

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XXIX
Número 75

ITER - TEOLOGÍA

ENERO - ABRIL 2018

CARACAS 2018



Instituto de Teología para Religiosos
Universidad Católica Andrés Bello



SAN PABLO

**Iter:**

Revista de Teología 2018,
Año XXVII, Nº 75

Director:

P. Santiago Prol Díaz, S.D.B.

Consejo de redacción:

Dr. Antonio Texeira, S.C.I.

P. Santiago Prol Díaz, S.D.B.

Dr. Francisco Javier González, S.D.B.

Comité de Arbitraje:

Dr. Arturo Mantovani, S.D.B.

Rector de la UPS

Dr. Francisco Virtuoso, S.J.

Rector de la UCAB

Dr. Oswaldo Montilla, O.P.

Rector del ITER

Dr. Damasio Medeiros Dos Santos, S.D.B.

Facultad de Teología de la UPS

Dr. Manuel A. Telles, S.C.I. ITER y UCAB

Dr. Juan Pablo Perón, S.O.B. ITER y UCAB

Dr. Pedro Trigo, S.J. ITER y Centro Guzmila

Dr. Bruno Rendue, diocesano, ITER y USP

Dr. Luciano Delonico, S.D.B.

Colaboraciones:

Dr. Antonio Diego Hernández Rodríguez, O.D.

Dr. Pedro Trigo, S.J.

Dr. Oswaldo Montilla, O.P.

Rector del ITER

Diseño gráfico: Diagramación y portada

Equipo Paulino: P. José Torres, SSP

Dora González

Portada: Rafael González

Revista **indizada** y **arbitrada** en las bases de datos **Clase** (México) y **Stromata** (Argentina)

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN: ITER - Revista de Teología Instituto de Teología para Religiosos 3ª Avenida con 6ª Transversal Altamira, Caracas 1061-A, Venezuela Apartado postal 68865

Revista cuatrimestral del ITER, Instituto de Teología para Religiosos y de la UCAB, Universidad Católica "Andrés Bello" de CARACAS. Revista **indizada** y **arbitrada**

Apartado de Correos 68865

Tel.: +58 (212) 261.85.84

Fax: +58 (212) 265.05.05

Correo-e:

iterinstituto@gmail.com

publicacionesiter@gmail.com

Web:

<http://www.ITER.com.ve>

<http://www.ITER.com.ve/publicaciones>

Redes:

<http://facebook.com/iterinstituto>

<http://twitter.com/iterinstituto>

Contenido

Presentación - P. Santiago Proal	5
---	----------

ECLESIOLOGÍA

Teniéndolo todo en común - Dr. Antonio Dingo Hernández, OD	9
<i>La comunicación dentro de la pequeña comunidad eclesial</i>	9
1.- Importancia de la comunicación interpersonal en la vida de las pequeñas comunidades eclesiales	12
2.- Proceso-desarrollo de esta comunicación	16
3.- Signo eficaz para el mundo: la fraternidad cristiana (comunión) que debe surgir de la comunicación interpersonal	21
4.- Conclusiones	24

CRISTOLOGÍA

Discernimiento de la imagen de Jesús en el arte - Dr. Pedro Trigo SJ	29
Sentido de representar a Jesús en el arte	29
Valoración de los cuatro paradigmas básicos	30
Nuestra propuesta	32
Ejemplos significativos	33

MORAL

¿Una moral sin pecado? - Pbro. José R. Godoy Marr SDB	37
¡Todo vale, nada importa!	39
¿Una moral sin pecado o una moral sin falsa idea de pecado?	42
La veritatis splendor, una inquietud y una pauta	43
La experiencia humana de la culpa	45
La libertad como posibilidad y límite	46
Autonomía y heteronomía, ¿un conflicto insuperable?	47
¿Conciencia creativa u obediencia participativa?	48
Padre, he pecado contra el cielo y contra ti (Lc. 15, 18)	49
¿Una moral sin pecado o una adecuada pedagogía moral?	51

LITURGIA

Agricultura y liturgia en Israel: un preanuncio - Prof. Bruno Mangro	55
Apéndice I: Elegía de guerra espiritual Judeo-Cristiana - En la Hanukkah	83
Apéndice II: Los "cuernos" de Alejandro Magno y los de Moisés	85

HISTORIA DE LA IGLESIA VENEZOLANA

Visita Episcopal a Tinaquillo el 27 febrero 1781 - Dr. Alfredo Weber	97
--	----

HORIZONTE CRISTIANO

El horizonte cristiano: Una alternativa para nuestro país - Mons. Aldo Giordano	121
01. El horizonte	122
02. Una mirada de misericordia sobre la persona humana	123
03. Una mirada de misericordia sobre el mundo	123
04. Devolver a la Iglesia el rostro de la Misericordia	124
05. La misericordia exige una diplomacia "desarmada"	124
06. La misericordia abre a la prioridad de la paz en la geopolítica	125
07. Ninguna «alineación» preconcebida	125
08. Una cultura del encuentro	126
09. Querer el bien del enemigo. Nadie está perdido para siempre	126
10. La unidad prevalece sobre el conflicto	127
11. El diálogo	127

JESÚS HISTÓRICO

Jesús histórico y el problema del punto de partida de la Cristología - Dr. Nelson Sepedino	131
ITER - AKME	144

Presentación

1.- Agradecimiento a Pablo Penso

En la presentación de la Revista Iter Teología, 73-74 Pablo Penso se despide como director de la revista, que dirigió durante los tres últimos años. Pablo expresa en sus palabras de despedida: "Me encuentro en una coyuntura de preguntas y respuestas. La vida tiene sentido cuando nos abrimos a la sorpresa de existir con ojos nuevos, con el corazón apasionado, con la mente abierta, cuando nos descubrimos como seres-ahí, vertidos a una existencia llena de plenitud desde las finitudes a las que estamos adheridos constitutivamente".

Desde la Revista Iter Teología se le agradece su entrega como secretario del Instituto de Teología de Religiosos y también como director de la Revista durante tres años. Pablo se entregó de lleno a su labor en la parte administrativa y también en la actualización profesional teológica, entregando periódicamente valiosos artículos para la revista.

Me toca a mí, volver a retomar la responsabilidad de dirigir la Revista, después tres años pasados en un colegio salesiano, retomándome en el mes de septiembre cuento con su valiosa colaboración así como la tuve en los años previos, desde el año 2011 al 2013 así también ahora los invito que den importancia a la docencia, a la investigación y de un modo especial a la investigación publicando sus trabajos en la revista de la Universidad.

2.- Nueva imagen de la Revista ITER Teología

Con el presente número ITER TEOLOGÍA 75 te encuentras con la NUEVA IMAGEN de la revista, preparada por el EQUIPO PAULINO, coordinado por el P. José Torrez, exalumno de la facultad de Teología del Iter, y Dora González. A ellos nuestro agradecimiento y cordiales felicitaciones.

3.- El artículo científico y la importancia de su publicación

Los artículos científicos son publicados en una revista indexada y arbitrada.

ITER, REVISTA DE TEOLOGÍA INDIZADA Y ARBITRADA	
a. Revista indexada y arbitrada	Desde Nº 36 Enero 2005
b. Revista indexada en las bases de datos Clase (México) y Scimata (Argentina)	Desde Nº 66 Enero 2015

- a.- ¿Qué busca un investigador al presentar su manuscrito a la revista de la universidad? Que el manuscrito sea aceptado para su evaluación y que sea publicado. Busca también un reconocimiento profesional cuando su manuscrito sea rechazado. ¿Por qué se debe publicar un artículo en la revista de la universidad?

La publicación de un artículo científico contribuye al desarrollo de la sociedad, y a que otros investigadores ahorrén sus tiempos de investigación. El investigador no se hace célebre por hacer un descubrimiento a través de la investigación, lo hace cuando divulga el mismo en una reconocida fuente de información y en el menor tiempo posible. En cual es posible publicando los resultados de su investigación en una forma adecuada, en una revista indexada.

b.- ¿Qué debe hacer la universidad?

La universidad debe favorecer, motivar la investigación y luego difundir los resultados de las investigaciones, favoreciendo las publicaciones de los artículos presentados por los profesores publicándolos en una revista indexada. Al publicar artículos de investigación se muestra la fortaleza de la investigación de una Universidad, pues de esa manera los resultados se difunden fuera de la universidad.

4.- Agradecemos su publicación en la Revista ITER DE Teología

La Revista ITER de TEOLOGÍA ha cumplido 25 AÑOS (1980-2015). En La EDICIÓN ANIVERSARIO, la revista ITER-TEOLOGÍA 64-65, correspondiente a mayo-diciembre 2014, dedica la mayor parte de la revista, desde la página 41 a la 183 para informar sobre las publicaciones, temas, autores, semanas teológicas.

1.- Presenta en primer lugar el Índice por números de PUBLICACIONES ITER del 1985 al 1989 y a continuación PUBLICACIONES ITER-TEOLOGÍA del 2000-2015 (pág. 41-75) y el Índice por TEMA (PÁGI. 75-112), el índice por autores (pág. 113 a 159) y los temas de las 32 Semanas Teológicas (pág. 161 a 183).

Al presentar el índice por autores podemos observar que 198 profesores han publicado un artículo en la revista. De ellos, un profesor publicó 67 artículos, otro 71, otro 18, y un grupo de 71 profesores han publicado cinco o más artículos, otro grupo de siete han publicado 67 o más artículos. A todos ellos nuestras felicitaciones.

Mucho les agradecemos el preferir ITER-TEOLOGÍA para publicar sus artículos. Seguimos contando con ustedes.

1.- La imagen de Jesús fue plasmada incesantemente en todas las culturas y épocas, como modo de hacerlo presente sensiblemente para venerarlo, y encauzar la vida de esa sociedad. *Prodo Trigo SJ* en el artículo "Discernimiento de la imagen de Jesús en el arte. Sentido de representar a Jesús en el arte" presenta una perspectiva filosófica, antropológica y teológica y hace un análisis de la imagen de Jesús de Nazaret en las obras de 10 grandes artistas de Europa.

2.- *Antonio Diego Hernández Rodríguez OP* en el artículo "teniendo lo todo en común. La comunicación dentro de la pequeña comunidad eclesial" expone como sus miembros se unen para animarse, para corregirse mutuamente y para poner en las manos de Dios en la oración y la escucha la Palabra. Nacen de la necesidad de vivir con más intensidad la vida de la Iglesia, o del deseo y de la búsqueda de una dimensión más humana que difícilmente pueden ofrecer las comunidades eclesiales más grandes.

3 - *José Romualdo Godoy SDB* nos dice que "una moral sin pecado" no solo radica en la negación directa del mismo o en un ateísmo que niega toda referencia Dios como inaceptable heteronomía; hay también otras corrientes que desembocan en esta misma conclusión. Un ejemplo lo tenemos en quienes conciben el mal y el pecado sólo en su dimensión horizontal. El mal moral se reduce al horizonte ético sin ninguna referencia a lo religioso. Pero también los creyentes corremos el peligro de caer, quizás imperceptiblemente, en esta misma mentalidad, cuando reducimos el pecado a la sola transgresión de unas leyes externas. Como telón de fondo tenemos las declaraciones, que hace nuestro Episcopado sobre la realidad social venezolana, donde, al referirse al deterioro social del país, siempre han ubicado su raíz en el nivel moral, y las enseñanzas de uno de los documentos más importantes del magisterio moral de la Iglesia en el siglo XX, la *Veritatis Splendor* (El Esplendor de la Verdad).

4 - Acudir a las fuentes de los archivos eclesiales venezolanos, nos permite tener una visión social de los variados tiempos históricos. El aporte del obispo de Caracas, Mariano Martí a través de la documentación de sus visitas pastorales, es invaluable para construir la historia nacional, regional o local. *Alfredo Weber* nos ofrece el "documento de la visita episcopal a Tinaquillo, 27 de febrero de 1781." Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas perteneciente a esta iglesia Nuestra Señora del Socorro del pueblo de Tinaquillo" visita practicada por el ilustrísimo Señor Doctor Don Mariano Martí, distinguido obispo de esta diócesis del Consejo de su majestad".

5. *Mons Aldo Giordano*, nuncio apostólico en Venezuela, en su discurso "El horizonte cristiano: una alternativa para nuestro país" pronunciado en la semana de teología UCAB-ITER, propone mirar a nuestra situación histórica y a nuestro País con el horizonte y la perspectiva epistemológica de la fe cristiana. Proponer principios propios de una diplomacia y una geopolítica de la misericordia, propia del Papa Francisco. Una mirada de misericordia sobre la persona humana, sobre el mundo y sobre la unidad que prevalece sobre el conflicto. La misericordia abre a la prioridad de la paz en la geopolítica.

6.- *Bruno Manara* en el artículo "Agricultura y Liturgia en Israel: un preanuncio", asocia las festividades religiosas judías con actividades de la tierra de Israel y el hemisferio norte, pero hay festividades básicas del cristianismo que se derivan de las festividades del pueblo de Israel. Las Pascuas Judía, la celebración de la cena con el cordero, es un preanuncio de la celebración cristiana: la pascua de Jesús con sus discípulos, la muerte, resurrección del Mesías. Una agrupación judéo-cristiana celebra la fiesta judía de Hanukkah, la limpieza y reinauguración del Templo por obra de los Macabeos.

7.- *Nelson Tepestino* explora "El Jesús histórico y el problema del punto de partida de la Cristología". Realiza una comparación crítica entre dos autores (W. Kasper y J. Sarrin), para proceder luego a un examen de los problemas que subyacen a la noción

P. Santiago Prof. Díaz, SDB

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva, desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría de todo el saber humano. La formación tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 12).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia de ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral qualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres

Seminarios opcionales: Uno por semestre

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina
- Yummy mensuales: día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 908 7525 (Lunes a viernes de 8 am a 1 pm) Dirección: 3ª avenida con 5ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

ECLESIOLOGÍA

TENIÉNDOLO TODO EN COMÚN

La comunicación dentro de la pequeña comunidad eclesial

Dr. Antonio Diego Hernández. OD*

ABSTRACT

Let us share everything in common. Communication within the small ecclesial community.

In the recent times of the ecclesial life we have seen the tendency to revalue the small Christian community, as a concrete realization of the universal church. Within these communities the faithful gather together strongly in order to animate each other in the construction of the Kingdom of God, to struggle for the better and to rely completely on God through prayer and listening the Word. Nevertheless the human relationship looks necessary in order to reach a true fraternity among those who like to follow Jesus as a group. Here we will try to present the value of interpersonal communication for the improving of the small ecclesial community.

KEY WORDS

Small ecclesial community, universal church, construction of the Kingdom, prayer, listening the word, true fraternity.

¿A qué comunidades nos referimos? La importancia de las CEbs tras el Vaticano II y el Magisterio posterior.

En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* Pablo VI se refería así a las Comunidades Eclesiales de Base:

* Antonio Diego Hernández (Cáceres, España, 1981). Sacerdote Operario Diocesano. Cursó sus estudios en el Instituto Superior de Teología de Cáceres y en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se licenció en Teología Dogmática en 2015. Actualmente trabaja en la formación sacerdotal en el Seminario Santa Rosa de Lima de Cáceres, donde también imparte clases de teología. Colabora con el ITCR como profesor del área de dogmática.

- "Nacen de la necesidad de vivir todavía con más intensidad la vida
- de la Iglesia, o del deseo y de la búsqueda de una dimensión más
- humana que difícilmente pueden ofrecer las comunidades eclesiales
- más grandes, sobre todo en las metrópolis urbanas contemporáneas
- que favorecen a la vez la vida de masa y el anonimato. Pero igual-
- mente pueden prolongar a nivel espiritual y religioso -- culto, el cul-
- tivo de una fe más profunda, caridad fraterna, oración, comunión
- con los Pastores-- la pequeña comunidad sociológica, el pueblo,
- etc. O también quieren reunirse para escuchar y meditar la Palabra,
- para los sacramentos y el vínculo del ágape, grupos homogéneos
- por la edad, la cultura, el estado civil o la situación social, como pa-
- rejas, jóvenes, profesionales, etc., personas estas que la vida misma
- encuentra ya unidas en la lucha por la justicia, la ayuda fraterna a
- los pobres, la promoción humana, etc. O, en fin, reúnen a los cris-
- tianos donde la persona de sacerdotes no favorece la vida normal de
- una comunidad parroquial. Todo esto, por supuesto, al interior de
- las comunidades constituidas por la Iglesia, sobre todo de las Igle-
- sias particulares y de las parroquias".

Aunque esta exhortación apostólica es publicada tras el Sínodo General de los Obispos en 1974, el texto quiere ser también aplicación del Concilio clausurado 10 años antes (la exhortación se publica en 1975). Es sabido que tanto el Sínodo de 1974 como la exhortación de 1975 quieren ser continuación directa del decreto *Ad Gentes* del Concilio, pero en uno y otro caso late una concepción eclesiológica que está marcada por el redescubrimiento conciliar de la comunión. Al afirmar el Concilio que "la Iglesia avanza con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad"¹, está asentando, de alguna manera una forma de entender la Iglesia y de hacerla presente en el mundo, y no como llegó a hacerse muchas veces frente a él. Es hacer realidad la invitación de *Ad Gentes*, para que las comunidades eclesiales sean signo de la presencia de Dios en el mundo².

También Juan Pablo II se refirió a estas pequeñas comunidades de la Iglesia en su encíclica *Redemptoris Missio*:

1. *Evangelii Nuntiandi*, 58.

2. *Gaudium et Spes*, 30.

3. Cfr. *Ad Gentes*, 5.

4. *Redemptoris Missio*, 51.

- "Se trata de grupos de cristianos a nivel familiar o de ámbito restringido, los cuales se reúnen para la oración, la lectura de la Escritura, la catequesis, para compartir problemas humanos y eclesiales de cara a un compromiso común. Son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y de evangelización un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la civilización del Amor".

Si bien, han sido los documentos del episcopado latinoamericano y del Caribe donde más explícitamente han tenido presencia las Comunidades Eclesiales de Base, por ser precisamente en estas latitudes donde su proliferación e importancia ha sido mayor. Medellín (1968) apunta un "fundamento", por así decirlo, de su existencia y junto a él, una recomendación pastoral:

- "La sociedad contemporánea manifiesta una tendencia aparentemente contradictoria; una inclinación a las expresiones masivas en el comportamiento humano y, simultáneamente, como una reacción, una tendencia hacia las pequeñas comunidades donde pueden realizarse como personas. Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales u de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística, siempre en comunión con el obispo y bajo su dependencia". [...]
- "La comunidad se formara en la medida en que sus miembros tengan un sentido de pertenencia (de "nosotros") que los lleve a ser solidarios en una misión común, y logren una participación activa, consciente y fructuosa en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria. Para ello es menester hacerlos vivir como comunidad, inculcándoles un objetivo común: el de alcanzar la salvación mediante la vivencia de la fe y del amor".

Años más tarde, en el documento de Puebla (1979) y tras algunas experiencias significativas después de la recomendación de Medellín, se señalaban logros concretos de esta nueva forma de hacer presente la Iglesia: son puntos de partida en la construcción de una nueva sociedad, focos de evangelización y motor de liberación y desarrollo, expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo, explicitan la vocación de comunión con Dios y con sus hermanos, ofrecen posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso transformador del mundo, se expresa, valora y purifica la religiosidad popular, son esperanza de la Iglesia y ambiente propicio para el surgimiento de nuevos servicios laicales, promueven un compromiso

mayor con la justicia en la realidad social de sus ambientes, es una comunidad de fe, esperanza y caridad, celebra la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y el compromiso con el mandamiento del Señor y hace presente y actuante la misión de la Iglesia⁶.

Nos referimos, entonces, a estas comunidades pequeñas que los documentos mencionados han señalado como una forma válida para la evangelización hoy y para la vida de los cristianos, que se vinculan a la Iglesia Particular y Universal por medio de comunidades pequeñas, sin cerrarse en sí mismas.

Entre sus notas distintivas estarían el ser comunidades pequeñas, con un número de miembros que permita la relación cercana, fraterna, y con un marcado acento del compartir. Tratan de superar la pasividad a la que muchas veces empujan los grandes grupos eclesiales, desarrollando un binomio de participación y comunión. Además, quieren cultivar de un modo profundo su ser eclesial, distanciándose de las comunidades reivindicativas-hostiles de los años 70, y que ya Pablo VI denunciaba en *Evangelii Nuntiandi* (n. 58). Son parte de la Iglesia y quieren vivir en ella, con el descubrimiento de la importancia de la Palabra de Dios a la que ha dado origen la "lectura popular de la Biblia". En muchos países de Latinoamérica las comunidades eclesiales son configuradas por pobres, que viven el ser eclesial desde una integración acogedora y de convivencia. No es la nota fundamental esta pobreza, pero sí es un hecho porcentualmente significativo. Lo que caracterizaría en el fondo a las comunidades a las que haremos referencia en el presente estudio sería el número de participantes, lo suficientemente pequeño como para permitir una relación muy cercana y su ser eclesial, conscientes de esta forma de vivir la Iglesia.

1.- Importancia de la comunicación interpersonal en la vida de las pequeñas comunidades eclesiales

a) El testimonio del Nuevo Testamento

Varios datos encontramos en el Nuevo Testamento que nos ayudan a comprender esta forma de participar en la comunidad eclesial por medio de la vinculación a comunidades más pequeñas.

Los tres modelos clásicos de vinculación comunitaria que nos presenta el Nuevo Testamento serían la Sagrada Familia de Nazaret, la comunidad de Jesús con sus discípulos y la comunidad postpascual de los creyentes en Cristo. La que

6. Cfr. Documento Final de Puebla nn. 142, 642, 643 y 629.

más se acercaría a las comunidades que hemos mencionado en el primer apartado de este trabajo serían las comunidades postpascuales, pero sin olvidar que la referencia siempre es la comunión íntima manifestada en Nazaret y transmitida por Jesús a sus discípulos. Las comunidades que se van fundando tras la experiencia pascual estaban marcadas por la llamada de los discípulos de Jesús. Nosotros ahora no podemos obviar la primera comunidad que se manifestó en la familia de Jesús.

