí tenemos mucho para crecer de acuerdo con la recomendación del Concilio “*Procuren los pastores de almas que las Horas principales, especialmente las Vísperas, se celebren comunitariamente en la Iglesia los domingos y fiestas más solemnes. Se recomienda, asimismo, que los laicos recen el Oficio divino o con los sacerdotes o reunidos entre sí e inclusive en particular*” (SC 100). Y añade el Catecismo de la Iglesia Católica: “*La Liturgia de las Horas está llamada a ser la oración de todo el Pueblo de Dios. En ella, Cristo mismo ‘sigue ejerciendo su función sacerdotal a través de su Iglesia’*” (SC 83) (Cat IC 1175).

14. La Palabra de Dios en toda la vida de la Iglesia

Ciertamente la escucha de la Palabra de Dios no se limita a la Liturgia.

Con alegría vemos como en los diferentes grupos crece el lugar de la Palabra de Dios. En primer lugar alentamos a los Grupos de lectura orante de la Biblia y a otras formas de grupo o comunidades que escuchan, comentan y buscan juntos el conocimiento y la oración de la Palabra de Dios, para oír el llamado de Dios y seguirlo en sus vidas.

Las reflexiones que anteceden pueden ayudar a enriquecer el aprecio por la Palabra de Dios, la profundización en su misterio, la renovación de la fe en la escucha.

La *lectio divina* tanto en la oración personal como comunitaria se ha hecho más habitual y frecuente. Es siempre bueno, tanto rever si se van cumpliendo todos sus pasos en su adecuada forma y medida, cuanto renovar el espíritu interior con que se lleve a cabo.

También queremos hacer un llamado para que la escucha y la oración con la Palabra de Dios, recibida en la Iglesia, esté en todo encuentro, incluidos los más dirigidos a la acción. De allí ha de partir toda actividad pastoral, que debe estar alimentada por la misma Palabra.

Somos invitados a revalorizar la Palabra divina en la vida de la Iglesia, fuente de constante renovación, deseando al mismo tiempo que ella sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial (cf. VD 1).

Un llamado particular va dirigido a las *familias*. Los padres tienen el sagrado derecho y deber de comunicar la fe a sus hijos. La fe es el mayor bien que pueden darle, por encima de cualquier otro. Es en el seno de la familia que ha de comenzar el trato cercano con Jesús y con el Padre celestial, con María y la Iglesia. Es la familia en donde debe resonar en primer lugar la Palabra de Dios y la voluntad de

vivirla. Es la familia la que ha de acercar a sus hijos a los sacramentos de Cristo y en particular a la celebración de la Palabra y el Sacrificio de Cristo.

Una dimensión esencial de la escucha de la Palabra de Dios por parte de la Iglesia y de cada cristiano es la *misión*, el envío por parte del Señor. Este envío es en primer lugar a llevar el Evangelio a toda la creación. La gracia de haber sido llamados a la fe por la predicación de la Palabra de Dios, comporta el ser testigos de Cristo y anunciadores de su gracia.

En primer lugar somos enviados a los que nos rodean. En segundo término hay vocaciones para evangelizar en determinadas circunstancias y sectores. Todos juntos con la entera Iglesia somos responsables del anuncio de la gracia de Dios a todas las naciones.

La Palabra de Dios, Jesucristo, nos envía a los hermanos para que, con caridad operante, los sirvamos y ayudemos. Toda la energía de la caridad para con el prójimo es iluminada por el amor de Dios revelado en Cristo y sostenido por su palabra.

“La luz de la fe no nos lleva a olvidarnos de los sufrimientos del mundo. ¡Cuántos hombres y mujeres de fe han recibido luz de las personas que sufren! San Francisco de Asís, del leproso; la Beata Madre Teresa de Calcuta, de sus pobres. Han captado el misterio que se esconde en ellos. Acercándose a ellos, no les han quitado todos sus sufrimientos, ni han podido dar razón cumplida de todos los males que los aquejan... El sufrimiento nos recuerda que el servicio de la fe al bien común es siempre un servicio de esperanza, que mira adelante, sabiendo que sólo en Dios, en el futuro que viene de Jesús resucitado, puede encontrar nuestra sociedad cimientos sólidos y duraderos” (LF 57).