Muchas experiencias de vida comunitaria surgen tras la Pascua. La proliferación de estas comunidades que se reúnen en casas fundamentalmente, algunas en las sinagogas, parece obvia en los escritos paulinos. A nosotros nos gustaría atender a uno de sus aspectos que es objeto de nuestro estudio: ¿cómo se desarrollaba la vida de estas comunidades? ¿qué recomendaciones hace San Pablo para la convivencia entre los cristianos? ¿qué rasgos de esta comunión quedarían englobados para el tema de la comunicación interpersonal?

En la Carta a los Romanos hace Pablo distintas observaciones sobre la vida de la comunidad, donde destaca una llamada especial al amor fraterno, "siendo cariñosos unos con otros" (12, 10), "unánimes entre vosotros" (12, 16). También Colosenses nos deja apuntes en esta dirección, invitando a los cristianos a no mentirse, por ejemplo (3, 9), o a enseñarse mutuamente para vivir en mayor autenticidad la vida nueva en Cristo: "soportándoos unos a otros, y perdonándoos unos a otros si alguno tuviere queja contra otro. [...] La palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría" (3, 13, 16).

De alguna forma, el reto de las comunidades que se van formando es casar con el ideal que se presenta en el libro de los Hechos (2, 42-46; 4, 32-36; 5, 13-17). Comunidades cercanas, acogedoras, que deben vivir fraternalmente la experiencia de la fe y el discernimiento de la vida. Comunidades que hacen presente a la Iglesia, que son Iglesia, y que crecen en la comunión por una implicación personal que va más allá de lo celebrativo-litúrgico o de lo funcional-pastoral. El reto que nos lanza el Nuevo Testamento es una comunidad que sea auténticamente cristiana, cultivando los lazos que unen el ser eclesial con la presencia social. Las indicaciones neotestamentarias nos harían dar pasos en el campo de la relación humana, la comunicación interpersonal.

b) Ayuda de la Psicología de la comunicación en las comunidades

El estudio de las Ciencias Humanas, en concreto de la Psicología, puede ayudarnos también a fundamentar la importancia que tiene la comunicación en

tre los miembros de un grupo para la formación del mismo, y cómo a su vez la solidificación del grupo social influye determinantemente en la conducta del individuo-miembro. Poco a poco, los grupos van formando una estructura que les ayuda en su interacción y en su nivel de pertenencia al mismo; dicha estructura sería la coordinación y distribución de los elementos que componen el grupo, así como una ayuda a su consistencia, estabilidad y al patrón de relación entre ellos. Aplicado esto al caso concreto de los grupos, nos encontramos que cualquier descripción de la vida grupal recurre a términos que hacen referencia a la posición y al ordenamiento de los miembros en el grupo con la ayuda de un fenómeno muy psicosocial, la interacción o la comunicación interpersonal.

Ahora bien, ¿por qué se forman los grupos? En primer lugar, los grupos ayudan a satisfacer importantes necesidades psicológicas y sociales, como para dar y recibir atención y afecto, o para conseguir una sensación de pertenencia. En segundo lugar, los grupos ayudan a conseguir metas que no se pueden alcanzar individualmente. En tercer lugar, la pertenencia a un grupo puede proporcionar conocimientos e informaciones que de otro modo no tendríamos disponibles. En cuarto lugar, los grupos ayudan a encontrar nuestra necesidad de seguridad. Por último, la pertenencia a un grupo también contribuye a establecer una identidad social positiva, que se convierte en parte de nuestro autoconcepto. Si tomamos estas motivaciones y hacemos una aplicación al tema que nos ocupa, encontraremos interesantes aportaciones. Quedémonos con que el grupo nos ayuda a recibir atención y afecto (vinculadas a la comunión), así como nos facilita la consecución de metas (en orden a la misión).

Entre las características del grupo que describen Anzieu y Martin en su obra¹, en el grupo se establecen unas relaciones afectivas que pueden llegar a ser intensas entre los miembros, creándose una interdependencia entre ellos y sentimientos de solidaridad, vinculándose por medio de unas "normas, de creencias, de signos y de ritos propios del grupo (lenguaje y código del grupo)". Es un grupo primario caracterizado por lazos personales, íntimos, cálidos, cargados de emoción que se establecen en todos los miembros.

Al respecto de la importancia de la comunicación en estos grupos, traemos la definición de Levi-Strauss, para el cual la sociedad "está constituida por individuos y grupos que se comunican entre sí". La comunicación que se da en los grupos debe ayudar precisamente a "constituir" esta sociedad particular formada por este número pequeño de miembros, de tal manera que la forma de

1. D. Anzieu y J. Y. Martin. La dinámica de los grupos primarios, Buenos Aires 1971.

2. Ídem, p. 28.

3. L. Levi-Strauss. Antropología social, Buenos Aires 1961.

efectuar estos intercambios comunicativos condiciona las relaciones entre los hombres.

¿Cómo se da la construcción de un grupo? Moreland¹⁰ propone un modelo de formación de los grupos, que estaría en relación directa con la necesidad de una integración social. Los cuatro elementos que compondrían esta construcción serían la necesidad de una integración ambiental, "comportamental", afectiva y cognitiva. Dentro del objeto de estudio de nuestro trabajo, incluimos esta teoría por destacar la integración afectiva que se da en un grupo, y que es parte del proceso de constitución del mismo. Según Richard Moreland, esta integración afectiva se da cuando los miembros comparten sentimientos generando una interdependencia para satisfacer necesidades y deviniendo en una percepción positiva acerca de las características personales que se comparten. En este proceso de construcción del grupo, las sucesivas etapas irían desembocando en una "identificación" a la que se llega, precisamente, por esta interacción de los miembros.

El popular psicólogo Luis Rojas Marcos, que fue durante años jefe de los servicios médicos de Nueva York, nos deja en una obra¹¹ de divulgación interesantes apuntes de la importancia que cobra la comunicación en los individuos. Así, por ejemplo, al hablarnos de la memoria autobiográfica, destaca la necesidad que tienen los individuos que han pasado por una experiencia traumática de poner en palabras y relatar la experiencia vivida:

- "Nos sirve para reconstruir nuestra historia, para definirnos, identificarnos, valorarnos, relacionarnos con los demás. [...] El intercambio de experiencias con otras personas también nos conecta con ellas, fomenta la participación, la confianza, las relaciones íntimas y la amistad"¹².

Además, la comunicación interpersonal no sólo tendría un efecto positivo sobre nuestra memoria autobiográfica que nos unifica como personas, o sobre nuestra identidad social que se configura en la relación con los otros. También en el área de la autopercepción y de la satisfacción personal. Los individuos que participan de un grupo íntimo en el que poder comunicarse, intercambiar emociones, aceptar y ser aceptados por los demás manifiestan grado un más alto que los que carecen de estos grupos.

10. R. L. Moreland, "The formation of small groups", *Review of personality and social psychology* (1987), Vol. 3, 90-110.

11. L. Rojas Marcos, *La fuerza del optimismo*, Madrid 2005.

12. Ídem, pp. 66-67.

"No me canso de resaltar los beneficios emocionales que nos aporta hablar. Gracias a los vínculos que existen entre las palabras y las emociones, hablar no sólo nos permite desahogarnos y liberarnos de las cosas que nos preocupan, sino experimentar los sentimientos placenteros que acompañan a la comunicación entre personas queridas. De hecho, evocar, ordenar y verbalizar nuestros pensamientos en un ambiente acogedor es siempre una actividad gratificante. Por eso, somos muchos -aunque no lo digamos- los hombres y las mujeres que cuando no contamos con interlocutores humanos hablamos al perro, al gato, al pajarito, o a la planta que viven en casa. Y no pocos nos sentimos mejor cuando hablamos con nosotros mismos, eso sí, en alto"¹³.

2.- Proceso-desarrollo de esta comunicación

a) Encuentro

La comunidad cristiana, constituida por aquellos que siguen a Jesús, es fruto de un encuentro. En primer lugar de la persona con Jesucristo. En segundo lugar, con una comunidad donde es llamado a caminar en la fe. Nadie sigue al Señor en solitario, sino que es invitado a incorporarse a un grupo de hermanos que se constituyen como grupo-comunidad por un don de Dios, que es existencia comunitaria y que posibilita la comunión de los creyentes. El encuentro de los discípulos con Jesús les permite vivir el amor gratuito que el mismo Jesús reclama en la Última Cena: Amaos unos a otros (Jn 15, 12). Pero es además el deseo del mismo Jesús en su oración sacerdotal, cuando vuelve los ojos al Padre pidiendo que sean uno (Jn 17, 21).

El encuentro de los creyentes debe animar a formar una comunidad cristocéntrica, que trata de continuar la tarea del Resucitado en la Historia. Los "encontrados", viviendo el mandamiento del amor, escuchan reiteradamente la Palabra para no tener un grupo "autorreferencial"; para no desviarse del propósito de su ser comunitario: hacer presente el Reino. La parábola del Hijo Pródigo bien puede iluminar la situación de los hermanos en la fe, por analogía de aquellos otros dos hermanos que tienen distinta manera de encontrarse con el padre. Frente al despectivo "ese hijo tuyo" del hermano mayor, resuena el compasivo-clarificador "ese hermano tuyo" del padre (cfr. Lc 14).

"Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos"

13. Idem. p. 133.

(Rm. 8,29). Reproducir la imagen de Jesucristo debe ser tarea del grupo de creyentes, que se hará cada vez más explícita cuanto más auténticas sean las relaciones establecidas en la comunidad: filiación y fraternidad.

De la vida de encuentro con Jesús Resucitado, va surgiendo poco a poco un encuentro cada vez más profundo entre los miembros de la comunidad. Toda comunidad cristiana tiene su raíz y origen en el encuentro de cada uno de los miembros con Jesús Resucitado; necesaria para la convivencia y para la comunión dentro de la misma es la comunicación y el encuentro de cada uno con Él, que es el centro de ese grupo. De la convivencia con Jesús nace la comunidad de seguidores. Convivir con Jesús lleva a convivir con los que Él ha querido, la comunidad congregada por Él. Comunicar a los demás nuestra convivencia con Jesús ayudará también a la comunidad entera a vivir más fraternalmente la llamada a la comunión, a fortalecer los lazos de fraternidad.

Después de su resurrección Jesús no encuentra mejor título para sus discípulos que el de "mis hermanos": "Dice Jesús: Deja de llamarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vele a mis hermanos y díles: Subid a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (Juan 20,17).

b) Amistad

En el marco de su discurso de despedida, Jesús llama a los discípulos "amigos". En nuestro esquema, la amistad ocupa el segundo paso de este proceso de desarrollo de la comunicación: "Ya no os llamo siervos, sino amigos, porque lo que me ha dicho el Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15, 15). La medida de la amistad entre los miembros de una comunidad depende en gran manera de la comunicación y de lo que comunicamos a aquellos que Jesús ha puesto a nuestro lado. De alguna manera, los discípulos hemos entrado a formar parte de un grupo cercano de seguidores de Jesús, por lo que esta cercanía es también rasgo constitutivo de la verdadera amistad que debe surgir entre aquellos con los que me he encontrado por Jesús.

La comunidad se expresa y realiza no basándose en estructuras sino de "amigos", como dijo Jesús, que quieren participar más radicalmente en su vida y misión para testimoniar la fraternidad y filiación a la que todos los hombres están llamados. Por eso, ha de ser lugar para confirmarse en la fe y dejarse confirmar. Y el primer criterio de la vida comunitario es ser verdaderamente cristiana. Para eso, tenemos que preguntarnos si, de hecho existe: comunicación, respeto, servicialidad, libertad, participación, colaboración, responsabilidad, alegría, sensibilidad, comprensión etc. Y esto va más allá de toda norma y

estructura. Para conseguirlo se hace indispensable: la comunicación, el diálogo y el discernimiento comunitario y crear espacios para que sea posible.

La comunidad por tanto debe favorecer este crecimiento paralelo que debe darse entre lo personal y lo comunitario, viviendo una tensión que evite polarizaciones, conscientes de que el individuo no se diluye en la comunidad, conscientes de que el individuo no se agota en sí mismo. No siempre es fácil lograr este equilibrio de "proyecto personal" y "proyecto comunitario", pero estar relación recíproca de crecimiento personal y de interacción comunitaria ofrece cauces para el bien común el individual y el grupal. No hay que ser recelosos de que los miembros de un grupo tengan una aspiración de realización personal, pero sí se ha de cuidar que esta realización no le vuelva individualista, que sería precisamente la negación del diálogo y de la comunicación con Dios y con los hombres. Sería, por así decirlo, una pretensión de una relación directa con Dios precludiendo de la mediación humana-comunitaria.

Al pensar en la comunidad, podemos entenderla desde una óptica práctica: me facilita el sustento básico para mi desarrollo, organiza la parte laboral, garantiza una estructura que favorece la vida de los miembros. Pero también puede ser vista desde una óptica relacional: comunión, comunicación, intersubjetividad. Pasó el tiempo de la renovación de las estructuras, que eran susceptibles de ser renovadas. La Iglesia, y en ella la inmensa mayoría de comunidades, ha ido perdiendo la forma piramidal en su estructura como Iglesia-sociedad perfecta para ir adquiriendo la forma de la comunión. Los esfuerzos han de redoblar ahora no en las estructuras, sino más bien en las relaciones y comunicaciones personales entre los miembros: ya no se trata de crear un ambiente que favorezca el trabajo o el bienestar común, sino de estar dispuesto a cuidar conjuntamente, a interpelarnos, a confrontarnos y a dejarnos cuidar. La mejor manera de hacer presente el Reino dentro de la comunidad es orar juntos, intercambiar pareceres, compartir sufrimientos, comunicar alegrías y proyectos. La comunidad necesita intrínsecamente de espacios para la comunicación gratuita; la amistad crece cuando hay comunicación, diálogo; no se trata sólo de vivir "junto a", sino de "vivir con".

Si algo ha marcado el nuevo milenio ha sido el desarrollo de las comunicaciones. Las facilidades que crean las TICs para el intercambio de ideas, de opiniones, de experiencias, ha sido de tal magnitud, que a muchos jóvenes les cuesta entender cómo era el mundo antes de la era internet, o de los smartphones. Juntamente con este desarrollo de las macrocomunicaciones ha crecido también la sensación de aislamiento en las sociedades. En ellas, la comunidad cristiana debe volver a ser signo para el mundo de unas relaciones amistosas

entre sus miembros, que comparten su vida y la confrontan con la vida de Jesús de Nazaret:

- Ante todo en su interior y, además, en la comunidad eclesial misma
- y más allá aún de sus confines, entablando o restableciendo constantemente el diálogo de la caridad, sobre todo allí donde el mundo de hoy está desgarrado por el odio étnico o las locuras homicidas,
- Situadas en las diversas sociedades de nuestro mundo... las comunidades de vida consagrada, en las cuales conviven como hermanos y hermanas personas de diferentes edades, lenguas y culturas, se presentan como signo de un diálogo siempre posible y de una comunión capaz de poner en armonía las diversidades"¹⁴.

c) Misión

Novo Millennio Ineunte pone de manifiesto la importancia que adquiere la "espiritualidad de comunión" en el ser eclesial, justamente ante los desafíos que nos tocan afrontar como cristianos. Años antes, *Christifideles Laici* había apuntado la relación consecuente que se daba entre la comunión y la misión, por lo que las pequeñas comunidades se constituan en una comunión misionera:

La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, al punto que la comunión representa la fuente y a la vez el fruto de la misión: la comunión es misionera, y la misión es para la comunión. El mismo e idéntico Espíritu que llama y une a la Iglesia y que la envía a predicar el evangelio, la misión de la Iglesia deriva de su naturaleza misma, tal como Cristo la ha querido: la de ser "el signo y el medio de la unidad de todo el género humano".

La pequeña comunidad eclesial vive la comunión de una manera singular en la misión compartida. Si la comunidad se cierra en sí misma, pierde un aspecto fundamental de la vida cristiana como es la misión. No se es auténtica comunidad de discípulos de Cristo si no se abre a la proclamación del Evangelio ante aquellos que aún no conocen al Señor. La misión es parte intrínseca de cualquier grupo cristiano, que se sabe enviado al mundo para dar testimonio de las obras de Dios, de la gran noticia de su amor manifestado en Cristo.

Ahora bien, esta misión ha de ser compartida, y el camino que hemos seguido nos ayuda a entender esta misión compartida como parte de la comunicación interpersonal en la comunidad. No se trata solamente de hacer algo

14. *Vita Consagrada* 51.

"juntos", organizando un equipo para la evangelización. Se trataría, más bien, de ayudarnos a acoger la tarea evangelizadora también desde la ayuda mutua, donde se comparten los proyectos y los fracasos, las expectativas y las originalidades. La comunidad así se vuelve cada vez más misionera, más testimonio ante el mundo, más mediación del programa evangélico. Digamos que se evangeliza por esta doble vertiente: por el "hacer misional" y por el "ser comunal". Hagamos juego de palabras: se evangeliza por la "comunión misional" y por la "misión comunal".

Resolvan iluminadoras las palabras de Juan Ramón Moreno, jesuita asesinado en el Salvador, con el artículo que manguraba la revista *Diakonia* por él dirigida en el Centro Ignaciano de Centroamérica:

- "El elemento unificador de la comunidad no es tanto la conviven-
- cia, cuanto el mirar juntos -con esa mirada apostólica, desde Dios,
- de que tanto hemos hablado- hacia el mundo, el pueblo, las gentes,
- dejando que sea una realidad concreta, ese pueblo de carne y hueso,
- la que, mirada de esa manera, configure nuestra acción y modo de
- vida. El trabajo apostólico de cada miembro y el consiguiente dis-
- cernimiento apostólico no puede sustituir ni quedar desconectado
- de este buscar comunitariamente la mejor manera de responder a
- la misión que se ha confiado al grupo"¹⁵.

Con esto destacamos que las comunidades cristianas, los pequeños grupos eclesiales, las CELBs, son comunidades en misión y para la misión. Sin este aspecto, perdería fuerza la misma fraternidad. La comunidad que vive la misión, que la comparte, que experimenta la evangelización no como los esfuerzos individuales de los miembros, sino como tarea común y conjunta del grupo, hace resplandecer ante el mundo la solicitud de los cristianos por realizar la obra de Cristo, la filiación y la fraternidad de que hemos hablado más arriba.

Retomamos el desarrollo que hemos tratado de seguir en este segundo apartado: el encuentro con Cristo me lleva necesariamente al encuentro con los hermanos y a formar con ellos una comunidad, donde se comienza a vivir la fraternidad, la relación personal, la ayuda mutua. Es en el desarrollo de esta fraternidad y de esta relación personal donde va creciendo la amistad, como indicativo de que las palabras de Cristo no son vacías: amaos unos a otros; vosotros

15. *Christifidelis*, núm. 32.

16. J. R. Moreno, "La misión como elemento fundamental e integrador de nuestra vocación", *Diakonia* Boletín del CICA L (1977) 5-10.

sois mis amigos. La amistad surge como forma consecuente de la vida fraternal, a la que se va caminando por la comunicación personal, por los espacios para el encuentro y el diálogo que la comunidad ofrece para fortalecimiento propio. Pero no sería auténtica comunidad cristiana si no estuviera orientada a la misión, que se entenderá como misión comunitaria, propia del ser eclesial que marca a los cristianos. Encontrarse, "amigarse" y misionar. En estos tres pasos de la comunidad cristiana actúa poderosamente la comunicación de sus miembros, significando así la comunión que se adquiere en el entendimiento personal, la empatía, la aceptación mutua, la ayuda a los que sufren en medio de ella.

3.- Signo eficaz para el mundo: la fraternidad cristiana (comunión) que debe surgir de la comunicación interpersonal

¿Cómo puede ser la comunidad eclesial signo para el mundo? Siguiendo un cierto discurso lógico, hemos apuntado antes que la mayor comunicación que se da en las pequeñas comunidades se transmite, casi automáticamente, en una mayor disposición para la evangelización. Ya apuntamos antes una idea que tomamos como trasfondo de este estudio: las modernas sociedades parecen cada vez más renuentes a favorecer los cauces para el diálogo fraterno, para el encuentro personal que propicia un intercambio de pareceres que van más allá de lo meramente informativo. Se ha creado una estructura social que más bien apunta hacia una relación humana superficial, y de esta manera el hombre se ahoga en su propio yo¹⁷.

Por otra parte, la gran masa eclesial que conforma las asambleas litúrgicas de la Iglesia no se traduce siempre en unas relaciones cercanas que ayuden a la integración de la vida de fe en el individuo. Nuestras comunidades parroquiales, a pesar de los grandes esfuerzos de crear espacios para la comunicación interper-

17 "La soledad, incluso silenciada, sigue de actualidad. Atraviesa de modo determinante la sociedad. Estamos más solos de lo que deseamos reconocer. Solitarios consueles, con mucha información y poca comunicación, no está claro que nos encontremos. Lillo tiene efectos decisivos en múltiples aspectos". A. Gualbesón, *El País* 19.2.2013: <http://blogs.elpais.com/el-salto-del-angel/2012-02-una-sociedad-de-solitares.html>.

"La soledad y la comunicación interior suelen formar una estructura que en el hombre light no se da y en la que hay banalidad, porque no se interroga nada trascendente que le obligue a replantearse la existencia de otro mundo. Es una soledad sin rebelión personal y sin análisis. Por otra parte, la relación con el otro está muy resquebrajada. Pensemos en el ejemplo de la cantidad de personas separadas que viven casadas con el trabajo y con unas relaciones afectivas muy débiles en las que existe más sexo que afecto". L. Rojas: *El hombre light. Una vida sin valores*, Male d'1994, 54.

sonal, no da con la piedra de toque que haga salir del anonimato a los miembros de la misma. Quiso la reflexión posconciliar potenciar la imagen de la parroquia como "comunidad de comunidades", especialmente en los documentos episcopales del CELAM. ¿Qué aportaría la comunicación interpersonal en la pequeña comunidad eclesial que formaría parte de la parroquia-Iglesia?

a) Ante el mundo del individualismo

En un artículo de *Concilium* de 1975, encontramos unas preguntas que oscila entre lo estremecedor y lo clarificador, a partes iguales: "¿cuántas personas en el mundo actual no han hablado nunca de su fe? ¿cuántas personas en su vida no han pronunciado nunca una palabra esencial?"¹⁸ La pequeña comunidad eclesial se sitúa en el mundo como un signo de comunión y entendimiento posible frente al aplaudido individualismo. Cuanto más fuerte se hace hoy la tentación de una vida aislada y despreocupada de la totalidad del género humano, cuanto más se vende la propuesta solitaria como modo de vida y producción, más necesaria se hace la señal comunitaria como solución a la insatisfactoria experiencia del individualismo. El Papa Francisco destacaba al comienzo de su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*:

- "El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que bruta del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada"¹⁹

El primer fruto de una comunidad eclesial donde se vive la comunicación interpersonal es, precisamente, la alegría de la vida que se comparte. Donde parece imposible vivir en común, aceptándose mutuamente, y además progresando en la realización personal, la comunidad cristiana afirma lo contrario, ofreciendo a la sociedad individualista un ejemplo meridianamente claro de lo contrario. Las comunidades eclesiales han de dar testimonio ante el mundo de que aún es posible vivir en comunidad, compartir la propia vida, lograr una interdependencia y "no morir en el intento"

18 I. Comblin, "Comunidades de Base: experiencias nuevas", *Concilium* 104 (1978), 90-100, aquí p. 90.

19 *Evangelii Gaudium*, 2.

A comienzos de este año, en la Jornada Mundial para la Paz, S.S. Francisco ponía de relieve la necesidad que tiene el mundo de esta comunicación fraterna, y la tarea que tienen por delante las familias y las comunidades:

- "En muchas sociedades experimentamos una profunda pobreza relacional debida a la carencia de sólidas relaciones familiares y comunitarias. Asistimos con preocupación al crecimiento de distintos tipos de descontento, de marginación, de soledad y a variadas formas de dependencia patológica. Una pobreza como ésta sólo puede ser superada redescubriendo y valorando las relaciones fraternas en el seno de las familias y de las comunidades, compartiendo las alegrías y los sufrimientos, las dificultades y los logros que forman parte de la vida de las personas"¹⁰.

b) Ante una Iglesia impersonal

La Iglesia tiene su expresión más cercana a los creyentes en la institución parroquial. Al igual que toda la Iglesia, la parroquia es casa de comunión, comunidad de "comuniones". Pero más allá de los presupuestos teóricos, la mayoría de las comunidades parroquiales aun no descubren el rostro concreto de la comunión. Valga de ejemplo el desconocimiento por parte de los fieles parroquiales de las circunstancias que rodean la vida de sus hermanos en la fe, con los que celebran habitualmente la eucaristía o con quien tienen actividades apostólicas. Pensemos si en las parroquias los cristianos conocen al menos el nombre de los que se encuentran en asamblea dominicalmente. Y tal vez hayan pasado años vinculados a la misma comunidad.

Muchas veces la Iglesia adolece de ser "impersonal": de no potenciar suficientemente la relación entre sus miembros. Por eso en la pequeña comunidad eclesial es más fácil descubrir esta nota necesaria para la vida en comunión: el conocimiento. Cuando descubro al otro a través de lo que manifiesta, cuando me expreso en mi comunidad con libertad y experimento la cercanía y la acogida de sus miembros de mi grupo, conozco una característica concreta de la comunión.

En la comunidad se comunica la experiencia de lo que la gracia de Dios está realizando en la propia vida y se manifiestan las eventuales dificultades, respo-

tando la libertad de conciencia de las personas. Esto favorece el conocimiento y la iluminación recíprocos y el mutuo estímulo, al ver la obra de Dios en la historia de cada uno. La comunidad ayuda la necesidad de conversión y de maduración en la fe: la diversidad, los defectos, las debilidades ponen en evidencia la incapacidad de amar al otro tal como es, destruyen los falsos ideales de comunidad y hacen experimentar que la comunión (koinonía) es obra del Espíritu Santo.

La comunidad es algo absolutamente esencial para la vida humana y cristiana, así como hay una universal vocación a la santidad y al apostolado, hay también una vocación universal a la comunidad. La comunidad es un acompañamiento cercano, profundo, comprometido entre varias personas que se responsabilizan unas de otras en todo, y quieren caminar juntas y unidas en la construcción del Reino. Dios es Amor, Dios es comunión, la Iglesia es comunión en el Espíritu, y el Espíritu Santo es el constructor de la comunión eclesial, el alma de la Iglesia, que vivifica, congrega y une. A medida que los miembros crecen en la fe, empiezan a manifestarse los signos de la koinonía: el no juzgar, el perdón y el amor al enemigo. La koinonía se visibiliza también en la ayuda a los necesitados, en la solicitud por los enfermos, por los que sufren y por los ancianos. Los cristianos crecen gradualmente en un espíritu cada vez más profundo de comunión y de ayuda recíproca, y la Iglesia entonces se manifiesta con un rostro concreto, a la que cada creyente puede mirar para crecer en su seguimiento de Cristo y ante el que se siente invitado a dar testimonio recibiendo a su vez compañía y ayuda.

4. Conclusiones

El ideal de las comunidades surgidas tras la predicación de los apóstoles, la comunidad de la misma Familia de Nazaret, el grupo de los llamados por Jesús para estar con Él se presenta como marco de la comunidad hacia la que aspira la Iglesia. Pero esta Iglesia ha de concretarse en comunidades que ayuden de manera real al encuentro de sus miembros entre sí y de estos con Cristo. Los cristianos somos seguidores de Jesús en comunidad. La comunidad debería favorecer un estilo de comunión que potenciara una vida realmente fraterna. Por eso, el número de miembros debe ser tal que todos puedan sentirse corresponsables unos de otros.

La comunicación entre ellos es una herramienta concreta para vivir la comunión, para llegar al entendimiento mutuo, a la unión que va más allá de la apariencia. Los miembros de una comunidad que pueden expresar libremente su estado de ánimo, que se sienten acogidos en su singularidad, y que se sienten también responsables del crecimiento cristiano del otro, se tornan en creyentes

más auténticos de Cristo. El iniciador del Camino Neocatumenal acuñó una frase que ayuda a descifrar este ideal de manera práctica: Hay que hacer comunidades cristianas como la Sagrada Familia de Nazaret, que vivan en humildad y alabanza, donde el otro es Cristo.

Una comunidad marcada por este sello de la comunicación, a medida que crece en la relación de sus miembros, crece también en la aceptación y vivencia del mensaje evangélico, que le hace por una parte vivir un renovado encuentro con Cristo, fruto de la acción del Espíritu, y por otra manifestarse ante el mundo como signo de la vida que todos estamos llamados a vivir. El establecimiento de unas relaciones mutuas de comprensión, acogida, cariño, respeto, ayuda, entendimiento, animación, lleva paulatinamente a la comunidad a configurarse con la imagen trinitaria que la origina, por una vivencia práctica del misterio de la comunión.

Redemptoris Missio

Las «comunidades eclesiales de base» fuerza evangelizadora

51. Un fenómeno de rápida expansión en las jóvenes Iglesias, promovido, a veces, por los Obispos y sus Conferencias como opción prioritaria de la pastoral, lo constituyen las «comunidades eclesiales de base» (conocidas también con otros nombres), que están dando prueba positiva como centros de formación cristiana y de irradiación misionera. Se trata de grupos de cristianos a nivel familiar o de ámbito restringido, los cuales se reúnen para la oración, la lectura de la Escritura, la catequesis, para compartir problemas humanos y eclesiales de cara a un compromiso común. Son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y de evangelización un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la «civilización del Amor».

Estas comunidades descentralizan y articulan la comunidad parroquial a la que permanecen siempre unidas; se enraizan en ambientes populares y rurales, convirtiéndose en fermento de vida cristiana, de atención a los últimos, de compromiso en pos de la transformación de la sociedad. En ellas cada cristiano hace una experiencia comunitaria, gracias a la cual también él se siente un elemento activo, estimulado a ofrecer su colaboración en las tareas de todos. De este modo, las mismas comunidades son instrumento de evangelización y de primer anuncio, así como fuente de nuevos ministerios, a la vez que, animadas por la caridad de Cristo, ofrecen también una orientación sobre el modo de superar divisiones, tribalismos y racismos.

Bibliografía

Documentos del Magisterio

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 1965. Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, 1965.

CELAM, Documento Final de Medellín, 1968. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975.

CELAM, Documento Final de Puebla, 1978. Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, 1988.

Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 1990. Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 1996.

Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, 2001. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2013. Otros

Anzieu, D. y Martin, J. Y., *La dinámica de los grupos pequeños*, Buenos Aires 1971. Azevedo, M. de C., *Comunidades Eclesiales de Base. Alcançe y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia*, Madrid 1986.

Kott, L., *Eclesiogénesis*, Santander 1979. Floristán, C., *Teología Práctica*, Salamanca 1991.

Kasper, W., *Iglesia Católica. Esencia, realidad, misión*, Salamanca 2013. Khel, M., *La Iglesia. Eclesiología Católica*, Salamanca 1996.

Latourelle, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989.

Levi-Strauss, C., *Antropología social*, Buenos Aires 1961.

Rojas, E., *El hombre light. Una vida sin valores*, Madrid 1992.

Rojas-Marcos, L., *La fuerza del optimismo*, Madrid 2005.

Artículos

Comblin, J., "Comunidades de Base y experiencias nuevas", *Concilium* 104 (1976), 90-100.

Moreland, R. L., "The formation of small groups", *Review of personality and social psychology* (1987) Vol. 8, 80-110.

Moreno, J. R., "La misión como elemento fundamental e integrador de nuestra vocación", *Diakonia Boletín del CIECA* 1 (1977) 5-10.

Web

Gabilondo, Á., *El País* 19.2.2012;

<http://blogs.elpais.com/el-salto-del-angel/2012/02/una-sociedad-de-solitarios.html>.

Concluyendo el artículo el autor presenta una breve síntesis expresando que hemos vivido en los últimos tiempos eclesiales una revaloración de la pequeña comunidad eclesial como concreción de la gran Iglesia. En ellas, sus miembros se unen más estrechamente para animarse mutuamente en la construcción del Reino, para corregirse y para ponerse en manos de Dios mediante la oración y la escucha de la Palabra. Sin embargo, la relación humana se hace también necesaria para que se dé la verdadera fraternidad entre aquellos que quieren seguir a Jesús como grupo. Tratamos de presentar aquí el valor de la comunicación interpersonal para la maduración de la pequeña comunidad eclesial.

DISCERNIMIENTO DE LA IMAGEN DE JESÚS EN EL ARTE

Dr. Pedro Trigo SJ*

ABSTRACT

We would like to propose an overall analysis of the picture of Jesus of Nazareth in art. Our question is about beauty, that means it belongs to history, art to art's theory. But it takes up also a philosophical perspective because it presupposes, as transcendental, being, beauty and good corresponding each other, it takes up also an anthropological dimension: the human quality, distinct from simply human qualities. Finally it takes up also a theological element because it presupposes that Jesus is paradigm of humanity, being Son of God made human and consequently primer of humanity.

KEY WORDS

Transcendental, Formalism, Transcendence not incarnate, Human qualities, Human quality

Sentido de representar a Jesús en el arte

Jesús fue un judío galileo de la primera mitad del siglo I, que, para nosotros los cristianos, Dios lo ungió con su Espíritu y por eso "pasó haciendo el bien y liberando a los oprimidos por el mal, porque Dios estaba con él" (Luch 10,38). Se encontró con un pueblo abatido por el peso de los tributos y la desesperanza, y con su presencia alentadora lo fue poniendo en pie, ayudó a que se encontraran unos con otros y a que se movilizaran. Por eso las autoridades decidieron quitarlo del medio para cortar en seco ese movimiento. Después de ser crucificado por

* Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Guzmilla. Es profesor de teología en el CTER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento español y latinoamericano, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de licenciatura y maestría en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del CTER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escritos en varias revistas, entre ellas RLaT, Iren, Sin Antropos, Nueva Mundo. Correo electrónico: trigodura@gmail.com

los romanos, acusado por la aristocracia sacerdotal, con la anuencia del resto del sanedrín, fue resucitado por Dios, a quien él llamaba su Padre.

En la cultura cristiana, sobre todo en la católica, pero no únicamente, su imagen fue plasmada incesantemente en todas las culturas y épocas, como modo de hacer lo presente sensiblemente para venerarlo, para que presidiera y encauzara las vidas de esa sociedad. Fue pintado y esculpido, sobre todo, para las iglesias y otros espacios públicos de encuentro de los fieles alrededor de él para escuchar su palabra, para dirigirle sus súplicas y para compartir su Cena sagrada. Pero también para que presidiera lugares públicos como cruces de caminos o lugares de gobierno. Y, no menos, muchas personas pudientes encargaron a pintores o escultores famosos que les hicieran esa imagen venerada para tenerlo en sus casas.

Podemos decir que hasta llegado el renacimiento, cuando tuvo un gran desarrollo la imaginería greco-romana, esas representaciones sagradas casi copaban el mundo del arte, casi porque siempre los poderosos se glorificaron a sí mismos en esculturas y pinturas, así como sus hechos de armas y momentos significativos que, en su intención, eternizaban su impronta.

Hoy la secularización reinante ha tenido como efecto restringir enormemente la iconografía religiosa y en concreto la de Jesús de Nazaret. Pero todavía sigue viva. Y además la imprenta y el mundo digital permiten que muchísimas personas tengan acceso a esas imágenes de épocas pasadas, prestigiosas por su valor artístico o por la devoción que inspiraban. El resultado es que esas imágenes se han multiplicado reproduciéndose sin cesar, de manera que no sólo conocemos las actuales, sino que tenemos acceso a las de todas las épocas, sin desplazarnos a los lugares donde fueron elaboradas y están expuestas, y cada uno se queda con las que más le gustan o las que le dan más devoción.

Valoración de los cuatro paradigmas básicos

Desde mi condición de seguidor de Jesús, en quien descubro a la vez el verdadero rostro de Dios y el rostro más auténtico de lo humano y el destino de la humanidad y de la vida y el camino para llegar a ese destino, y desde la condición de estudioso de este tema, es decir, de teólogo, voy proponer una hipótesis, que para mí es una convicción probada en largos años de visión despa-ci-o-sa de cuadros y esculturas, como amante que soy del arte. Es la comprobación artística de una convicción teológica.

Para nosotros, los cristianos, Jesús nos supera infinitamente en humanidad. La tesis podría expresarse así: Jesús es tan humano, tan humano, como sólo el

Hijo de Dios pudo serlo. Esto es así, porque, dicho helenísticamente, en Jesús habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9). La trascendencia divina de Jesús está encarnada: es una trascendencia humanada. No hay ninguna acción de Jesús sólo divina ni sólo humana, todas son acciones humanas del Hijo de Dios.

Ahora bien, es preciso afinar qué entendemos por humano, por humanidad. Para hacerlo tenemos que distinguir entre cualidades humanas y calidad humana. Si partimos de las cualidades humanas, tenemos que concluir que no tienen ninguna relación con la calidad humana: el más veloz, el más fuerte, el más erudito, el más inteligente, el más simpático, el más astuto, el más rico, el más poderoso, puede ser el más inhumano. Y, desgraciadamente, en pocas veces así sucede: gente con muchísimas cualidades las emplea para ponerse sobre los demás, para aprovecharse de ellos, para dominarlos, endiosándose a sí mismo y negando radicalmente los lazos horizontales, mutuos y simbióticos, la fraternidad. Sin embargo, si partimos de la calidad humana, el asunto es distinto, porque el que quiere vivir humanamente, trata de cualificarse al máximo para poner a contribución sus cualidades para el bien común. Si no sirvo para nada y no trato de cualificarme denodadamente, no es cierto que quiero servir realmente a los demás.

Por tanto, en el caso de Jesús no podemos decir que fuera la persona con más cualidades que ha habido en la historia humana. Sin embargo, no sólo los cristianos sino muchos otros que se han acercado a los evangelios, si aceptan que es un ser humano extremadamente humano. Para nosotros, la persona con más calidad humana que ha habido y que habrá. Pues bien, ese Jesús, con la mayor calidad humana posible y por eso, parámetro de humanidad, es el paradigma de no pocos pintores y escultores que se han acercado a su figura, recreándola.

Ahora bien, a lo largo de la historia después de Cristo, incluso en la cultura cristiana, siempre ha habido una parte considerable o por lo menos una parte muy influyente de la sociedad, que ha valorado, hasta absolutizarlo en la práctica, el paradigma humano signado por las cualidades. Era el modo de glorificarse a sí mismos y de ocultar ante sí y ante los demás su falta de trascendencia propiamente humana, lo que hemos llamado su falta de calidad humana. Estas personas, imbuidas de este paradigma, lo han proyectado sobre Jesús de Nazaret, que sería así una persona muy cualitativa, con muchas cualidades, robustamente humana, en este sentido preciso, que no incluye la trascendencia. Un Jesús con cualidades muy sobresalientes, con robustez humana, en este sentido de un hombre con una gran cualidad o muchas cualidades aunadas, es un segundo paradigma para bastantes artistas.

Sin embargo, a lo largo de toda la cristiandad, siempre ha persistido un paradigma de trascendencia desencarnado. Dios seguía siendo el Totalmente Otro, el que estaba más allá de todo lo humano, en lo más alto o, más bien, más allá de lo más alto: inaccesible. Simbólicamente, en el cielo. La manera de hacer plásticamente presente esta trascendencia humana, que supuestamente, Jesús hacía presente, es mediante la luz, una luz del cielo que ilumina la escena, que lo ilumina ante todo a él, una luz que irradia, que casi se puede palpar, que se coela de más allá, muchas veces concretamente desde más allá de las nubes, o una luz que sale del mismo cuerpo de Jesús. Muchos cuadros de Jesús están impregnados de este modo desencarnado de aludir a la trascendencia del personaje Jesús. Un Jesús aureolado por la trascendencia, una trascendencia desencarnada, es un tercer paradigma para no pocos artistas.

Finalmente, siempre ha habido pintores y escultores absorbidos por la perfección de la forma, en este caso de la forma humana: lo más hermoso sería lo formalmente perfecto, obviamente que según los cánones de belleza de su cultura. Aunque también se puede decir que no pocos pretendieron plasmar la belleza, digamos, químicamente pura, absoluta, ligada a la forma perfecta. No pocos de ellos proyectaron este ideal sobre la figura de Jesús, que sería así el paradigma indiscutible de belleza. Este paradigma formalista sería el cuarto paradigma de la plasmación de Jesús en el arte.

Nuestra propuesta

Hay que admitir que unos artistas tienen una capacidad mayor que otros para plasmar la belleza en sus creaciones pictóricas o en sus esculturas. Independientemente del gusto de cada espectador por un determinado tipo de arte y de las preferencias de cada época, si es cierto que unos artistas siempre han sido considerados como cabezas de fila. Aunque alguno, no valorado tanto en el conjunto de su obra, haya podido realizar una obra excepcional, cualitativamente superior a las demás, al promedio de su producción.

Ahora bien, independientemente de la catalogación de cada artista por sus méritos intrínsecos, también es dable catalogar cada paradigma artístico. Pues bien, nuestra tesis es que las obras que logran expresar de un modo sobresaliente la calidad humana de Jesús son más hermosas que las que plasman sus cualidades o su belleza formal o su trascendencia desencarnada.

Asumiendo que la belleza es un trascendental, como el bien o el ser, tendríamos que concluir que en el caso humano un ser humano más humano, es decir

que tiene más ser y más bien, dos modos diversos de decir lo mismo, es más hermoso. Esto es así porque los tres trascendentales se corresponden: dicen lo mismo desde un ángulo diverso. Obviamente que una persona muy humana no es más hermosa en sentido formalista ni desencarnada ni de robustez humana en el sentido de alguna o muchas cualidades. Pero si es más humanamente hermosa, lo que en algún sentido pudiera equivaler a con más expresividad humana, que no es lo mismo que con más capacidad expresiva, que bajo este punto de vista no es más que una cualidad.

Pues bien, si eso es verdad de un modo genérico, relucirá muchísimo más en Jesús, parámetro de humanidad, porque es un ser humano concreto que nos supera infinitamente en humanidad. El artista que haya sido capaz de captar de un modo sobresaliente algo de esa humanidad tan paradigmática, habrá incluido en esa figura su peculiar bondad y su densidad humana y, por eso, conjuntamente, su belleza, tan específicamente humana. Creo que esa tesis se puede probar analizando las figuras sobre Jesús de los diversos artistas.

Así pues, nuestra propuesta tiene que ver directamente con el mundo del arte, tanto por su contenido, que es la imagen de Jesús en la historia del arte, como porque aspira a medir la belleza propiamente humana, pretendiendo que esa belleza es la más bella. Pero también incluye una perspectiva filosófica, ya que presupone la existencia de trascendentales y su correspondencia de fondo. Abarca además a la antropología ya que dictamina sobre en qué consiste la calidad humana y la distingue de las cualidades humanas. Y abarca, finalmente, a la teología, ya que presupone que Jesús es el universal concreto de la esencia humana, para decirlo filosóficamente, o, como hemos sostenido, un ser humano, tan humano, como sólo el Hijo de Dios puede serlo.

Como se ve, es una propuesta compleja, pero a nuestro modo de ver, fascinante, en el sentido preciso de que, si se asume desde dentro, causa admiración y sobrecogimiento, los dos armónicos de la reacción ante la teofanía, en este caso encarnada, completamente humanada.

Ejemplos significativos

Quiero recalcar que no son sino eso, ejemplos de la lectura de la figura de Jesús en la pintura desde esos cuatro paradigmas, insistiendo que sólo uno le hace justicia, aunque los otros pueden coadyuvar resaltándola, pero, sólo cuando exista en algún grado. Cuando intentan sustituirla, se ve la insuficiencia o la falencia.