Concluyo orando con ustedes a María Santísima con palabras del Papa Francisco:

“¡Madre, ayuda nuestra fe!

Abre nuestro oído a la Palabra, para que reconozcamos la voz de Dios y su llamada.

Enséñanos a mirar con los ojos de Jesús, para que él sea luz en nuestro camino.

Y que esta luz de la fe crezca continuamente en nosotros, hasta que llegue el día sin ocaso, que es el mismo Cristo, tu Hijo, nuestro Señor” (LF 60).

Que el mismo Jesús, Palabra Eterna del Padre, entregada por nosotros los bendiga

+ Alberto, Obispo de Canelones.

RECENSIONES

González Merlano, José Gabriel.

Derecho y religión en Uruguay: Evolución histórica, Vol. II,
Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2019.

Su autor es un experto en la historia de las relaciones Estado-Iglesia en la República Oriental del Uruguay. Además, en este volumen hace un magnífico recuento del periplo de esta realidad secularista. Para ello, denuncia la falta de un Concordato que permitiera arreglar la cuestión eclesíástica al momento de consumarse la independencia, su celebración era trascendental para los noveles gobernantes.

En el Uruguay el proceso de secularización fue gradual, transitó desde la confesionalidad católica en la Constitución de 1830 —a pesar de las tensiones en las relaciones Estado-Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX que acentuaron el proceso secularista—, hasta la separación Estado-Iglesia registrada en la Constitución de 1918. En la mente de un extranjero queda la imagen del Uruguay de un país de inmigrantes europeos mayoritariamente católicos. Por esto, es interesante la vinculación que hace el Profesor González de este aporte con la secularización experimentada, cuando dice que «en la segunda mitad del siglo XIX fueron muchos los inmigrantes que arribaron a estas tierras. Con ellos traían su religión, la católica, pero frente al desarraigo, nuestra Iglesia pobre en personas y en medios pastorales, no pudo mantener la religiosidad de estos nuevos habitantes. Aunado a los prejuicios de muchos católicos de origen italiano contra el poder temporal del Papa, los llevó a asumir comportamientos anticlericales». Por ello, el proceso secularizador fue popular, calando hondo en todas las esferas de la vida pública.

Nuestro autor, aborda el tema de las leyes secularizadoras para la modernización del país, promulgadas de 1860-1861 a 1919, como las causantes de su acentuada secularización y despeja las dudas relacionadas con la supuesta oposición de la Iglesia Católica a la idea de progreso y bienestar, más bien ese era el pretexto para delimitar su campo de influencia. Así, desde 1860 esas leyes neutralizarán a la Iglesia y, a partir de 1885, empieza la versión laicista del Estado uruguayo. «Se va profundizando una voluntad política anticlerical, de indiferencia al factor religioso, productora del agnosticismo, que se impone a través de una legislación con contenidos importados de Europa».

Para ilustrar lo anterior, en 1861, la *Ley de Secularización de los Cementerios*; posteriormente, en 1877, la *Ley de Educación* que intentó laicizar la enseñanza pública; un par de años después fue sancionada la *Ley de Registro de Estado Civil*; para 1885, sendos casos más, el primero, la *Ley de Conventos*, desconoció legalmente a las órdenes religiosas y prohibió el ingreso de religiosos extranjeros al país; el segundo, la *Ley de Matrimonio Civil*, mandataba contraer matrimonio civil antes del canónico. Me detengo para señalar que también en Chile, un año antes, se había aprobado una ley similar. Mientras tanto en México de 1860 a 1861, el presidente de México y masón destacado, Benito Juárez, expidió en Veracruz, una serie de Decretos —conocidos como *Leyes de Reforma*— con un contenido análogo a la legislación secularizadora uruguaya, cuyo propósito fue la separación Estado-Iglesia, sin faltar una la *Ley del Matrimonio Civil*, con la característica de la indisolubilidad de éste. Ciertamente, tanto los decretos mexicanos como la legislación uruguaya estuvieron imbuidos de un ejercicio de *facto* del Patronato.