Jesús con la cruz a cuestas de El Greco incluye dosis de formalismo y el uso de la luz para expresar trascendencia, pero su actitud, centrada en su rostro, si

expresa una relación de confianza y entrega absolutas, que entraña un grado densísimo de humanidad, expresado por decantamiento.

El Cristo en majestad del Juicio Final de Miguel Ángel, de la Capilla Sixtina, oscila entre el formalismo y la robustez humana con algo del empleo de la luz como expresión de transcendencia. Pero no hay en él ningún atisbo de densidad propiamente humana, de calidad humana: de humanidad. El ademán, tan teatral, es expresión de formalismo, lo mismo que la plasmación tan elaborada de su cuerpo. Sí se ve también que es una persona con dominio y, en este sentido, con una cierta grandeza. Pero la figura carece en absoluto de transcendencia propiamente humana y por tanto religiosa, y, de un modo específico, cristiana.

La Lamentación sobre Cristo, en escorzo frontal, de Mantegna es, obviamente un Cristo formalista y en este sentido entraña un desafío paradigmático del autor: lograr una imagen bella, humanamente perfecta, en esa perspectiva tan forzada. Lo que logra parece una escultura. Pero además esa belleza no es la de un cualquiera sino la de un hombre muy vivido, con peso acrisolado. Pero no se puede descifrar si ese peso es el de una humanidad desbordante o, meramente, el de una persona muy cultivada.

El pago del tributo de Masaccio sería un caso químicamente puro de grandeza meramente humana, en la que no se atisba, a pesar de las aureolas, transcendencia propiamente humana. Son lo que convencionalmente diríamos, senadores romanos, seguros de sí y conscientes de su grandeza e importancia. Pero no se ve la calidad humana, ni, por tanto, la transcendencia.

En El descendimiento de Rubens lo que predomina es la teatralidad en todos los ademanes, armoniosamente conjuntados, como en una sinfonía muy abigarrada, pero coherente y por eso limpia, alrededor del cuerpo de Jesús que, descolgado, va cayendo, pasando de uno a otro para que no se caiga. Además de formalismo, hay grandeza humana: el muerto es una persona realmente importante, no sólo en el sentido obvio que les importa muchísimo a todos los ejecutantes del descendimiento, sino en el de que el personaje merece ese interés. Pero no hay indicios de que esa densidad sea propiamente de calidad humana.

En el Cristo crucificado de Grünewald lo que predomina es el dolor: el dolor es el protagonista, el que le trahaja todo el cuerpo y el que se condensa en el rostro. Ahora bien, no es un dolor que se traduzca en rebeldía ni en deseo de morir ni en terror. Es el dolor que tiene contraída a la persona, pero que la persona soporta. Un dolor extremo, pero personalizado. La expresividad violentísima, pero armónica, es lo que da el tono al cuadro. Es la humanidad probada hasta un grado extremo, pero no derrotada. Por eso, dentro del horror, es un cuadro humanamente hermoso.

La última cena de Dali es un ejemplo sobresaliente de la combinación de un formalismo que pretende expresar la trascendencia, con el uso matizadísimo de la luz como expresión ahumana de trascendencia. En ese sentido la pretensión del cuadro es que el formalismo y el uso de la luz expresen realmente una auténtica trascendencia. No es por eso un cuadro formalista, aunque el enmarque polidrico, para que se vea que la Cena es simbolización de la Pascua de Jesús y que el crucificado, ya resucitado, preside todo; el uso esmeradísimo de la simetría y de la proyección lineal, y la composición de los asistentes constituyen un verdadero teorema, del que participa el trasfondo de montes y mar que sirve de telón de fondo. De entre los montes, de mas allá, sale la luz, que da a todo su peculiar realidad, que parece desmaterializada; una luz que torna traslúcida a Jesús, que con una mano remite a Dios y con otra a sí mismo y se entrega. La firmeza de todo es extática: coloca a toda la escena fuera del tiempo. Sin embargo, la deshistorización de la escena es de tal envergadura que la desmiente. En ese sentido, para nosotros el básico, la escena carece de verdadera trascendencia y se palpa la impotencia del pintor de expresarla por mero artificio.

Cristo en Emaús de Rembrandt, sería otro ejemplo muy disímil, pero coincidente en el fondo, de expresar la trascendencia, en este caso de Cristo resucitado, a base de efectos. En este caso, la luz y la postura majestática de la silueta de Cristo y el ademán, rendido o poseído literalmente por el asombro sobrecogido, de los dos discípulos. El estudio de la luz, proyectada en la pared o en la mesa, es tan matizado como en los mejores cuadros de Velázquez. Esa luz, que no se sabe de dónde puede salir, recorta la silueta de Jesús, que aparece con las manos entrelazadas, completamente sobre sí, como retrayéndose de los discípulos, como desapareciendo ya de su vista. Como se ve, en este caso, se hurta propiamente su figura, y la majestad no es un armónico de su calidad humana, sino de lo que el pintor cree como su ser sobrenatural.

El Cristo de Velázquez resplandece sobre un fondo negro. La seriedad realmente sobrecoge. Sin embargo, yo no puedo avalar la trascendencia que muchos alaban. El cuerpo no es el de alguien que ha sufrido tres horas de agonía, un proceso injusto, una flagelación y la crucifixión. Es un cuerpo sin ningún rastro de violencia y, más aún, completamente distendido. El rostro es lo más sereno de todo; tal vez en él sí se pueda encontrar verdadera interioridad y aceptación y superación de lo pasado y, en ese sentido, humanidad trascendente.

La oración del huerto, de Goya es una pintura absolutamente unificada: el caudal de luz que desciende desde lo alto, desde más allá que el propio ángel, baña por completo la figura de Jesús, que es toda ella, como lo ve la Carta a los

Hebreos, un puto grito hacia esa luz, que no trae corteza ni calor ni consuelo, sino que resulta mas la angustia y la desolación. Permanecer en esa angustia es la trascendencia humana de Jesús en ese trance. Eso es lo que transmite desnudamente esta pintura.

El autor al final del artículo propone una síntesis analizando una multidisciplinar figura de Jesús de Nazaret en el arte. Nuestra pregunta es por la belleza y en ese sentido pertenece a la historia y a la teoría del arte. Pero incluye también una perspectiva filosófica porque presupone que, como trascendentes, el ser, el bien y la belleza se corresponden. También incluye una vertiente antropológica: qué es lo humano, la calidad humana, distinta de las cualidades humanas. Finalmente tiene un componente teológico porque parte de que Jesús es paradigma de humanidad por ser el Hijo de Dios humanado y así se constituye en parámetro de humanidad.

¿UNA MORAL SIN PECADO?

P. José R. Godoy Mora SDB*

ABSTRACT

The title of this article shows tendency of modern culture which little by little has become a very spread out mentality, very present in society; there are very important consequences of ethic and social damage. In 1954 A. Hesnard proposed to eliminate the concept of sin, which he saw it as an obsession of guilt. A moral without sin is an atheism without religious reference, unaccepted and exclusive autonomy. Those who accept the reference to God as ultimate reference must be careful not to consider a sin only in terms of breaking external norms, and not considering the spiritual damage or rebellion toward God.

KEY WORDS

Moral value, norm, law, guilt, moral permissivism, ethic relativism, heteronomy, autonomy, Vatican Splendor, Tinch splendor, moral pedagogy, Autocratization, Mediation, Voluntarism, authoritarianism.

El título de este artículo refleja una tendencia de la cultura moderna que progresivamente se ha ido convirtiendo en una mentalidad muy difundida, traducida en un "permisivismo" creciente que se va difundiendo en la sociedad con preocupante manifestaciones de deterioro ético y social.

Es un título viejo, pues va en el lejano 1954. A. Hesnard titulaba con el un libro donde proponía la eliminación del concepto de pecado, que él veía como sinnúmero de obsesión morbosa de la culpabilidad. Desde entonces es un autor muy citado en los textos de moral como postura típica de toda una manera de pensar que, ya desde Nietzsche, atraviesa el pensamiento moderno y contemporáneo: la reconquista de una libertad absolutamente autónoma y la conse-

* José Raimundo Godoy Mora, nació en Jimenez, Edo Mérida en 1924. Es Sacerdote Salesiano. Obtuvo el Título de Licenciado en Filosofía Universidad Salesiana U.S., Roma, y el de Licenciado en Teología moral en la Universidad Gregoriana de Roma. Se desempeñó como Profesor de la cátedra Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, Filasofado salesiano, Altamira, Caracas, y el de Profesor de Crítica del Cristianismo y Ética, en el Filasofado salesiano, Los Teques. Profesor de Teología Moral fundamental, Ética profesional, Instituto de Teología para Religiosos (ITER) entre sus contribuciones: El espacio del enfoque humanista de Santos Lamas a la ética personalista de la teología moral contemporánea, [Iglesia Pastoral, 11, septiembre-diciembre 1978, 195-205-L], Vatican Splendor en el espacio de la Teología postconciliar, Teología U.S., enero-junio 1991, 7-33.

ciente negación del pecado y de toda referencia a un Dios legislador. Ya más cercano a nosotros, otro conocido autor, A. Huxley, hablaba de la necesidad de eliminar lo que él llama "mecanismo proteico" de una conciencia determinada por la autoridad y regulada por la sociedad.

Una razón el Papa San Juan Pablo II hablaba en términos de carencia de un eclipse, de deformación, entorpecimiento y anestesia de la conciencia moral. Por lo que es inevitable, añadia, que en esta situación quede oscurecido también el sentido del pecado, que está íntimamente unido a la conciencia moral... He aquí por qué en predecessor Pío XII, con una frase que ha llegado a ser proverbial, ha podido declarar en una ocasión que el pecado del siglo es la pérdida del sentido del pecado.

El Papa Francisco repetía, hace unos años, esta expresión en una de sus homilias en Santa María. Comentando el pecado de David el Papa decía: Cuando disminuye la presencia de Dios entre los hombres, "se pierde el sentido del pecado" y así puede suceder que lo hagamos pagar a otros el precio de nuestra "mediocridad cristiana".

El pecado más grande de hoy es que los hombres perdieron el sentido del pecado.

Yo les confieso, cuando veo estas injusticias, esta soberbia humana, también cuando veo el peligro de que a mí mismo me suceda esta, el peligro de perder el sentido del pecado, me hace bien pensar en los muchos Niños de la historia, en los muchos Niños que también hoy sufren nuestra indiferencia cristiana, cuando perdemos el sentido del pecado, cuando dejamos que el Reino de Dios caiga. Estos son los mártires de nuestros pecados no reconocidos. Nos hará bien rezar hoy por nosotros, para que

El pecado más grande de hoy es que los hombres perdieron el sentido del pecado.

*el Señor nos dé siempre la gracia de no perder el sentido del pecado, para que el Reino no disminuya en nosotros.*²

Pero una moral sin pecado, no sólo radica en la negación directa del mismo o en un ateísmo que niega toda referencia Dios como inaceptable heteronomía, hay también otras corrientes que desembocan en esta misma conclusión. Un ejemplo lo tenemos en quienes conciben el mal y el pecado sólo en su dimensión horizontal. El mal moral se reduce al horizonte ético sin ninguna referencia a lo religioso. Se prescinde del valor normativo último, que permitiera orientar la actuación humana hacia su sentido definitivo juzgando, criticando y discerniendo el obrar humano.

Pero también los creyentes corremos el peligro de caer, quizás imperceptiblemente, en esta misma mentalidad, cuando reducimos el pecado a la sola trasgresión de unas leyes externas sin la conciencia de los valores en ellas implicados. Es la proverbial postura farisaica que Jesús tanto hostigaba al acusar a aquellos que *cuelan el mosquito y se tragan el camello* (Mt. 23, 24). Una religiosidad aparentemente moral, pero desvinculada de los valores éticos del Evangelio, que apuntan a un seguimiento cada vez más exigente de Jesús: *esa falta de coherencia entre la fe que se profesa y la vida cotidiana*³, que vacía la responsabilidad moral al refugiarse en un cumplimiento que no toma en serio la realidad del pecado en sus consecuencias personales y sociales.

¡Todo vale, nada importa!

Al leer atentamente los análisis que nuestro Episcopadito hace de la realidad social venezolana, notaremos que al referirse al deterioro social del país, nuestros obispos siempre han ubicado su raíz en el nivel moral. En 1989 decían: *de nuevo hemos de repetir que la actual crisis económica y social tiene su origen en una aguda crisis moral... El desmedido afán de lucro ha endurecido el corazón de muchos venezolanos y los ha llevado a pecados graves: el irrespeto a la vida que causa inseguridad y muerte en nuestras comunidades; el robo, el fraude y el narcotráfico que, con su comercio de muerte, destruye vidas, compra conciencias y pretende ejercer poder en diversas esferas de la sociedad; la corrupción administrativa y, ahora con indignación, el escandaloso desfalco bancario y la corrosión del sistema financiero venezolano.*⁴

señalo en Venezuela". EPP, L. #70. - Que el CPV en el que se aglutina actualmente los doscientos de VATH.

2. TRIGGIO B. Documentos históricos de la situación actual de Venezuela en CIER-El Encuentro 22.



Esta es una constatación que se va repitiendo con frecuencia en sus diagnósticos sobre la realidad venezolana. En efecto, 10 años después reiteraban: *Unimos de un largo proceso de deterioro. Como lo hemos recordado reiterada y oportunamente, el fondo y raíz de la situación que aflige al país reside en una distorsión ética. Existen nexos reales y profundos entre los males que nos han aquejado (difícil situación económica, injusticias y desigualdades, merma del sentido de institucionalidad, terrible desorden en el Poder Judicial, conmoción político-institucional) y la fragilidad familiar, la desorientación educativa, el resquebrajamiento de la identidad cultural, el irrespeto a la dignidad de la persona y la falta de solidaridad comunitaria y social. Ello revela una escasa apertura a Dios y al prójimo³. Y más recientemente volvían a referirse a este tema en estos términos: La crisis moral es mayor que la crisis económica y política, porque afecta a toda la población en sus rasgos de comportamiento. La verdad cede su puesto a la mentira, la transparencia a la corrupción, el dialogo a la intolerancia y la convivencia a la anarquía. La corrupción se ha incrementado en los organismos del Estado y la descomposición moral ha invadido a muchas personas integrantes de instituciones privadas y públicas, civiles y militares, así como a amplios componentes de la sociedad. Un exponente de esta degradación moral es la reventa especulativa de productos, llamada popularmente "bachaqueo".*

El Concilio Plenario de Venezuela al hacer el análisis de nuestra realidad resume así estas constataciones de nuestros Obispos: *Nuestra cultura vive una crisis de los valores éticos, especialmente de la verdad y de la justicia, del respeto a la vida, del amor al trabajo. Esto se experimenta en el aumento de la violencia y la corrupción, la mentira, el facilismo, el aprovechamiento ilícito en los negocios y el atropello a los valores familiares, que ha invadido todo el ámbito social, político y económico, con gravísimas consecuencias en el empobrecimiento, en el ejercicio de la actividad política y económica, y en la perversión del sentido moral de muchos venezolanos⁴.*

Todo cuanto hemos reflexionado nos hace ver que la pregunta por una moral sin pecado no es sólo un problema de intelectuales y teólogos, o para discutir en manuales y clases de moral. Es una pregunta que esconde un trasfondo ético-cultural con manifestaciones muy concretas en la cotidianidad del acontecer

Publicaciones ITER 2014, 130.

3. «...es necesario una denuncia que corrija la postergación del pecado en las culturas; purifique y exorcice los desvalores... que haga una crítica de las culturas, cruce de los valores con los valores anglosaxónicos, que la cultura asume como absolutos». Cf. CEP-ECV 20a. sesión III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla 2007.

4. La Verdad, 7. «El estado de la tierra, atrae a todos hacia sí, pues es el único que posee plántulas

nacional. En efecto, en enero de 1991, al exhortar a los creyentes venezolanos a ser luz del mundo, nuestros Obispos constataban, refiriéndose de nuevo a la crisis moral: *si bien hay muchos venezolanos honestos y virtuosos, uno de los rasgos más graves de nuestra situación actual es la aguda crisis moral: poco vale y nada importa!* Los Obispos venezolanos rechazamos ese relativismo moral que todo lo excusa. Denunciamos la pérdida del sentido del pecado, la confusión del mal con el bien y el olvido de la responsabilidad personal y de la culpa por las acciones realizadas. De hecho, a raíz de la actual situación socio-económica y política de Venezuela se encuentra presente el pecado: ofensa a Dios y ofensa al prójimo⁴.

Y en enero del 2009 reiteraban. Percibimos en la Venezuela actual una crisis ética generalizada presente en todos los ámbitos de la convivencia social y que frecuentemente refleja un peligroso relativismo ético de funestas consecuencias. Vemos con tristeza la pérdida creciente del valor de la vida. La inseguridad personal se ha convertido en el principal problema de los venezolanos. Actualmente Venezuela es uno de los países más violentos del mundo y esta violencia tiene entre sus múltiples causas el tráfico y consumo de drogas, los asesinatos por ajustes de cuenta, el vil e inhumano negocio del secuestro y el aumento vertiginoso del sicariato. Pareciera que la vida humana no vale nada. Esta violencia se agrava por la ineficacia de los cuerpos de seguridad en la prevención y lucha contra la delincuencia y por la impunidad producto de las deficiencias del Ministerio Público y del Sistema Judicial⁵.

Pero ¿cuál es ese trasfondo ético-cultural? ¿Qué es lo que está a la base de ese vaciamiento del sentido ético del obrar, que va minando progresivamente el sentido de responsabilidad hasta llevarlo a ese *todo vale y nada importa* y que se proyecta, por ejemplo, en una cultura de la muerte donde se quita la vida por un par de zapatos? Aquí habría muchos aspectos a subrayar, pero menciono solo algunos a modo de ejemplo.

Hay que notar, ante todo y como actitud de fondo de muchos comportamientos, el predominio de lo placentero y útil como criterio único del obrar, lo que lleva a actitudes cargadas de fuertes dosis de egoísmo que dejan de lado al otro: la persona, el entorno, Dios.

En segundo lugar, y secuencia de lo anterior, viene a menos todo el mundo de la objetividad, del valor y de la norma, para caer en un subjetivismo relativista y utilitarista. Todo gira alrededor de los intereses personales, de grupo o de clase y todo lo demás se define en función de esto.

de vida eterna. A otras vidas no fue creada este mundo... ».

5. TEIXEIRA M., Discurso sobre el Gaudium I: Spes sobre el tiempo presente en TEE-Teología 63. Publicaciones ILEIC 2011. 12. Y lo hace citando Homage Saints 3-4 al invocar "La Iglesia asiste

Se crea entonces un tercer fenómeno calificado ya comúnmente como *anomia* (ausencia de ley), pues se socavan, como comenta Veyeneourt, las bases de credibilidad de un sistema de normas, pautas y valores compartidos por todos. Al desaparecer el punto de referencia objetivo, pierde sentido toda regulación de las conductas, que quedan al dictamen de la satisfacción impostergable de necesidades inmediatas. Ya es una queja común esa *impunidad y permisivismo* en el cual vivimos.

Todo este trasfondo que se puede ampliar mucho más, repercute de manera decisiva sobre las vivencias éticas de nuestras futuras generaciones, al crearles un clima deformante donde difícilmente podrán madurar en sus dimensiones fundamentales: la libertad, la conciencia y la responsabilidad.

Cuando nuestros Obispos ponen el pecado en la raíz de todas estas situaciones, lo detectan en fenómenos muy concretos, denunciados como alarmantes también por personas muy representativas de nuestro acontecer nacional: *corrupción, delincuencia, injusticia, usura, especulación y juegos de azar; irresponsabilidad familiar, libertinaje sexual, aborto y antinatalismo; engaño y manipulación de la verdad, flajera, consumo y tráfico de drogas y violación de los derechos humanos, por citar algunas de los males de la Venezuela de hoy; son todos gravísimos pecados que dañan a quien los comete, perjudican a la sociedad y son una grave ofensa a Dios. Su efecto es evidente en los niños abandonados y en tantos menores llevados al crimen, en las familias resquebrajadas, en la criminalidad creciente, en el desfalco continuado a la nación, en la mala administración de la justicia, en la desesperanza de los jóvenes, en la pobreza crítica de un país extraordinariamente rico¹⁶.*

¿Una moral sin pecado? Sería anslayar la raíz más profunda de estos desajustes sociales; sería no reconocer uno de los puntos neurálgicos a subsanar para un auténtico cambio social.

¿Una moral sin pecado o una moral sin falsa idea de pecado?

En el contexto de la visión antropológica contemporánea y de los avances de la psicología, el concepto de pecado ha constituido uno de los temas de crítica al catolicismo, llevando a posiciones radicales -como la antes citada de Hesnard- que sostienen que hay que erradicarlo de la moral.

en nuestros días a una grave crisis de humanidad, que lleva consigo profundas mutaciones. 1 1

También hoy es muy frecuente esta crítica en algunos ambientes psicológicos, sobre todo cuando se sigue identificando la culpabilidad, y por ende el pecado, con el complejo de culpa o con ciertas vivencias enfermizas de ella y hasta neuróticas y por tanto inútiles y dañinas. Pero valen también hoy las críticas que algunos autores le hacían a Hesnard, pues el problema del pecado así planteado no corresponde a una auténtica doctrina cristiana, sin negar por ello que se den vivencias no adecuadas o ciertas presentaciones del tema que las puedan propiciar. Será necesaria una renovada catequesis más acorde con el enfoque moral pasconciliar.

Pero hay que reconocer también que en el trasfondo de esta pregunta por una moral sin pecado, hay otros planteamientos de fondo a los cuales hay que responder para redescubrir la auténtica visión cristiana del pecado. Habrá que ahondar en una reflexión que ayude a conjugar dos elementos constitutivos de la realidad humana: la libertad de la persona (dimensión subjetiva) frente a la normalidad de la ley (dimensión objetiva). Es necesario quitar toda sospecha de represión y salir de una vez por todas de esa falsa alternativa entre autonomía y heteronomía.

La Veritatis Splendor, una inquietud y una pauta

Después del Vaticano II, sobre todo en los años 80, hubo un gran florecimiento en el campo de la teología moral. Los grandes manuales fueron reformados y algunos moralistas intentaron revisar ciertos temas de la moral tradicional a la luz de los nuevos enfoques del Concilio, especialmente en el campo de la moral sexual, conyugal y familiar. Después de este tiempo de apertura y nuevos intentos, el Papa San Juan Pablo II decidió poner término a este período, digamos así de experimentación, y fijó posición en uno de los documentos más importantes del magisterio moral de la Iglesia en el siglo XX: la *Veritatis Splendor* (El Esplendor de la Verdad). La Encíclica está dirigida a los Obispos para recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica que, en el contexto actual, corren el riesgo de ser deformadas y negadas.¹¹ Y precisamente el tema del pecado es una de ellas, sobre todo en lo que respecta a los conceptos de mortal y venial, de los que el conocido y prestigioso moralista Marciano Vidal, entre otros, quiso proponer una nueva interpretación.¹²

1. n. 4. (En adelante citará V5).

12. A Marciano Vidal y a otros moralistas les parece que la identificación *lex = venial, grave = mortal*, no traquea a la culpabilidad la realidad del pecado visto desde todo lo que éste implica para la relación de la persona con Dios, siguiendo las nuevas indicaciones psicológicas sobre la opción fundamental. Vidal propone la

El Vaticano II en su diálogo con el mundo contemporáneo, le dio a la teología lo que M. Vidal llama un giro antropológico. Lapidaria a este respecto es la expresión de Pablo VI en su discurso de clausura: *Vosotros humanistas modernos, que renunciáis a la transcendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros – y más que nadie – somos promotores del hombre.*¹³

Este enfoque trajo como consecuencia el impacto del personalismo en la teología moral, provocando una profunda revisión de la misma, en la línea de una valoración más decidida de la persona y de la dimensión subjetiva del juicio moral. Esto llevó a subrayar de tal manera la dimensión subjetiva del obrar moral que se corría el peligro, o de hecho se olvidaba, el horizonte objetivo de la norma y del valor que regulan la conciencia y la libertad. En este sentido me parece que una de las inquietudes que el Papa refleja en esta Encíclica, es la de alertar contra el peligro de *algunas corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad.*¹⁴ La libertad humana podría crear valores y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad, la cual reivindicaría tal grado de *autonomía moral* que prácticamente significaría su *soberanía absoluta*.¹⁵ Este deslizamiento del concepto de autonomía, reivindicado por el pensamiento contemporáneo, hacia una su concepción como autonomía absoluta, es una de las causas de la crisis de la noción de pecado, pues excluye toda referencia objetiva, reduciéndola si más de heteronomía.

La complejidad de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la libertad y la verdad, entre la persona y el valor-norma-ley, etc., no puede ser resuelta satisfactoriamente sino en una síntesis que integre adecuadamente estas dos dimensiones. En este sentido me parece que esta Encíclica es un alerta saludable que nos obliga a revisar nuestras posiciones en el campo moral y nos da las pautas para esta necesaria integración. Cuando uno, los avances que está haciendo, por ejemplo, la ingeniería genética y el Proyecto Genoma, con la posibilidad de manipular los resortes mismos de la vida humana, los genes, entonces se comprenden

hipótesis de que pueda darse una acción que, siendo buena, no necesariamente sea moral. Se proporia, entonces, una distinción más matizada: pecado sexual grave y mortal. A la luz de esta distinción se ha querido replantear la manera de ver el pecado mortal sexual. Se quería preservar el concepto de pecado mortal para el plano religioso de la relación con Dios, distinguiéndolo del pecado grave-leva que se refiere al plano ético, o sea a la mayor o menor lección del valor que está en juego. La VS reconoce el problema, pero no ve la necesidad de una nueva categoría teológica para ello.

13. SC 1962, Documentos n. 443, pág. 235.

14. VS 4.

15. VS 35-36.

mejor las inquietudes del Papa y el peligro de una ética dejada al arbitrio de sí misma.

La experiencia humana de la culpa

Hay una experiencia sana de la culpabilidad que, bien asumida, puede ser constructiva. Es más, los que estamos en contacto con personas que vienen a pedir ayuda, constatamos muchas veces que de una mal entendida *desculpabilización* —nada es pecado— surge un sentimiento de culpa agigantado, con muchas sensaciones de desasosiego interior profundo y de vacío existencial que lleva a uno a preguntarse si no estamos frente a un desquite de la conciencia ante esa misma negación de la culpa. La experiencia humana del remordimiento que clama por un cambio es una experiencia humana que no puede ser reducida a sus manifestaciones puramente psicológicas.

El Padre De Finance en su *ensayo sobre el obrar humano* ha hecho una profunda reflexión filosófica sobre este fenómeno como fundamento del hecho moral. Quitadas todas las motivaciones secundarias y externas, nos encontramos con que hemos hecho algo que no deberíamos haber hecho. Es un *no debo* que define el ser personal. Y todos podemos distinguir claramente cuando ese *no debía* surge de un acto de libertad y cuando, en cambio, no procede de ella. En el primer caso surge la vivencia de la culpabilidad que lleva a la persona a la responsabilización y al cambio de actitud.

Según Castilla Del Pino, la conciencia de la culpa es la actualización del conflicto al que hemos llegado en nuestra relación con la realidad por una decisión errada, una praxis responsable inadecuada. La culpa tiene entonces una función positiva de estímulo para revisar y redefinir las propias actuaciones: el punto de partida para un cambio, para la reparación de la praxis inadecuada o dañina. En este sentido el remordimiento es como la voz de la conciencia en la que el valor violado pide una reparación, de modo que hasta que esto no se resuelve el conflicto permanece.

Es pues verdad que el sentimiento de culpa es algo antiguo, necesitado de educación y purificación; pero eliminarlo sin más sería quitarle a la ética un pilar fundamental, al destruir el sentido de responsabilidad y de la libertad misma para caer en un destructivo *todo vale y nada importa*.

La libertad como posibilidad y límite

Hablar de obrar ético es hablar de libertad, pues donde no hay libertad no hay responsabilidad, y ni siquiera se puede hablar de acto humano. Ya desde la filosofía clásica es clara la distinción por la cual no todo acto del hombre (*Actus hominis*) es acto humano (*Actus humanus*), pues el acto auténticamente humano es el que brota de una decisión libre. En Efecto, si comparamos el obrar humano con el del animal, notamos una diferencia esencial: el animal no se pesa, no tiene verdadera subjetividad, de modo que ningún acto es verdaderamente suyo. Hay estudios sobre la "psicología animal" que revelan ciertas semejanzas con el mundo humano. Pero en realidad los esquemas y fines que guían su actuar, no los podemos considerar "fines" que se ha propuesto el mismo, sino que son impuestos por su naturaleza. Aunque en un orden más elevado, se rigen igualmente por el determinismo. El hombre en cambio no sólo se representa su obra sino que la proyecta y la quiere como algo que debe existir y que él va a realizar. En el querer por lo tanto, la persona es la causa propia, aunque mediata, del efecto.¹⁶

Hoy las ciencias humanas nos han hecho más conscientes de los condicionamientos biológicos, psicológicos, educativos y sociales de la libertad, pero sigue siendo verdad que la libertad humana es una libertad condicionada pero no determinada. En este sentido el Papa San Juan Pablo denunciaba una cierta antropología cultural (que) a fuerza de agrandar los innegables condicionamientos e influjos ambientales e históricos que actúan en el hombre, limitan tanto su responsabilidad que no reconoce la capacidad de ejecutar verdaderos actos humanos y por tanto la capacidad de pecar.¹⁷

Es necesario recuperar el concepto de persona como sujeto auténtico de su obrar. Hay una verdadera productividad de la persona para el bien y para el mal. Aquí está la ambivalencia de la libertad como posibilidad y como límite. Y como dice Ricoeur, este es el misterio de la libertad humana, en su labilidad y limitación, y es aquí donde emerge la inadecuación del hombre consigo mismo, por la desproporción que existe entre su finitud e infinitud. Y sin embargo - concluye - el mal no procede de esa labilidad, sino porque "él se pone". En esta última paradoja ve el autor la simbólica del mal.¹⁸

16. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, p. 44.

17. RE 18.

18. RICOEUR, *Irmitud y culpabilidad*, Madrid 1964.

Autonomía y heteronomía, ¿un conflicto insuperable?

Al hablar del remordimiento decíamos que la conciencia de la culpa, al hacernos ver que actuamos como no debíamos, nos revela que la libertad humana no es absoluta, sino una libertad referida a un horizonte o valores que la norman. Por eso el concepto de pecado remite siempre al de prohibición-transgresión. Percibimos entonces una *alteridad* que norma la libertad y de la que ella no puede disponer sin comprometerse a sí misma. Como dice De Finance, *hay un a priori del valor con relación a la libertad... el valor no sólo es en sí mismo, y se presenta como independiente de la libertad, sino aquel que se ha establecido sobre ésta; sin obligarla (lo que sería destruirla), la encuentra en un halo de luz que la liga y la obliga (ob-ligar) sin embotarla. Pues la obligación, la ligadura de la libertad, consiste precisamente en que no es puramente creadora de valores; que encuentra ante ella, anterior a ella, un orden axiológico que puede realizar o no, pero al cual le es imposible sustraerse*¹⁹. Ya el gran filósofo Kant había dejado un concepto asumido luego por todos los estudiosos de la ética como una experiencia humana fundamental: el imperativo categórico.

Cuando nos hacemos la pregunta por el fundamento último de esta dependencia, los creyentes lo identificamos con Dios. El Vaticano II, en efecto, en la *Gaudium et Spes* 16, después de constatar este dato antropológico propio de la conciencia humana, lo lee desde la fe como la voz de Dios: *En lo más profundo de su conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal... El hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón... La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre; en él que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella.*

Aquí surgen otros interrogantes. ¿Esta referencia constitutiva de la libertad a un fundamento absoluto, a ese otro que la norma, ¿comporta necesariamente una heteronomía que degrada su dignidad? Es un interrogante que subyace no sólo al rechazo del concepto de pecado sino a todo el planteamiento del tema moral. Ya nos hemos referido al planteamiento que hace la *Vernatis Splendit* de este problema y a la necesidad de una visión integradora de estos dos polos de la decisión moral para una recta comprensión de la doctrina católica sobre el pecado. En efecto, la VS reconoce las justas exigencias que subyacen en el trasfondo

19. o.c. 314.

de las posiciones que subrayan la autonomía de la razón humana, pero hace ver también que ésta no puede ser absoluta, lo que tampoco implica necesariamente caer en una visión heterónoma de la norma que se imponga desde fuera.

En este sentido, el Papa San Juan Pablo II hace referencia a la *maravillosa profundidad de la participación en la soberanía divina a la que el hombre ha sido llamado y que se extiende en cierto modo sobre el hombre mismo*.²⁰ El mismo Papa nos sugiere la síntesis integradora cuando nos propone los términos de *economía y teonomía participada*. En cuanto la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y prudencia de Dios²¹. Como nos dice el Concilio, la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión.²²

¿Conciencia creativa u obediencia participativa?

Todos tenemos experiencia de un darnos cuenta de algo presente ante nosotros que es lo que posibilita el conocimiento. Es lo que llamamos la conciencia psicológica que es pura y simplemente *constatativa* de la realidad. Pero también experimentamos un darnos cuenta *valorativo* que llamamos conciencia moral. Ésta presupone la anterior pero le añade el aspecto de *compromiso* pues es una percepción no simplemente contemplativa, sino que lleva implícito un juicio de valor que orienta la acción. En este juicio práctico de la conciencia, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto, pone la VS la manifestación del vínculo de la libertad con la verdad.²³ Y aquí está también el núcleo de la culpabilidad: un rechazo consciente y libre del valor de bien que la conciencia percibe como un deber. Pero estos juicios prácticos son actos que reflejan la verdad sobre el bien y no decisiones arbitrarias. De modo que la madurez y responsabilidad de estas juicios - y, en definitiva, del hombre que es su sujeto -, se demuestra no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de la autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y por dejarse guiar por ella en el obrar.²⁴

20. VS 19.

21. VS 4.

22. GS 17.

23. VS 61.

24. VS 61.

¿Significa esto, sin más, la negación de la creatividad de la conciencia? ¿Es que una moral sin pecado sería un camino para devolverle a la persona su auténtica capacidad de autodecisión? ¿La prohibido es solamente lo que yo decido prohibirme? ¿Creatividad y obediencia son incompatibles? . . . de nuevo bajo otros interrogantes reaparece la aporía de fondo, autonomía-heteronomía.

Es verdad: si creatividad significase la ausencia de toda norma objetiva, de modo que la conciencia fuese quien decidiese sobre el bien y el mal como la creadora del valor moral, entonces sí el concepto de creatividad es incompatible con toda forma de obediencia. Pero si entendemos creatividad como participación de la persona en el juicio sobre una determinada acción, la cosa cambia. Cuando hablamos de juicio no entendemos la aplicación pasiva y mecánica de una norma. Se requiere de un *discernimiento* (el *diakrinazem* del que habla San Pablo) al aplicar la norma a la realidad de un acto concreto que interpela la libertad. La Encíclica afirma claramente que *la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados*. Puntualizando luego, que ello *no puede significar la creación por parte de la misma razón, de los valores y normas morales*.²⁵

Para lograr esa integración de la que hablabamos me parece necesario recuperar el concepto de discernimiento, tan tradicional y rico de significado, y volver a la doctrina de Sto. Tomas sobre la prudencia. De aquí también la necesidad de la formación de una recta conciencia para liberarla todo aquello que ofusque su lectura en la realidad el valor que la norma.

Padre, he pecado contra el cielo y contra ti (Lc 15,18)

Todo cuanto hemos reflexionado sobre la culpa, la libertad y la conciencia, en cuyo contexto se ubican los conceptos de valor, obligación y responsabilidad, constituye la plataforma ética de la realidad del pecado como vivencia religiosa.

Ahora nos preguntamos: el horizonte de valor que se impone desde dentro a la libertad humana, como punto de referencia objetivo, y le dicta las normas que deben orientar el juicio concreto sobre su actuar, ¿hacia dónde apunta? ¿Quién es el interiorizador que norma la autonomía libre de la persona sin quitarle su dignidad? La te nos responde que es un Dios personal que Jesús no ha revelado como Padre, creador de este mundo y del hombre mismo. Es en esta relación dialógica del hombre-hijo con Dios-Padre donde encontramos la respuesta última de sen-

25. VS 44.

tido de todo cuanto constatamos en el hecho moral. El amor Padre-hijo es el que nos hace decir que no toda dependencia es necesariamente una alienación. Es más, que esta dependencia amorosa de Dios es la que lleva al hombre a su plena realización. En la experiencia moral, el hombre a través de su conciencia, se encuentra en diálogo consigo mismo. Ella es el juez insobornable que aprueba o condena su manera de actuar. Pero como nos dice San Juan Pablo II, en realidad *este es el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley y primer modelo y fin último del hombre... se puede decir pues que la conciencia da testimonio de la rectitud o maldad del hombre al hombre mismo. La conciencia moral no cierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que la abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto y no en otra cosa reside todo el misterio y la dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre.*²⁶

En este contexto dialogal Padre-hijo es donde aparece la realidad del pecado como una trágica ruptura que, como dice el Concilio, *rebaja al hombre impidiéndole lograr su propia plenitud. A la luz de la Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente explicación*²⁷. El Concilio hace ver también la profundidad de esta ruptura al afirmar que en ella *rompe el hombre la debida subordinación al fin último y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación*.²⁸ En la experiencia del creyente el pecado adquiere así una seriedad que toca las profundidades de su propia estructura personal. Pero esta experiencia no hace al hombre caer en un complejo de culpa enfermizo e inútil, como algunos piensan. Al contrario, al mismo tiempo que le hace tomar en serio la responsabilidad de su obrar, verdadera causa del mal en el mundo, coloca la culpa en el horizonte de la esperanza con la posibilidad del perdón de la reparación, orientando la persona hacia un auténtico cambio de conducta. Mientras la responsabilidad del obrar humano se quiera diluir en los condicionamientos psicológicos, sociales o económicos y no se asuma con toda seriedad la causalidad personal del pecado, no daremos con la explicación satisfactoria ni con el remedio adecuado a la situación que vivimos.

El documento de Puebla nos dice al respecto: *A la actitud personal del pecado, a la ruptura con Dios que envuelve al hombre, corresponden siempre en el plano de las relaciones interpersonales la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y de envidia que generan injusticia, dominación, violencia a todos os niveles; lucha entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo,*

26. VS 58

27. GS 13

28. Ibíd

exacerbación del sexo, y superficialidad en las relaciones mutuas. Consiguientemente se establecen situaciones de pecado que, a nivel mundial, esclavizan a todos los hombres y condicionan adversamente la libertad de todos.²⁹ En efecto, cuando se habla de *situación de pecado* o *estructura de pecado*, hay que entenderlo como un producto de la libertad humana, como una creación de la persona que prolonga en el mundo que la rodea y en la historia, su propia interioridad a través de la acción; el mundo interior se manifiesta a nivel personal en la corporeidad y a nivel histórico en los hechos actuaciones, instituciones y estructuras. Es como una realización negativa de su condición de imagen de Dios, por la que el hombre es artífice de su destino y plasmador del mundo y de la historia que han sido puestos en sus manos. Hay como una *productividad moral* negativa que se encarna en situaciones y estructuras que son como cristalizaciones colectivas de actitudes personales y rechazo del Señor. Éstas a su vez condicionan la libertad humana, obstaculizando así su plena realización.

¿Una moral sin pecado o una adecuada pedagogía moral?

Ya finalizando estas reflexiones se podrían sacar muchas conclusiones. Me limito a una: en el fondo de muchos rechazos y amargas críticas a la moral católica subyacen frecuentemente concepciones falsas de la misma, introyectadas como fruto de una no adecuada educación moral o simple ignorancia de ésta. Por ejemplo, la imagen de un Dios autoritario, un conjunto de normas que se imponen desde fuera sin motivación alguna, presentación de una verdades afirmadas pero no argumentadas, de leyes represivas más que realizantes y de actitudes impositivas de un *así es porque sí*. A lo largo de este artículo he tratado de hacer ver que esto no corresponde a la auténtica visión católica de la vida moral, pero no basta afirmarlo, hay que traducirlo en educación y pedagogía.

Ante la imagen del voluntarismo caprichoso de un Padre que le dice su hijo que esto es malo porque yo lo prohíbo y esto es bueno porque yo te lo mando:³⁰ ha-

29. Pucillo, 328.

30. El nominalismo de Ch'lam, cerrando toda posibilidad de una ontología del bien, pondrá la determinación de la libertad en una arbitrariedad cuyo único fundamento será la voluntad de Dios absolutamente libre. Es el mandato, la ley que define la bondad o malicia. Bueno es lo que Dios manda; malo es que El prohíba. Se desemboca así necesariamente en el voluntarismo, como consecuencia lógica de su nominalismo (el concepto es *primum nomen*) y fideísmo (Dios es así porque *fi lo dice*). El proceso es luego fácil. Dedicada la ética de su lindeamiento ontológico, la teología misma se separa de la dogmática más tarde, con el peligro de convertirse en una colección de normas sin motivación. Los primeros límites son complejos

brá que hacer ver la imagen de un Dios-Padre que manda o prohíbe porque en su voluntad amorosa nos revela el auténtico plan de su creación y por ende el único camino que nos llevará a nuestra plena realización. Norma y razón encontrarán siempre en la creación su *status* motivante.

Y es que esto es comprensible sólo en una experiencia que nos haga sentir hijos de un Padre que nos ha creado en una incomparable fusión de amor. Es la experiencia que hace exclamar a San Juan: *mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios pues (lo somos)*³¹. A esta experiencia nos remite San Juan Pablo II cuando afirma: *Dios que sólo El es bueno conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos. La ley de Dios no quita pues ni elimina la libertad del hombre; al contrario la garantiza y la promueve*³².

Es necesaria pues una adecuada pedagogía moral que logre realizar la *mediación*, ese *punto de enlace* entre la obligación que trae la norma-ley y la autorrealización de la persona, de modo que aquella aparezca primero como valor estimado antes que como una norma que se me impone³³. Los rechazos que a veces encontramos en ciertos ambientes sobre todo juveniles, en el ámbito moral, quizás van tanto en contra de la moral en sí, cuanto más bien contra un moralismo que exige sin razones; quizás no es la ley en sí la cuestionada, sino el legalismo sin motivaciones; Quizás no es la ley de Dios lo que se rechaza, sino el voluntarismo caprichoso; quizás no es la autoridad lo que se cuestiona, sino el autoritarismo impositivo... Y es que la moral que toca el *deber ser* de la persona, se elabora en base a su *ser* complejo, entrelazado con lo humano y lo divino, en una tensión dialéctica que nunca se verá libre del peligro de los dualismos y las dicotomías.

Creo que esa *mediación*, ese *punto de enlace* del cual acabamos de hablar y que puede evitar esos istmos a los que antes aludía, está en el concepto de valor. Cuando hablo de una *adecuada pedagogía moral* me refiero precisamente a una educación moral que vaya del valor a la norma-ley y no al revés. Y es que la

y por esto es fundamental tener las mentalidades que los marcan. Es del Occidente, comenta Chavazco, *de donde viene el ideal moderno según el hombre se concibe al mismo tiempo como elemento de principio, que forma una misma cosa con el deber como origen del deber moral y de la ley natural como elemento final de la ley natural, con los valores éticos inherentes de esta última, con alguna frase separada tanto de la contrasta necesidad como del más profundo de la historia de la salvación con el fin de resultar el razonamiento o el precepto beatitud de alguien perceptible, con un malentendido total incluso del "animo" profundo del pensamiento de Santo Tomás*.