Con sobrada razón se puede encontrar en la lectura de esta obra, que en los albores del siglo XX, la República Oriental del Uruguay es de avanzada en el campo laicista. Para muestra, se suprimieron las imágenes religiosas en los hospitales e instituciones de caridad públicas. Más aún, se eliminó el juramento al momento de acceder a los cargos públicos, así poco a poco se borró del espacio público toda referencia religiosa. Además, el Uruguay legisló durante 1907 la *Ley de Divorcio* por mutuo consentimiento. En cuanto al rompimiento de relaciones diplomáticas con la Santa Sede, el gobierno uruguayo las formalizó en 1913.

De vuelta al objetivo central del volumen —en el capítulo segundo— la Constitución promulgada el 3 de enero de 1918. Ahí, el Profesor González hace un extraordinario análisis de las posturas ideológico-religiosas de los integrantes de la Convención Nacional Constituyente, así como de los respectivos debates en torno a la cuestión eclesial y de las propuestas para constitucionalizar la

separación del Estado y la Iglesia, no ajenas a las fobias y prejuicios contra la segunda. Todo ello, para familiarizarnos con la historia constitucional charrúa en este campo.

El autor deja claro que «es necesario evitar el error, de identificar al catolicismo con el Partido Nacional, como si se tratara de un bloque sin matices [...] si bien, en el Partido Nacional hay un ala identificada con lo católico, otra, deslinda clara y explícitamente en el campo político de lo religioso, prescindiendo de la religión oficial. Resulta evidente que la Unión Cívica abrazó la causa católica, así como el socialismo toma la bandera de un radical liberalismo, pero entre los blancos hay matices, como los hay entre los colorados. Es muy elocuente la posición del constituyente Marcial Pérez que, siendo sacerdote, está más alineado con la propuesta del Partido Nacional que con las instrucciones dadas por la Iglesia».

De acuerdo con la lectura, en la Convención Constituyente no se excluyó del todo la postura católica, al grado de encontrar clérigos entre los constituyentes. En mi opinión, con ello se refleja un dato innegable, el Uruguay ha sido un país civilizado comparado con algunos otros países latinoamericanos.

El laicismo uruguayo estuvo influenciado por Francia, concretamente en la Ley de 9 de diciembre de 1905, de *Separación de la Iglesia y el Estado*. Por ello, en las discusiones de aprobación del artículo 5º de la Constitución uruguaya, según nuestro autor, no fue casualidad que el tema central del debate, haya terminado en una confrontación sobre intereses materiales, es decir, el destino de los templos y su dominio, como si se tratara de un tesoro por el cual pelear o un trofeo de guerra a repartir. Tal es la falta de estos fundamentos, en esta discusión reducida solo a lo material, que un constituyente socialista termina siendo acusado de actuar como católico, pues se niega a votar la separación, si ello supone regalar los bienes de la Iglesia.

En definitiva, la civilidad uruguayo mostrada en los debates y negociaciones de la Convención Nacional Constituyente, «se reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente, construidos con fondos del Erario Nacional, pero con excepciones, pues limitaba el dominio respecto de las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos».