31. 1^a Juan 3,1

32. VS 35

33. Sobre este tema se escribe un artículo en la revista IBEROLUMINAS (JUNE 1990): *Educar en valores*, entre otros 1994, año XI, p. 21, 129

norma-ley no tiene sentido sino por el valor que ella expresa, encarna y protege. Cuando la persona se ha abierto a los grandes valores del Evangelio, comprenderá entonces las exigencias de la ley, el por qué de las actuaciones que ellos implican. En el fondo esto es lo que explica la atrevida afirmación de San Agustín cuando nos dice *ama et fac quod vis* (Ama y haz lo que quieras), pues quien ha asumido el valor no transgredirá nunca la norma. El título de la Encíclica del Papa San Juan Pablo II, *El esplendor de la Verdad*, nos da una bella imagen de lo que estamos diciendo. Al hacer resplandecer la belleza realizante del valor moral que está a la raíz de la norma, se comprenderá más profundamente el por qué de su existencia y el dano que implica su trasgresión por el pecado.

En esta línea va esta profunda reflexión del Papa Francisco: No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (*Carta enc. Deus caritas est* (25 diciembre 2005), 1: AAS 98 (2006), 217)³⁴...

La predicación moral cristiana no es una ética o teoría, es más que una ascesis, no es una mera filosofía práctica ni un catálogo de pecados y errores. El Evangelio invita ante todo a responder al Dios amante que nos salva, reconociéndolo en los demás y saliendo de nosotros mismos para buscar el bien de todos... ¡Esa invitación en ninguna circunstancia se debe ensombrecer! Todas las virtudes están al servicio de esta respuesta de amor. Si esa invitación no brilla con fuerza y atractivo, el edificio moral de la Iglesia corre el riesgo de convertirse en un castillo de naipes, y allí está nuestro peor peligro. Porque no será propiamente el Evangelio lo que se anuncie, sino algunos acentos doctrinales o morales que proceden de determinadas opiniones ideológicas. El mensaje correrá el riesgo de perder su frescura y dejará de tener valor a Evangelios»³⁵

Una pedagogía del valor moral mantendrá siempre en lo íntimo del corazón el ideal de ser mejor, a pesar de la fragilidad del pecado que llevamos siempre en nosotros como permanente posibilidad. Viviremos entonces la experiencia de la culpa en la esperanza del perdón, pues como dice San Juan *no hay temor en el amor, sino que el amor perfecto expulsa el temor*.³⁶

34. Evangelii Gaudium, 7.

35. *Ibidem*, 39 (el resacado en negrilla es mío).

36. Jn 4,18f.

¿Una moral sin pecado o una adecuada pedagogía moral? Esa es la pregunta que se hace el autor también al concluir su artículo. Es necesaria pues una adecuada pedagogía moral que logre realizar la mediación, ese punto de enlace entre la obligación que trae la norma-ley y la autorrealización de la persona, de modo que aquella aparezca primero como valor estimado antes que como una norma que se me impone. Los rechazos que a veces encontramos en ciertos ambientes sobre todo juveniles, en el ámbito moral, quizás no van tanto en contra de la moral en sí, cuanto más bien contra un moralismo que exige sin razones; quizás no es la ley en sí la cuestionada, sino el legalismo sin motivaciones; Quizás no es la ley de Dios lo que se rechaza, sino el voluntarismo caprichoso; quizás no es la autoridad lo que se cuestiona, sino el autoritarismo impositivo...

LITURGIA

AGRICULTURA Y LITURGIA EN ISRAEL: UN PREANUNCIO

Prof. Bruno Manara*

ABSTRACT:

The scope of the actual paper is to show how the few holidays are associated with the agricultural activities peculiar to the land of Israel, and, generally, of the northern hemisphere of the world. These holidays are restricted to the people of Israel, and therefore their religion is a national one. However, since the basic holidays of Christianity are derived from those of Israel, we will try to demonstrate that the Christian holidays contain the final meanings of those ones, or like the fruits of a tree whose roots are the holidays of Israel as mentioned in Moses' Pentateuch. Anyway, agriculture is not at the foundations of the Christian holidays but instead are two decisive historical happenings: first, at Easter the redeeming death of Christ, the Messiah, and his resurrection, which mean the birth of the New Man, understood as a Mystic Body, whose head is Jesus the Christ himself, and of which everybody in the world can be a member no matter his race, nation, or culture; and second, at Pentecost the descending of the Holy Spirit upon the Apostles and their first followers; this produced the birth of the Church, open to all mankind. Two Appendices are added: the first one, to show how a few-Christian community gives a fully spiritual meaning - valid both for Jews and for Chris-

* Bruno J. Manara es graduado en Castellano, Literatura y Latín en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC), actual Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), desde 1967, y Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela (UCV) el año 1973. Profesor de Gramática Castellana en el Instituto Venezolano de Audiencia y Lenguaje (IVAJ) entre 1973-1980. Lleva a su cargo la enseñanza de Griego Bíblico en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) desde el año 1983, y la de Mitos Clásicos (Latín) en este mismo Instituto, desde el año 2003. Profesor de Latín para Religiosos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Marcay), entre 1997-2003. Autor de un texto de Latín para Religiosos (Fund. Planchar, 1985), de un Compendio de Gramática latina y griega para uso teológico (Fund. Instituto Bíblico de Venezuela, Caracas, 2008), y de Lecciones de Griego Bíblico (2016), y Ritos indígenas del venesolano actual (2015), ambas localizables en Internet entre las publicaciones del ITER. Incursionó en la investigación de la literatura oral popular a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular (FENACUP). En particular, de su contacto con los cultores del repertorio popular, resultaron tres trabajos: El Jefe, Gregorio Canache (FENACUP 1985), El mundo de Gregorio Canache, repertorio paracuero (UCAB-ITER 2002) y María Lanza, su culto y la conversión a Jesús (UCV 1995). Correo electrónico: bruno.manara@gmail.com

signs to the Jew: holiday of Hanukkah, the cleaning and restoring of the Temple by the Maccabees; the second one, to show the cultural background that in ancient times led to the association of man with animal, and why the artist Michael Angelo was induced to represent his Moses with horns

KEY WORDS

Agriculture and religion, synagogue, church, national religion, universal religion.

En todas las sociedades agrarias fue siempre motivo de fiesta y celebración la cosecha, ya que aseguraba los recursos de sobrevivencia para la comunidad. Con esto se estaba prosiguiendo la misma costumbre que se practicaba en las sociedades de cazadores, en las que era causa de alegría la llegada de los hombres con las presas logradas, gracias a las cuales, una vez más, la comunidad sentía asegurada su comida por algún tiempo.

En sociedades más desarrolladas, las celebraciones por el éxito de las labores de cosecha, incluían solemnes ofrendas a la Divinidad, a la cual se atribuían los éxitos alcanzados en este sentido¹.

No era distinta la situación para los israelitas bíblicos que estaban saliendo de la esclavitud de Egipto siguiendo a Moisés. Para estos, sin embargo, ya mientras se encontraban todavía en viaje hacia la Tierra Prometida se promulgó la Ley en el monte Sinai, con indicaciones detalladas acerca de las distintas festividades religiosas y su ciclo semanal y anual, aun antes de haber llegado a la meta de su viaje y haber comenzado a trabajar la tierra que les daría sustento². En efecto, cada festividad de la liturgia hebrea conmemoraba algún acontecimiento de los orígenes de la humanidad y en particular de la nación hebrea en cuanto pueblo libre. A continuación se detallan esos días.

1. El caso histórico más cercano a nosotros de una legítima de este tipo es la institución en los Estados Unidos de América del Thanksgiving Day o Día de Acción de Gracias, una vez que los colonos ingleses en 1621, en la colonia de Plymouth, lograron cosechar los primeros frutos de la siembra, que les aseguraron el alimento hasta para los meses venideros. Esa festividad fue siendo adoptada por las demás colonias de Nueva Inglaterra, hasta que el presidente Abraham Lincoln en 1863 la oficializó para todos los estados de la Unión. Finalmente, en 1941 una decisión del Congreso la fijó para el martes de la cuarta semana de noviembre. Por tal razón llega siempre a casa en la semana precedente o la que sigue al último domingo del mis litúrgico católico, antes del comienzo del Adviento. Comenzó en 1879 también en Inglaterra, hasta que el presidente Abraham Lincoln en 1863 la oficializó para todos los estados de la Unión. Finalmente, en 1941 una decisión del Congreso la fijó para el martes de la cuarta semana de noviembre. Por tal razón llega siempre a casa en la semana precedente o la que sigue al último domingo del mis litúrgico católico, antes del comienzo del Adviento.
2. Esto, en caso de que Moisés haya realmente escrito por completo los libros del Pentateuco. Varios estudiosos de la Biblia, en cambio, dicen que la versión que llego a nosotros fue compilada en la época del rey Josías en el s. VII a. C., y que al menos una parte del Pentateuco está basado en registros numéricos, adaptados y reescritos por el sacerdote Levita (Luis Marcos Muñoz: *El Mar de los Fuegos*, Parte II, Wikis).

SÁBADO (*Shabbat*), o descanso del día séptimo de cada semana (Lev 23, 3); institución que desde los tiempos antiguos identificaba a los israelitas entre los demás pueblos. En este día, de forma litúrgica, se imita el descanso de Dios una vez que concluyó toda la creación en los seis días anteriores (Gen 2, 2). Además, en un sábado por la noche se produjo la salida del pueblo de Israel de Egipto. Al respecto escribe Moisés: "Recuerda que ... fuiste siervo en Egipto, y que te sacó de allá Yahvéh tu Señor con mano poderosa y brazo extendido. Por eso te ordenó que observaras el día del Sábado" (Deut 5, 15). La anterior disposición no admitía excepciones, e incluía también descanso para el buey y el burro, y desde luego, para el hijo de la esclava y el extranjero hospedado en casa de un israelita (Ex 23, 12).

Fra tan estricta la observancia del descanso sabático, que se dio el caso de que, cuando los sirios, unos 160 años a. C., tomaron Jerusalén y quisieron imponer la violación de las leyes judías, un numeroso grupo de observantes fieles, que se negaron a aceptarlo, se retiraron al desierto con sus mujeres e hijos y su ganado. El ejército sirio los rodeó y los atacó en día sábado; pero los fieles judíos "no les lanzaron ni una piedra y tampoco se atrincheraron en sus cuevas", sino que se dejaron matar todos, hasta mil personas, e inclusive el ganado (1 Mac 2, 35-38). Posteriormente, los romanos seguirían la misma táctica para tomar y destruir el templo de Jerusalén y la fortaleza de Áqueronte.

La ley del Sábado, además, también abarcaba el "año sabático" para la tierra que los hijos de Israel iban a obtener en posesión. He aquí la ordenanza al respecto: "Seis años sembrarás tu tierra y recogerás sus cosechas. Sin embargo, el séptimo año la dejarás descansar y en barbecho, para que de ella coman los pobres de tu pueblo; y todo lo sobrante lo coman las bestias del campo, así harás también con tu viñedo y tu olivar" (Ex 23, 10-11).

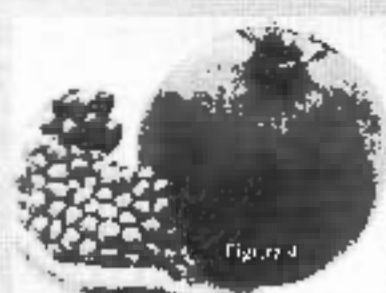
En un tiempo en que nada se sabía de ecología, de rotación de cultivos o de abonos químicos u orgánicos, esta norma altamente ecológica se reitera más específicamente en el Levítico, donde leemos: "Seis años cultivarás tu campo y podarás tu viña y recogerás su fruto; pero el séptimo año para la tierra será

-
3. El año sabat es tambien incluía la condonación de las deudas a un israelita. He aquí la ordenanza: "El séptimo año harás remisión, y de la siguiente manera. A quien se le debe algo por parte de un amigo o del prójimo o de su hermano, no se le podrá exigir el pago, porque es el año de la remisión de Yahvéh. A un extranjero o a un visitante se la exigirá, pero no a un compatriota o a tu prójimo. Y no habrá en absoluto un necesitado o un indigente entre vosotros, para que te bendiga el Señor Dios tuyo en la tierra que te va a entregar en posesión. Si oyeres la voz del Señor tu Dios y observares todo lo que te manda y yo te ordeno hoy, te haré más, como he prometido. Prestarás a muchos, y nadie tendrá que prestarte a ti. Dominarás a muchas naciones, y nadie te dominará a ti" (Deut 15, 1-6).

de descanso completo, un sábado en honor del Señor: no sembrarás tu campo y no podarás tu viña. No segarás rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los racimos de tu uva no trabajada. Será año completo de descanso para la tierra. Aun así, la tierra os alimentará a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu jornalero, a tu huésped que reside en tu casa. También a tu ganado y a los animales de tu tierra servirán de alimento todos sus productos espontáneos" (Lev 25, 3-7).

Finalmente, la norma anterior está en la base del año jubilar luego de siete semanas de años, cuando, no solo no era lícito vendimiar la uva no trabajada (Lev 25, 11), sino que inclusive "habría que devolver la tierra a sus antiguos poseedores" (Lev 25, 13).

El fiel cumplimiento de las ordenanzas anteriores por parte de los israelitas comportaba la solemne promesa de que Yahvéh "enviaría para su tierra las lluvias tempranas y las tardías, a fin de que pudiesen cosechar trigo, vino y aceite, y también tuviesen forraje para su ganado, de modo que todos comiesen y se hartaran" (Deut 11, 14-15). En efecto, cereales (trigo y cebada), vid y olivo, fueron desde el comienzo los productos principales de la Tierra Prometida a Israel, pero, además, "difíciles de cultivar exitosamente", ya que "cada uno de ellos exige una distinta y delicada balanza de sol y lluvia durante el más crítico tiempo de su crecimiento y maduración, a saber: desde Pascua a la festividad de Shavuot,



Figs. 1, 2, 3, 4: Ateridos del trigo y la cebada, un Israel se cultivaban en particular: el olivo (*Olea europaea*); la vid (*Vitis vinifera*), la higuera (*Ficus oleacea*) y el granado (*Punica granatum*).

4. Como contrapartida, en embargo se amenazaba que si acataban dichos estatutos, el Señor o "alto cielo" y la tierra, no habría lluvia, y la tierra daría su fruto" (Deut 11, 1-2).



Fig. 5: Mesa en una casa moderna preparada para la celebración del Shabbat judío, imitando el altar del antiguo Templo. Las dos lámparas de aceite fueron reemplazadas por dos velas blancas (Foto: Hershman).

las (siete) Semanas (Pentecostes), es decir, entre abril y mitad de junio"⁵.

Mientras estuvo el Templo, diariamente se ofrecían y quemaban sobre el altar las primicias de estos productos de la tierra; y en día sábadó la cantidad era doble. Pero luego, durante los largos siglos de la diáspora, cada sábadó se siguió ofreciendo sobre el "altar" de la mesa en cada hogar judío: dos panes ácidos, dos copitas de vino mezclado con un poco de agua, y dos lámparas (reemplazadas hoy por dos velas), como recordatorio de esta promesa de Yahvéh a su pueblo y vinculación afectiva con la patria lejana.

PASCUA (Pésaj). La primera Pésaj judía fue precedida por la Semana de los panes ácidos (Ex 13, 6-7), que comen-

zaba el día séptimo de Nisán, el primer mes, de modo que el día 14 sería la solemne Pésaj, o Paso del Señor, para matar a todos los primogénitos de los egipcios (Éx 11, 4-9). Entonces, el pueblo de Israel debía comer de pie y de prisa el Cordero Pascual, y acto seguido antes del amanecer emprender su salida de Egipto, pero no sin antes haber despojado de joyas y otras prendas a sus vecinos egipcios, que los urgían a que se marcharon (Ex 12, 33-36; Num 33, 3). Moisés, por su parte, llevó consigo también los huesos de José (Ex 13, 19), que serían enterrados en Siquén, en el terreno que Jacob le había entregado a él (Jos 23, 32), donde estaba el pozo de Jacob, junto al cual Jesús, unos mil quinientos años más tarde, tendría la famosa conversación con la mujer samaritana (Jn 4, 5-26).

¿Cuántos eran por todos? La tradición sacerdotal dice que unos 600.000 hombres de a pie, sin contar los niños y una muchedumbre abigarrada con grandes rebaños de ovejas y de vacas (Ex 12, 37; Num 33, 3): cifra que a los estudiosos de la Biblia les parece exagerada. En efecto, dicen, el término hebreo *elef*, que se tradujo "mil", en realidad también se puede traducir "familia",

⁵ Hershman, *No Fringe in the Bible*, p. 33.

como se puede ver en 1 Sm 10, 19, de modo que se trataría de "600 familias", lo cual daría un total de 25 a 30.000 personas⁴ un número más verosímil⁵.

Por de pronto, los egipcios, tras asumir el dolor de la pérdida de todos sus primogénitos, se arrepintieron por haber dejado salir a sus esclavos israelitas, y el faraón al mando de su caballería montada en carros de combate, emprendió la persecución. A los tres días alcanzó a los fugitivos a orillas del extremo norte del Mar Rojo o, según otros, del Gran Lago Amargo o Mar de los Juncos.

Moisés, a una orden de Dios, ordenó a las aguas que se abrieran, y así los israelitas pudieron pasar; pero las aguas volvieron a cerrarse cuando los egipcios se lanzaron tras ellos; de resultas, todos, inclusive el faraón, quedaron engullidos por las olas.

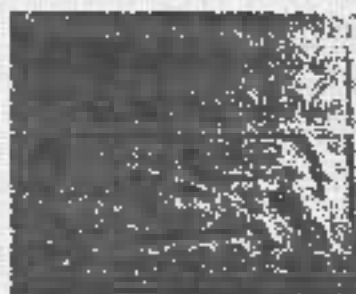


Figura 6

Fig. 6. En una tumba hallada en Tebas, Egipto, y fechada hacia el 1500 a. C., se hallaron una espada egipcia y un bronce alabarda. En la imagen se muestra a un guerrero sobre un carro de combate persiguiendo un hombre con un báculo en la mano, todos rodeados por agua. Los investigadores concluyeron que se representaban los caros de guerra egipcios persiguiendo a los israelitas, capturados por Moisés, quien poseía un báculo, con el cual realizaba prodigios (Ex 4, 2-5). En cuanto a las espadas y el carapuz, de los se habla en Ex 12, 35-36. Se piensa que esta pudo ser la tumba de algún griego taurante o barto, que salió de Egipto con los israelitas y luego de pasar el Mar Rojo se dirigió a la costa, donde logró embarrancar para Grecia, es decir a Egipto, es decir a Pelopon.

4. Los Marcos Nueve: Éxodo bíblico. Part 1: El Wikip. En cuanto a la fecha del Éxodo, se menciona en 1 Re 11, 11, donde se dice: "En el año cuatrocientos ochenta desde la salida de los israelitas de la tierra de Egipto, el año cuarto del reinado de Salomón sobre Israel, y así como de Zih, que es el segundo año, Salomón emprendió la construcción de la casa de Yaveh". El cuarto año de Salomón, según se piensa, fue el 969 a. C., entonces el Éxodo fue en el 1469 a. C. Sin embargo los egipólogos insisten en unos argumentos contra esta fecha.



Figura 7



Figura 8

Figs. 7 & 8 (7) ¿Mar Rojo o Mar de los Juncos? Los estudios modernos entienden, por lo menos, a espesón: un surfido significa "arriba" (thlasya o thlasya o thlasya), como se puede ver por los septuaginta y adelante. Mar Rojo, o Mar Rojo, en la Vagata de San Jerónimo. El efecto, propiamente con su significado "Mar de los Juncos". Este es un lago llamado hoy El-Batán. "Desde el río de Júcar, por los vertientes al lado por la construcción del canal de Suez por el acúmulo de agua en el mar de los Juncos, hasta la fuente de Hama, El-Batán. Agua caliente del lado del canal. Según los escritores, el río con los carros de carbón (carbon) lavados en preparación de los barcos se hundieron. La "cruzera" y la máquina al lado basculó al quedar atascada con la calderilla, habrían hecho subir la temperatura de los gases" (M. Reichenow, *Mar de los Juncos*, p. 64).

SERIE DE LOS MESES LUNARES

Nombres babilonios (aramenos) de los meses	Nombres hebreos de los meses	Clima y actividades
1. Nisanu	Nisan	Primavera
2. Airu	Uyar (Ziv)	Cosecha
3. Sivano	Sivan	
4. Duazu	Tammuz	Verano
5. Abu	Abh	Calor
6. Elulu	Elul	
7. Tashritu	Tishri	Otoño
8. Araishamina	Margeshvan	Sementera
9. Kishlu	Kislew (Kisleu)	
10. Thebetu	Thebetch (Tev)	Invierno
11. Shabatu	Shebath	Frió
12. Adlaru	Adar = We-Adar	

Fig. 9: Al igual que en todo el mundo, los juncos, como esta especie (*Typha latifolia*) de Egipto y Palestina, crecen en sitios pantanosos, pero no de aguas salobres, sino de aguas dulces estancadas y no profundas.

Fig. 10: Con la cebada (*Hordeum vulgare*) se confecciona pan sin levadura: el único que en Europa, hasta el siglo XVI, podían comer las clases pobres. El pan blanco de trigo estaba reservado a las clases altas; antes de ser horneado, se hace fermentar la masa con levadura.

Figura 9



Figura 10

El rito de esa primera Pascua se mantuvo en lo sucesivo (Lev 23, 6-14), y durante siete días se comieron panes ácidos o sin levadura, hechos con cebada. Eso suponía que las primeras gavillas de cebada que se cosecharan debían llevarse al sacerdote, para que este las ofreciera a Yahvéh. Ese mismo día se mataba el Cordero Pascual (Lev 23, 12).

Esta fiesta, la más sagrada para los israelitas, en cuanto que significaba su nacimiento como pueblo libre, caería siempre el día 15 o de luna llena del primer mes de su año lunar, es decir, en Nisán, pero tomaría una particular importancia en el año 33 de nuestra era por obra de Jesucristo. En efecto, él adelantó un día, es decir, para el Jueves Santo, su celebración de la cena de Pascua, antes de ser sacrificado en la cruz el día siguiente como Cordero Pascual. De hecho, ya desde los comienzos de su ministerio Jesús había sido presentado por Juan Bautista como "el Cordero de Dios que expía el pecado del mundo" (Jn 1, 29), y durante tres años él estuvo hablando a sus discípulos acerca de la necesidad de su muerte en Jerusalén. Ahora, sin embargo, en la Última Cena, antes de ser sacrificado como definitivo Cordero Pascual en ofrenda al Padre para expiar todas las ofensas de la humanidad, se apropió también el simbolismo del pan ácido y el vino mezclado con un poco de agua⁷ del *Pesaj* judío, que místicamente transformó en su propio cuerpo y sangre, que ofrecía como redención y alimento espiritual a la humanidad sin distinción de raza o cultura. Este es, como canta Santo Tomás de Aquino en

7. Como símbolo de la doble naturaleza, divina y humana, de Cristo.

su conocido Himno al Santísimo Sacramento (*Tantum ergo*) el "nuevo pacto de la nueva Ley" (*novum pactum novae Legis*), a saber:

En la noche de la Última Cena
estando Jesús sentado con sus "hermanos",
observada la Ley plenamente
y siendo los alimentos según la mandado,
como alimento al grupo de los Doce
se les da con sus propias manos.
(Cristo) el Verbo hecho carne, con una palabra
transforma en su carne un pan verdadero
y se vuelve sangre de Cristo el vino;
y si los sentidos no lo perciben,
para convencer un corazón sincero
la sola fe basta⁸.



Figura 11a



Figura 11b

Fig. 11 a, b: "Esta es mi carne... Esta es mi sangre."; palabras de Jesús en la Última Cena, que repite en la Santa Misa el sacerdote católico que comparece con Cristo el "sacerdocio eterno según el orden de Melquisedech" (Hebr 7, 11). Por tales palabras, el pan y el vino ofrecidos suben el altar se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo: subordinación y sentido definitivo de la Eucaristía (Imágenes Wikip.).

⁸ *In septimo sacro Coenae / ex unctis / in fructibus / consecrata lege plena / cum in agnibus / carne / cinere quodlibet / se dat suis indicibus / Verbum caro ponem verum / verbo carnem efficit / fitque sanguis / Christum deum / et si sensus deficiat / ad huncmodum non averram / sola fides sufficit* (S. Thomas Aquinas).

PENTECOSTÉS (*Shavuot*), después de cuarenta y nueve días a partir del día siguiente a la Pascua ("el primer día después del Sábado"), es decir, el día cincuenta, ya en pleno verano. Esta es otra fiesta importante en el calendario litúrgico judío, y una de las tres en que todos los judíos debían hacer acto de presencia en Jerusalén, para participar en las ceremonias de culto.

Esta festividad conmemora los cincuenta días de la salida de Israel de Egipto, cuando Dios le entregó a Moisés las tablas de la Ley del Pacto que celebraba con su pueblo condensado en el Decálogo (Ex 19 y 20).

Una vez que Israel penetró en Palestina y comenzó a cultivar la tierra, para esa fecha comenzaría la siega del trigo; y por este motivo la festividad también se llamaba Fiesta de la Siega (*Jag Hakatzir*) y Fiesta de las Primicias o de la Maduración (*Jag Habikurim*). En ella, luego de ofrecidas al templo las primicias del trigo y los otros frutos de la tierra, ya se podían hacer panes con levadura.

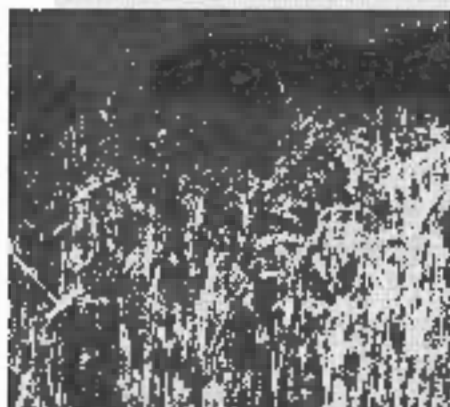


Figura 12



Figura 13

Fig. 12-13: Trigo (*Triticum aestivum* o *T. dicoccum*) variedades con aristas y sin aristas. Era el alimento básico de las legiones romanas en campaña, entonces la cebada (*Hordeum vulgare*) se reservaba para los animales y como castigo y humillación para los rebeldes en combate.

4. Según los hombres de ciencia, esta planta, hoy la más cultivada en el planeta, surgió en lo que hoy son Irán e Iraq como una hibridación natural entre el *Triticum aegyptium* y *Sorghum*, una pariente hoy extinguida, o quizás tanto a *T. durum* como el *T. turgidum*. Luego, unos 2.000 a.C., se surgió también por hibridación natural el *Triticum aestivum* moderno, que es el que se usa para el pan. Otras formas de trigo se fabrican cruzando por cruces naturales o mutaciones especies de gramíneas ("Wikipi").

ra hechos con harina de este cereal¹⁰. Además, se ofrecerían como holocausto siete corderos de un año y dos machos cabrios, y también se designaría un "chivo expiatorio" por los pecados del pueblo (Lev 23, 18-19).

Una vez más, sin embargo, en el año 33 de nuestra era, ocho días después de la Ascensión de Jesús al cielo, donde tomaría posesión oficial de su título de "sacerdote eterno según el orden de Melquisedek" (Hebr 7, 17), y cincuenta días a partir de la Pascua, bajó estruendosamente el Espíritu Santo sobre los apóstoles y los otros discípulos reunidos en Jerusalén junto con las mujeres y María, la madre de Jesús -por todo unas ciento veinte personas-. Con esto oficialmente tuvo su origen la iglesia cristiana (Heb 2, 1-4), o el nuevo Pueblo de Dios: suceso de la máxima trascendencia en la historia de la humanidad, y que todavía conserva su plena vigencia. Llenos todos de Espíritu Santo, salieron del cenáculo, donde se hallaban rezando y encerrados por miedo a los judíos, y comenzaron todos a hablar en distintas lenguas, según el Espíritu les concediera. Entre todos sobresalió un transformado Pedro, quien, comenzando a usar las "llaves del Reino de los Cielos" (Mt 16, 19), se dirigió impávido a la muchedumbre de habitantes de Jerusalén y miembros de la diáspora, que habían ido para la celebración y habían acudido en masa al cenáculo a ver qué sucedía; y con ese primer sermón el antiguo pescador de Galilea captó para la nueva Iglesia a unas tres mil personas; en otras palabras, abrió para ellos las puertas de los cielos.

Entonces, también la festividad hebrea de *Shavuot*, o de las (siete) Semanas, que recordaba cuando Moisés tras cuarenta días de trato directo con Dios bajó del Sinaí con el rostro tan brillante, que encandilaba a quienes lo miraban (Ex 34, 29-35), quedó como preparación y preanuncio de la Fiesta del Espíritu Santo, o Pentecostés cristiana; la definitiva. (Ver: Apéndice II).

DÍA DE LAS TROMPETAS (*Yom terúah*, lit.: Día del toque o del sonido), como anuncio de la importancia de las festividades que seguirían en el mes hebreo de *Tishri* (Lev 23, 23-25), que cae en octubre del calendario gregoriano, ya en otoño¹¹. Se celebra con los sonidos de trompetas de plata (las dos *jatzotzeri*, rectas y de unos 60 cm de largo de Num 18, 2, parecidas a las *sheneb* egipcias o a la *Qarna* babilónica) o, más comúnmente, en particular en las aldeas, del *shofar*, la "trompeta sagrada" (1 Mac 16, 8) desde el

10. Esta disposición legal termina ordenando formalmente: "no segar el trigo hasta la raíz, y no recoger las espigas sobrantes" de plantas nacidas fuera de los límites del terreno arado y a lo largo del camino, sino que esas se dejarán para los pobres y transeúntes o los viajeros (Lev 23, 22).

11. Tanto importancia se daba a las festividades del septimo mes, que en el libro de los Números se dedica por completo el capítulo 29 para detallar cuidadosamente los ritos de cada día.



Figura 14



Figura 15



Figura 16

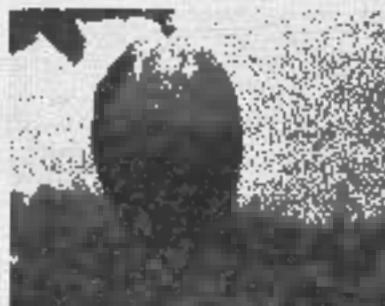


Figura 17

Fig. 14-15: El shofar, o trompeta ceremonial hebrea, se hace con un cuerno de un animal parovíctimo de bovino, para no recordarle a Yehoshé el accidente de la adrección del luxarion de arco a los pies del Simat. Se prefieren las curvas o más largas y curvadas, como las de la cabra montés (*Capra ibex montana*) del desierto del Negev; pero en general se elaboran con un cuerno de carnero, el apoco animal del sacrificio. (Fotos: Wikip., y Miniaturas de RR ElJerusalé, Wikup.).

Fig. 16- Toma de Jericó. Fuente: cuatro modos de tocar el shofar: el sonido agudo y extendido a lo máximo siguiente: "Shomer a Daga". Fue el toque que se usó en la toma de Jericó, según Jos 6: 3-20 (Ilustración: Jim Padgett, 1984, Wikup.).

Fig. 17: El shofar (trompeta ceremonial hebrea) hecho de cuerno de animal, tocado con la hasta de los Tabernáculos o Sukkot. Puede ser de cuerno de animal, y el árbol que lo produce es de todo más corto que los lunoneros comunes adreñados, requiere más agua que aquellos (Foto: Lucasevici).

atardecer del primer día hasta el amanecer del segundo, ya que no siempre se puede avistar con precisión la luna nueva, que marca el comienzo de los meses judíos.

Con los toques de trompeta y del shofar, a partir del décimo día del mismo mes se inician los cinco días del temor reverencial o *Yamim Noraim*, como preparación al Día del Perdón o Expiación (*Yom Kippur*), en el cual los devo-

tos judíos hacen un examen de lo realizado durante el año, para pedirle perdón a Yahvéh por los errores cometidos y procurar encauzar sus pasos según los mandatos de la Ley.¹²

DÍA DE PERDÓN (*Yom Kippur*) culmina los cinco días de reflexión anteriores, y cae el día quince del mismo mes de Tishri (Lev 23, 27-33). A su vez es también el primer día de la:

FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS¹³ (*Sukkot*, cabañas, o *Rosh Hashaná*), de siete días de duración a partir del día 15 del mismo séptimo mes. En estos días todos habitarían en chozas o cabañas, como recuerdo de los años pasados en el desierto por sus padres que salían de la esclavitud de Egipto, y del tiempo en que Yahvéh los acompañó también en su propia tienda, el Tabernáculo (Lev 23, 34-36). Con motivo de esa solemnidad se ordenaba utilizar cuatro plantas, a saber: "Frutos del árbol más majestuoso, hojas de palma, ramas del arbusto de ramas densas, y sauces del río" (Lev 23, 40)¹⁴.

Según la interpretación rabínica, como "frutos del árbol más majestuoso" se entienden los del cidro (*Etrag*¹⁵), una variedad de limón amarillo (*Citrus médica*), que a diferencia de los otros frutos de su género y su familia, conserva en la punta el estilo, u órgano femenino de la flor, con lo cual llega a parecerse a un pecho femenino, y por lo mismo se volvió un símbolo de la fertilidad y fecundidad, que se desea para el nuevo año agrario que va a iniciarse. Como palma, se alude concretamente a la datilera, propia de los oasis, donde ofrece a los viajeros su sombra, su generosa carga de frutos, ricos en calorías, sus frondas para construir chozas, tejer sombreros, cestas y cuerdas y además, para alimento de los camellos. El "arbusto de ramas densas" es el mirto (*Hadas*¹⁶), característico de los bosques secos de Palestina.

12. Cuando Isaac le pregunta a Abraham: "camino del monte Moria donde iba a ser sacrificado, que dónde estaba el animal para el sacrificio", este le respondió: "Dios se proveerá una víctima para el holocausto. Hijo mío" (Gén 22, 8). Según los cabalistas, al someter a un ejercicio de *notación*, u *acróstico*, las letras iniciales de las tres palabras hebreas de las que Abraham usó en este texto, resultan las letras *ayin-lamed-kaph* con la particularidad de que *ayin* en esa lengua significa "corno", el animal que finalmente Abraham ofreció a Dios en Holococausto (Enclcl. Espasa-Calpe, vna. *Cómodo*).

13. Propiamente, fiesta de *cabaña* en latín.

14. En la versión castellana de la Biblia de Jerusalén leemos: "El primer día tomaréis frutos de los mejores árboles, ramas de palmeras, ramas de árboles frondosos, y sauces de río" (Lev 23, 40), lo cual desvirtúa la precisión del texto original.

15. "*Etrag*" es la pronunciación sefardi de los judíos españoles, que influye a mayormente el hebreo moderno. Según la pronunciación ashkenazi y en yiddish, es *avogit* u *avog*, raramente *avdos* (se en el antiguo académico, que se guía por la pronunciación yemenita del hebreo, se encuentran como *avlogh*). Se cree que la palabra hebrea proviene del persa *turg*, del cual parece derivar también el castellano "torreja". Algunos investigadores piensan que su nombre hebreo original era *ladat*, vna hebrea que hoy se emplea para cualquier cítrico (*avogit*).

16. "*Hadas*" (*cedro*), en la traducción de la Vulgata era también el nombre hebreo de la futura reina Ester (Est 2, 6).



Figura 18



Figura 19

Figs. 18-19: Talas o palma dentada (*Dornia dioxylova*) en fruto, palmera de los oasis de África y Palestina. Además de frutos secos y su fruto, también proporciona material para alfileres, artículos de cerámica y a menudo untual. (Foto 19: Herveo.com)



Figura 20



Figura 21

Figs. 20-21: Flores y frutos de mirra (*Myrra communis*), mirra comestible del ar. al-naphthán, el acendú, característico de los bosques secos de Palestina. Sus frutos y las hojas contienen mirra, efusa contra las alacranes respiratorias. Según los intérpretes, en la visión de Zac 1: 8-11 los mirrales simbolizan al pueblo de Israel (Foto: Wikkip).

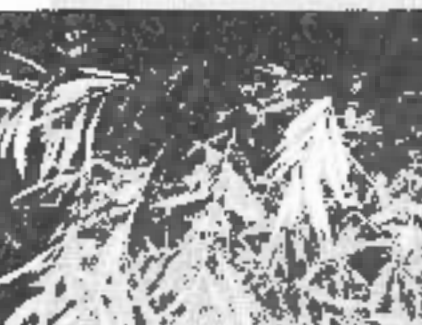


Figura 22

Fig. 22: El sauce (*Salix alba*) crece a orillas de los ríos, y en particular del Jordán. Su corteza contiene salicina, sus ramas que desde antiguo se usó para aliviar la fiebre, y más recientemente la industria farmacéutica ha sintetizado para hacer la Aspirina, con el mismo propósito (Foto: Wikkip).

Fig. 23: Cuning Yabehi desde el Suroeste que regó la Ley entre polipagos, cruces y sonidos de trompetas, así también la lectura de la Torah en la fiesta de Sukkot se amancila con aires de cuernos de shofar. (Walpi)

Fig. 24-25-26: Entre los utensilios usados más usados con fines decorativos en Israel estaba la granada, símbolo de abundancia y fecundidad. Esta fruta, alternando con vasculares, adornaba la orla inferior de la túnica del sumo sacerdote (Ex 28, 33-34) y tres trenzados que rodeaban sonidos capiteles de bronce de 5 dedos de alto y parecidos a "luces" que coronaban las dos columnas que flanqueaban la entrada al Santuario del Templo de Salomón (1Re 7, 18-19).

(24) Granadas utilizadas en los remates de un volapán de la Turbía (Foto: Hureucent).

(24a) Granada, junto a una luz de mar, en una moneda emitida en Jerusalén en el año 40 d. C., durante la rebelión de los judíos contra Roma.

(25) Cyclamen (Cyclamen persicum), llamado en "niveles Shilomi", Corona de Salomón. Flor pequeña "lila" con bulbo subterráneo, flores azules o blancas, hojas acorazonadas cortadas, matizadas de blanco y esquisito perfume, después de las primeras "luces" inaugura en Israel la floración de la primavera. Según una leyenda, cuando el rey Salomón se casó, la reina maura le regaló una corona lila y imitación del rasclet, que en la actualidad es la flor nacional de estado de Israel.

(26) Representación del Templo de Salomón. Al lado de la entrada al Templo, las dos grandes columnas, que, al igual que las Columnas de Hieracles, asistían a los viajeros, que estaban pasando de lo conocido a lo desconocido; en este caso, del mundo profano exterior al mundo sagrado interior. Al lado del altar de los sacrificios, el "mar", o envase para de bronce con el agua necesaria para lavar los rituales usados en los holocaustos. La administraban diez palanganeros con ruedas (El fascinante mundo de la Biblia, p. 44).

(26 a) Representación de los capiteles que coronaban las dos columnas de entrada al Templo de Salomón. Según algunos autores, se trata de una granada. Otros quieren ver simbólicamente el globo terráqueo o profano en la columna izquierda, y la esfera celeste o piramidal en la derecha; y en la parte superior de ambas, un lirio, flor de las "de las" "flu" berditice de la casa real francesa. Personalmente más los llamo por considerarlo una representación del rasclet, o "niveles Shilomi", corona de Salomón (Cyclamen persicum).



Figura 24



Figura 24a



Figura 25



Figura 26

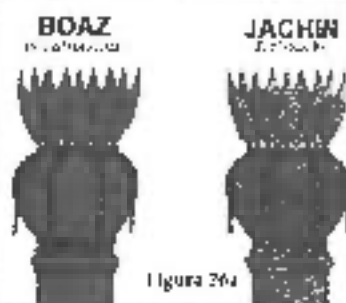


Figura 26a

En primavera embalsama el ambiente con el delicado aroma de sus flores y aguanta largos períodos de sequía; inclusive, una rama de mirto arrancada de la planta puede resistir largo tiempo sin agua. Por esta razón el mirto es símbolo de la constancia en las adversidades y fidelidad en el amor, como ya lo era de la inmortalidad entre los antiguos pueblos del Cercano Oriente. Finalmente, el sauce, es una planta que necesita mucha agua; es peculiar de las orillas del río Jordán, que atravesaron los israelitas para entrar en la Tierra Prometida¹⁷.

Una vez que la Fiesta de los Tabernáculos comenzó a celebrarse anualmente según lo mandado¹⁸, cae en el séptimo mes, cuando se festeja en familia la culminación de las faenas agrarias con la vendimia y el almacenamiento en graneros de los últimos productos del campo (Deut 16, 13-14); de hecho, marca la conclusión de un año agrícola y el comienzo del Año Nuevo hebreo. Por tal motivo, se conoce también como *Hu Hashanáh*, o Cabeza de las fiestas¹⁹. Al igual que se hizo en tiempos de Nehemías y Esdras con motivo de la inauguración del Segundo Templo (aprox. 445 a. C.), esta festividad al mismo tiempo es un *Simchat Torah*, o Regocijo por la lectura de la Ley, entendiendo como tal el Pentateuco, es decir, los cinco libros de Moisés, pero con un detalle: una vez leídos los últimos versículos del Deuteronomio, a continuación se comienza la lectura del Génesis, de modo que "no haya interrupción entre el final y el comienzo de la narración bíblica". De igual modo, la fiesta de *Sukkot* marca el fin de un año agrario y el comienzo del siguiente.²⁰

17. Esta fiesta en la actualidad se celebra por parte de los judíos en todo el mundo. Para que sea más completa la asociación espiritual con su tierra de origen como pueblo y reforzar su sentido de identidad nacional, desde Jerusalén se mandan a los distintos países del globo las cuatro plantas reglamentarias para la selección y vibración litúrgica.

18. A pesar de esta orden que aparece en el Levítico, nos enteramos por el libro de Nehemías que fue solo luego del desierto de Babilonia cuando esta solemnidad comenzó a celebrarse en Israel. En efecto una vez concluido el nuevo templo (que se llamó de Zerobabel, príncipe de la casa de David que dirigió el primer grupo de exiliados que regresaron de Babilonia, y aparece en la genealogía de Jesús, tanto en Mt 1, 12-13, como en Lc 3, 27) con motivo de la inauguración, todo el pueblo le pidió al escriba y sacerdote Esdras que leyera el libro de la Ley de Moisés y se la leyera. Así se hizo, y la lectura duró hasta medianoche. Como el pueblo se había puesto a llorar al oír las palabras de la Ley (Neh 8, 9), que evidentemente nunca había escuchado antes, el sacerdote les mandó que no lloraran, porque era un día solemne, y que fueran a sus casas, comieran, bebieran y compartieran comida con los que no tenían; así lo hicieron, y hubo una gran alegría, ya que habían entendido las palabras de la Ley" (Neh 8, 12).

El día siguiente Esdras ordenó que celebraran la fiesta dándoles: "Salgan al monte, y traigan ramos de olivo, frutos del árbol hermoso, ramos de mirto, ramos de palmo, ramos de árbol de ramas espinosas (*gine*) para hacer cofias, como está ordenado" (Neh 8, 14-15). Así lo hizo el pueblo.

19. A partir de ahora se comenzaría a pedirle a Dios que mande a lluvias tempranas, a fin de que germinen y crezcan saludables las semillas de trigo y cebada, y estas plegarias se prolongan hasta la Pascua, cuando ya se da inicio a la cosecha de los cereales: la cebada primero, y luego del trigo, y la lluvia se volverá dafina.