Al hilo de lo anterior, el consabido numeral 5º de la Constitución de 1918, estableció la separación del Estado y la Iglesia. Sin embargo, el Profesor González plantea la cuestión ¿qué tipo de separación alude el referido precepto constitucional? Él mismo da una respuesta al afirmar que no fue totalmente una separación benévola. No obstante, el respeto parcial del dominio de la Iglesia

sobre sus bienes. Así, entre los argumentos citados por el autor para defender su postura, destaca el anticlericalismo registrado con posterioridad a la entrada en vigor de la Carta Magna de 1918. Para muestra, la *Ley de Secularización de Fiestas Religiosas* de 1919, sustituyó cualquier alusión religiosa para dar paso a una conmemoración civil. A partir de entonces en el calendario oficial uruguayo no hay Navidad, sino la celebración de la «Familia»; también se eliminó la Semana Santa, en su lugar hay «Semana de Turismo».

Luego entonces, nuestro autor prefiere hablar de un sistema neutro de separación e invoca el término «prescindencia e indiferencia» para calificar la actitud del Estado uruguayo ante el fenómeno religioso en la Constitución de 1918. Otro asunto no menor, en el Uruguay la separación del Estado y la Iglesia Católica provocada en el artículo 5º constitucional, nunca desconoció la personalidad jurídica de la segunda, pues aparte del referido precepto constitucional, el numeral 21 del Código Civil de 1868 así lo constata.

Para finalizar, no omito señalar que el lector encontrará aquí un trabajo para entender los derroteros de las relaciones entre el Estado uruguayo y el factor religioso contemporáneo. Por tanto, su lectura es necesaria para toda persona que quiera ahondar más en los tópicos históricos de las relaciones Estado-Iglesia en el país de José Gervasio Artigas.

Alberto Patiño Reyes
Profesor Universidad Iberoamericana (México)

Da Costa, Néstor y Maronna, Mónica.

100 años de laicidad en Uruguay: Debates y procesos (1934-2008), Montevideo: Planeta, 2019.

Es saludable agradecer esta obra que se detiene en un tema que no se detiene: la autocomprensión de la sociedad uruguaya como una sociedad “laica”. Ya en la presentación los autores nos ofrecen de manera clara y sintética el contexto en el que ubican su reflexión y el deseo de profundizar en la comprensión que tenemos del fenómeno, el cual no es exclusivo de nuestra sociedad pero sí se interpreta y traduce con acentos propios. La incitación al diálogo entre lo peculiar, local y lo universal, es una atractiva provocación.

El desarrollo de la reflexión constituye el fruto de un diálogo interdisciplinar y ello ya es de por sí un logro a no descuidar. Si bien las acentuaciones provienen del ámbito de la Sociología, especialmente, la Sociología de la Religión (Néstor Da Costa) y de la Historia (Mónica Maronna), surgen de la reflexión señales que nos remiten a otras disciplinas y a la profundización del diálogo como camino para comprender e interpretar la multiculturalidad en que vivimos.

El libro se articula en dos partes: 1) El fenómeno de la laicidad (Da Costa) y 2) Viejos temas en nuevos contextos (Algunos debates sobre la laicidad uruguaya 1934-2008) (Maronna). La primera parte supera generosamente la simple pretensión de describir o definir el fenómeno de la laicidad para, más allá de los términos, abrirnos el acceso al tejido de ideas, proyecciones, prejuicios, posibilidades de apertura, etc que se abre en el fenómeno mismo y, de esta manera, a no quedarnos en conceptos e interpretaciones ya trillados, repetidos y superados. Uno de los aportes más valiosos y clarificadores radica en la diferenciación entre

“laicidad” y “secularización”. La segunda parte, histórica, nos rescata de la tentación de ver el fenómeno como algo del pasado o como un tema que ya no merece atención. Sin duda las formas de manifestarse el fenómeno son nuevas, pero además, apuntan y remiten a resignificaciones que abren a interpretaciones nuevas.

En suma, se trata de una lectura muy recomendable. Hago mías las palabras del historiador Gerardo Caetano cuando escribe en el Prólogo: “...*por la vigencia de su objeto de estudio para comprender mejor esos aspectos no siempre percibidos de la experiencia uruguaya, este libro debe ser bienvenido y leído con especial atención*”.

Pablo Peralta Ansorena
Profesor Facultad de Teología del Uruguay