20. Hareuveni, *M. Ecology in the Bible*, p. 98.

En efecto, según lo señalamos arriba, todas estas festividades religiosas tenían relación con las actividades agrarias que se realizaban en Palestina, y de este modo estas labores materiales adquirían un valor espiritual. Así, la primera festividad, es decir, la Pascua, o Fiesta de los Panes Ácidos, coincidía con el comienzo de la cosecha de la cebada, que empezaba a madurar a los tres meses de sembrada, y cuyas primicias debían ofrecerse a Dios. En efecto, los panes ácidos o sin levadura, se elaboraban con ese cereal. Lo anterior supone que para los israelitas, que seguían el sistema astronómico de meses lunares de Caldea, tierra de donde su antepasado Abrahán era originario, y donde también estuvieron durante dos generaciones los deportados de Jerusalén, el *Péssaj*, o Pascua, coincidía con la primavera del hemisferio norte, cuando la naturaleza se despierta del sueño invernal. Sin embargo, como hemos visto, para que esto pudiera ser así en la realidad cotidiana, las actividades agrarias comenzaban ya en noviembre con la llegada de las lluvias tempranas, la sementera o preparación de la tierra, y las primeras siembras. En otras palabras, para los israelitas las labores del nuevo año agrario se iniciaban en coincidencia con el final de la última solemnidad del año, es decir, la Fiesta de los Tabernáculos (*Sukkot*) en octubre, antes de la llegada del frío invernal y las posibles nevadas de esta época. En efecto, los campesinos saben que la nieve, más bien que dañar las plántulas de cebada y de trigo, las protegen del hielo, que en cambio si las quemaría.

Una vez más llamamos la atención sobre la circunstancia de que Jesús, en la última fiesta de los Tabernáculos que se celebró durante su ministerio público (año 32 de su vida), a mediados de la solemnidad, que duraba siete días, se presentó solipsivamente en el templo y se puso a enseñar en público, a sabiendas de que ya las autoridades judías habían decidido matarlo, acusándolo de que curaba enfermedades inclusive en sábado. Entre otras cosas preguntó a sus adversarios: "¿Acaso Moisés no os dio la ley? Y sin embargo, ninguno de vosotros la cumple... Si circuncidáis a un hombre en sábado para cumplir la ley de Moisés, ¿por qué os indignáis contra mí por sanar a un hombre entero en día sábado? No juzguéis por las apariencias; juzgad según verdad" (Jn 7, 14-24 *passim*).

Algunos de los presentes lo trataban de endemoniado, mientras otros se pusieron a su favor, e inclusive hubo quien se preguntara si no sería él el Mesías; pero no faltó quien objetara que cuando llegase el Mesías, "nadie sabría de dónde venía, mientras se sabía de donde era Jesús". A esto Jesús respondió que en realidad "ellos no lo sabían, ya que no conocían a Aquel que lo había

enviado, mientras él sí lo conocía y sabía que en Él no hay engaño" (Jn 7,28-29) -refiriéndose a Dios Padre-.

El efecto de su intervención fue que "muchos de sus oyentes se le adhirieron, preguntándose: "¿Acaso el Mesías, cuando venga, hará más prodigios que este?" (Jn 7,31). Sin embargo, una vez más hubo objeciones y discusiones, ya que se sabía que Jesús era de Nazaret, mientras estaba escrito que el Mesías sería de Belén, de donde era David, y además su descendiente" (Jn 7,42).

Los fariseos, mientras tanto, al enterarse de que el "Galileo" se había presentado y enseñaba en el templo, y que un grupo de personas se había puesto a su favor, enviaron unos agentes del orden a ponerlo preso; pero estos mismos, al escucharlo, no se atrevieron a echarle mano; y ante el reclamo de las autoridades, se justificaron diciendo: "¡Nunca hombre alguno habló así!" (Jn 7,46). Con esta respuesta provocaron la indignación de los fariseos, quienes aseguraron que ninguno de ellos creía en Jesús, sino solo "esos malditos del pueblo" (Jn 7,49). Nicodemo, un admirador secreto de Jesús y miembro del sanedrín, les hizo observar que la ley no juzgaba a nadie sin haberle permitido defenderse y explicar la razones de su conducta; a lo cual se le espetó: "¿Acaso tú también eres de Galilea? Estudia y verás que de Galilea no sale profeta" (Jn 7,52) - y no se habló más del asunto.

En breve, con la festividad de *Sukkot*, la última que se menciona en el Deuteronomio, concluye la lista de las celebraciones litúrgicas de Israel. Para todas ellas es válido afirmar -con los guías turísticos modernos- que el judaísmo es en buena medida una religión agraria, y que las festividades judías están llenas de agradecimiento por los recursos alimenticios que la naturaleza les proporciona. La *Pésaj* es la fiesta de la siega de la cebada. *Shavuot*, la fiesta de la siega del trigo. *Sukkot* es *Citá Ha'Isuf*, la fiesta del almacenamiento de los últimos frutos del año. Durante esta última festividad se exigen ramas de "las cuatro especies vegetales de Palestina que aman el agua, como son la *lilav* o palma datilera, el sauce, el mirto y el cidro o *etrog*, se juntan las primeras tres en un ramillete, que se agita ceremonialmente en procesión alrededor de las sinagogas, mientras se tiene en mano el *etrog*, para recordar los viejos tiempos, cuando se llevaban alrededor del Templo de Jerusalén" (Eve Harow, Wikip.).

De todos modos, existen otras dos elementales hebreas que están desvinculadas de la agricultura, y más bien se originaron en hechos históricos.

La primera de ellas es la de **PÚRIM** (= las Suertes), fiesta eminentemente de regocijo civil, que recuerda la intervención de la reina Ester, gracias a la cual el gran rey de los persas Asuero (Jerjes I) emitió un decreto que evitó la matanza general de judíos en todo el imperio persa, tramada por el primer ministro

Amán. En efecto, debido a que su tío Mardoqueo la había informado de lo que Amán había ordenado, y la rogó que se lo denunciara al rey, Ester al comienzo se excusó diciendo que no podía entrar a la presencia de Asuero sin ser llamada. Como Mardoqueo la trató de ingrata y traidora a su raza, Ester finalmente aceptó cumplir lo que se le pedía, pero le rogó que reuniera a todos los judíos que pudiera hallar en Susa, la capital del reino, y pasaran tres días orando y ayunando, mientras ella con sus criadas haría lo mismo, pidiéndole a Yahveh por el éxito de su atrevimiento. Fue así como, al presentarse en la sala real toda engalanada, pero sin ser llamada, durante una reunión de trabajo, el rey la saludó complacido extendiendo hacia ella el cetro de oro que tenía en la mano, y Ester aprovechó la ocasión para invitarlo a un banquete ese mismo día junto con Amán, el primer ministro. Así se hizo, y cuando el rey estaba alegre por las copas de vino ingeridas, les hizo una segunda invitación a ambos para un almuerzo privado el día siguiente; y entonces denunció ante el rey la matanza general de judíos del reino, que Amán había planificado.

El rey, enfurecido, mandó ahorcar a su primer ministro en la misma horca que este en su casa tenía preparada para Mardoqueo, y a este lo nombró primer ministro y lo autorizó a escribir junto a la reina Ester un decreto contrario al de Amán, para que los judíos se defendieran, como lo hicieron el día 13 de Adar. Además, se ordenaba que celebraran anualmente el recuerdo de ese acontecimiento en todo el reino: "y si alguna provincia y ciudad no quiere participar de esta solemnidad, perezca a espada y fuego y sea destruida de modo tal, que se vuelva inviable para siempre no solo para los hombres, sino también para las bestias, como ejemplo de desprecio y desobediencia" (Est 16, 22-24).

Esa celebración tiene lugar, según el calendario hebreo, el día 14 (los días 14 y 15 en los años bisiestos) de Adar, el último mes del año hebreo, es decir, entre febrero y marzo -como nuestro Carnaval-, con desfiles, carrozas y comparsas, donde, además de las máscaras y los payasos, abundan los reyes, las reinas, príncipes y princesas, las comidas típicas, banquetes y alegría general. En pocas palabras, "es quizá la de mayor colorido de todas las festividades judías". Sin embargo, a pesar de que no es una fiesta religiosa, sino eminentemente civil, antes de la misma se ordena ayunar y orar un día, en recuerdo del ayuno de sus antepasados para lograr el buen éxito de la atrevida actuación de la reina Ester.

Sí, como piensan los historiadores, Ester se convirtió en reina hacia el 486 a. C., y Jerjes I murió en el 464 a. C., esta festividad se originó en ese lapso de tiempo, es decir, unos 480-470 años a. C.²¹

21 *La Jercmanita: mundo de la Biblia*, p. 188.

La segunda celebración, aunque religiosa, como dijimos, también está desvinculada por completo de las labores agrarias. Varios expositores de grupos cristianos o de confesiones afines, que se aferran tenazmente al texto escrito de la Biblia como única norma de la verdad e información confiable acerca del pueblo de Israel, la pasan por alto, porque su origen está reportado en el primer libro de los Macabeos, uno de los considerados como deuterocanónicos, y por tales se desechan y no aparecen siquiera en las versiones de muchas biblias en lenguas modernas²². Se trata de la:

HANUKKÁ (*fiestainauguración*) o Fiesta de las Luces. Tuvo comienzo muchos siglos después de la llegada de los israelitas a Palestina, e inclusive de su regreso del destierro de Babilonia, a saber, aproximadamente en el año 165 a. C., cuando Judas Macabeo logró expulsar de Israel a los sirios helenizados de Antíoco IV Epífanes (*El Histro*). Estos habían profanado el templo de Jerusalén entronizando aquí una estatua de Zeus olímpico, obligando a los judíos

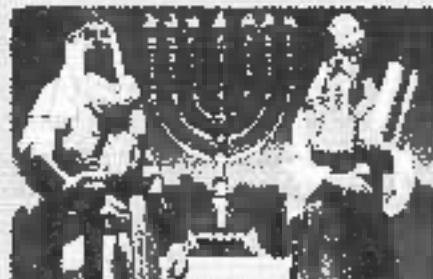


Figura 27

Fig. 27: Representación idealizada de la primera Fiesta de las Luces. Se aproxima, a los hechos de la Biblia, o más bien según el templo a todos israelitas, comandante de las fuerzas judías que expulsaron de Palestina a los sirios. A la derecha, con los rollos de la Ley, su hermano mayor Simón Macabeo que, al ser muertos Judas y Jonathan, otro hermano que le había sucedido, sería electo como jefe político y militar y también sumo sacerdote con derecho a que sus hijos lo sucedieran en este cargo (Mac. 14, 23-48), así que empiezo que los Macabeos pertenecían a una familia sacerdotal, pero la descendencia de David. Sin embargo, algún tiempo después, moriría asesinado por su propio hermano, instigado por el rey de Egipto (2Mac. 16-17) (Imagen: Wiki).



Figura 28

Fig. 28: Los exólogos con la idea del candelabro sagrado. Solo en la remisión se que salvia, silvestre de Palestina. La ramada (*Salvia mellifera*). Esta planta, que se considera símbolo de la luz, y cuya fragancia alcanza la nariz irreconocible y media día, por su abundancia local, crecen al crecer el viento donde Abraham iba a cenar a Isaac, y donde más de mil años más tarde Simeón construyó el templo de Jerusalén (Wiki).

22. Se debe advertir que en la *Menor Biblia* o *Menor* se invierte el orden de los libros de los Macabeos, y se pone de primero el que en la Biblia latina está de segundo, y viceversa. En las citas de este texto seguiremos el orden de la Vulgata.

a arroñarse delante de ella, ofrecerle carne de cerdo y comerla, e inclusive a cometer actos sexuales impuros en su presencia. Además, habían construido altares a los dioses griegos junto a las casas y en las plazas, tanto de Jerusalén como de las otras ciudades.

Un grupo de judíos devotos, aunque inferiores en número, armamento y conocimiento de las técnicas bélicas, capitaneados por los miembros de la familia sacerdotal de los Hasmoneos, o Macabeos²⁴, emprendieron contra ellos una tenaz guerra de guerrillas, hasta que, como señalamos, con Judas Macabeo a la cabeza lograron derrotarlos y expulsarlos del país. Entonces los vencedores entraron en Jerusalén, destruyeron la estatua de Zeus en el templo y las aras de los dioses griegos en las plazas y en las otras ciudades y, más importante, purificaron el templo de Jerusalén y restablecieron en él el culto de los sacrificios según la Ley mosaica.

Fig. 29: El candelabro sagrado o Menorah, como se ve en el arco de Tito, en Roma, donde fue llevado en triunfo, como parte del botín obtenido en la toma de Jerusalén (Foto M. Feyerherm).

Fig. 30: Actualmente, la Menorah está en el emblema del estado de Israel (foto J. Lareuveni).

Fig. 31: Hanukkiáh de nueve brazos (8 + 1 es el central), con velas de distintos colores, que progresivamente se van encendiendo un día tras otro, para que alumbrén tanto la casa, como hacia el exterior, en Hanukkah, la Fiesta de las Luces (Wikip).



Figura 29



Figura 30



Figura 31

²⁴ Macabeo: Matheo era el sobrenombre de Judas (Mat 2, 1). Posiblemente lo adoptó la familia y todos sus seguidores.

Como en los actos solemnes, se quiso encender la Menorah o candelabro de siete brazos; para ello en el templo se halló solo una vasija de aceite puro, con el sello sacerdotal: cantidad de combustible suficiente solo para una noche. Sin embargo, y entre el asombro de todos, alcanzó para ocho días.

"La purificación y reinauguración tuvo lugar en invierno el 25 del noveno mes, o Kislev, en coincidencia con el mismo día en que el templo había sido profanado" (2Mac 10, 5)

Se suele decir que *Hanukká* es la Navidad judía, ya que tanto esta como la cristiana se celebran el día 25 que, adoptando el calendario occidental, llegan a coincidir el 25 de diciembre. Esto se refuerza en países donde conviven las comunidades judía y cristiana ya que, entre otros detalles, en ambas se dan regalos a los niños y a los amigos.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental, ya que se sabe que la elección del 25 de diciembre como Natividad de Cristo es arbitraria. En Roma por esta fecha, que según el viejo calendario romano era la *bruma*, o solsticio de invierno y a partir de entonces los días comienzan a alargarse, se celebraba el nacimiento de Apolo, dios Sol, en coincidencia con una semana de Saturnales, en honor del dios Saturno. Finalmente, los papas Julio I (350 d. C.) y Liberio (354 d. C.) para suplantar estas festividades, decidieron que se celebrara ese día el nacimiento de Jesús, verdadero Sol de Justicia, y progresivamente la fecha fue adoptada por la mayoría de las comunidades cristianas; otras, especialmente las iglesias orientales, la celebran el 6 de enero, día de los Reyes Magos.

Por su parte, varias denominaciones cristianas afines o disidentes la rechazan, por considerarla no bíblica, sino un resabio de paganismo. La Iglesia Católica, en cambio, litúrgicamente le da muchísima importancia y la equipara con la Pascua de Resurrección. Como esta, también tiene un periodo de preparación (el *Aduento*, o Espera de la Llegada), una octava y un tiempo de Navidad, que litúrgicamente se prolonga hasta el segundo domingo de enero²⁴; pero a nivel de festejos populares llega hasta el 2 de febrero, día de la Virgen de Candelaria o de la "purificación" legal de la Virgen María (Lc. 2,

24. Casi en todos los países del mundo existían festividades análogas a las rituales con motivo del solsticio de invierno. No se quedaban atrás los Aztecas, en México. Ellos también en esta fecha celebraban con alegría y grandes festejos el nacimiento de *Ximnapochtli* ("Lolibrí" del sur o zurdito), su dios del Sol y de la Guerra, quien había sido engendrado en forma sobrehumana en el seno de *Cihuacoatl*, doncella natija de la sierra de Coatlicue, en Tula, la cual hasta por treinta harricada cada día en esa sierra. La analogía aumenta si se considera que para la fiesta de *Pinqueztlanitl* (equivalente a nuestra Pascua, en el templo mayor de México se hacía una estatua con semillas de blando (*pinotzambis* nopi).

22-32), que se hace coincidir con la Paradura del Niño, especialmente en la región andina: festividad híbrida entre el hecho de que el recién nacido de Belén para entonces se supone que logra ponerse de pie, y el episodio de Jesús perdido y hallado en el Templo, cuando ya contaba doce años (Lc 2, 40-51). En efecto, las comparsas populares van de casa en casa cantando y preguntando si alguien ha visto al Niño, que se perdió; y finalmente, en la casa donde lo "hallan" se festeja el acontecimiento, cantando y celebrándolo en grande con comida, chocolate y otros refrigerios.

Como vemos, a nivel popular, en España e I hispanoamérica la Navidad es la fiesta religiosa más vital y más emotiva de todas por su asociación con el Niño Dios, la familia y el Año Nuevo. Se solemniza con Nacimientos, árboles de Navidad, luces multicolores, distintos adornos alusivos, parrandas por los caseríos y cantos especiales que continuamente se renuevan (gaitas, villancicos y aguinaldos), que resuenan durante todo el mes de diciembre, y más allá, hasta comienzos de febrero. Inclusive, en un ambiente tropical como Venezuela, la Navidad llega a opacar la Pascua de Resurrección y se llama "Pascua Florida". En efecto, es la época del año en que florecen muchas plantas trepadoras que se cubren de una profusión de campanuelas rosadas, amarillas, azules y de otros matices, comúnmente conocidas como "pascuitas" (*Sponsea* spp., *Merremia* spp., etc.). Además, entre nosotros en este tiempo igual se desea ¡Felices Pascuas!, como ¡Feliz Navidad!. Por eso, en el estribillo de un aguinaldo popular venezolano se declara:

"El que no se alegra
en Pascua Florida
es porque no siente
paz en esta vida" (Un Solo Pueblo)

Prosiguiendo ahora con la primera *Hanukká*, sus festejos se prolongaron ocho días, como en las ocasiones más solemnes, y se celebraron con alegría general al modo de la festividad de los Tabernáculos; y finalmente, el pueblo

bien melidos, y luego de "matarlo" con un dardo lanzado a su corazón, se despedazaba y repartía entre los presentes y el pueblo, para que lo comieran, y así participaron de él (Sahagún, *El México antiguo*, Cap. IV, Religión y mitos, pp. 240-243). Los primeros miztuncos, como carne, miltavari en las mismas fechas y honrar los mismos lugares de culto de los nativos, pero en el primer caso sustituyendo al Dios azteca por el Niño Jesús y la Virgen María, de este modo se facilitó la conversión al cristianismo de los indígenas americanos (Wikip.).

"decretó por decisión unánime y como obligación para todos los israelitas, que esta celebración se observara cada año" (2 Mac 10, 8); desde el 25 de Kislev hasta el 2 de Tisbri o Tev (hasta el 3, si Kislev tiene 29 días).

Su símbolo más evidente era el candelabro de siete brazos (*Menorah*), del cual progresivamente se iba encendiendo una luz más cada noche. Al mismo tiempo, en cada casa, al atardecer, se encendía en una ventana la *hanukkiáh*, un candelabro parecido a la *Menorah*, pero con nueve brazos (8 + 1 en el centro), que alumbrara tanto la casa, como hacia el exterior, lo cual motivó que se llamara la solemnidad: Fiesta de Las Luces. En tales días la gente se saludaba deseando: ¡feliz Hanukká!, e intercambiando regalos.

Pasaron otros dos siglos, y esta solemnidad aparece mencionada en el evangelio de S. Juan, donde se designa con el término griego de *Εγκαίνια* (*Encainia*), Inauguración (Jn 10, 22), y entonces se volvió un suceso importante en la historia de la Redención humana, por las trascendentales revelaciones que Jesús de Nazaret hizo en ella. En efecto, en esa solemne circunstancia, Jesús, en el último año de su ministerio público y tres o cuatro meses antes de morir sacrificado en la cruz, aplicó a sí mismo todo el simbolismo de esa celebración. Estando en el Templo, se proclamó Luz del mundo (Jn 8, 12), y tuvo un duro enfrentamiento con los judíos cuando les dijo: "Antes de que Abraham existiese, YO SOY" (Jn 8, 58), declarando así abiertamente que él era Dios (Jn 10, 36) y formaba una unidad con el Padre (Jn 10, 30). De este modo, fue colocando en su sitio una de las últimas piezas que faltaban para que los líderes judíos tomaran la decisión definitiva de condenarlo a muerte. (Véase: Apéndice I).

Prescindiendo de estas dos últimas celebraciones, en general el sistema litúrgico hebreo, y también el cristiano, que sobre aquel se fundamenta, solo se comprenden a cabalidad con referencia a la tierra donde se originaron y, en general, a las tradicionales actividades humanas de subsistencia del hemisferio norte del globo, donde se encuentra Palestina. En cambio, aparecen desfasadas por completo en los países ubicados en el hemisferio sur, donde la primavera corresponde al otoño del hemisferio norte, el otoño coincide con la primavera del hemisferio sur, y el verano de un hemisferio con el invierno del hemisferio contrario. Eso plantea la pregunta de si convendría invertir los calendarios litúrgicos de ambos hemisferios, a fin de que los feligreses de cada país puedan asociar sus actividades diarias de subsistencia y el calendario litúrgico. Sin embargo, tanto por parte de los judíos como de los cristianos se prefiere mantener invariados en todo el mundo los calendarios litúrgicos tradicionales: aquellos, por cierto, con su visión nacionalista de la religión

judia, desvinculándose espiritualmente de las circunstancias climatológicas y las actividades agrarias locales, pero rememorando en cada país del globo las costumbres y circunstancias de su patria de origen. Sin embargo, ¿qué justifica que el cristianismo, que es una religión *católica* o *universal*, también mantenga las mismas fechas, básicamente de la Pascua y Pentecostés?

Hay razones, y de peso. En efecto, el judaísmo, como hemos señalado, es una religión nacional; y el hecho de que en todo el mundo los hijos de Israel sigan las mismas ceremonias con la mirada puesta en la tierra de Israel y las costumbres de los antepasados, los cohesionan como pueblo, lo cual para ellos es un objetivo de supervivencia racial²⁵. Este es el propósito de muchas prescripciones legales de la *Torá*, como la prohibición tajante de casarse con mujeres extranjeras, y en particular con "cananeas" (Ex 34, 16; Esdr 9, 2: 10, 10-11)²⁶. Es, por tanto, una religión que mira al pasado, comenzando con la observancia del sábado, entendido como una imitación litúrgica del descanso de Yahvéh una vez concluida toda la obra de la creación. Por añadidura, cada festividad religiosa hebrea, como hemos visto, está asociada con la tierra de origen y los alimentos que aquella les proporcionaba según las estaciones del año en el hemisferio septentrional del globo.

A) contrario, el cristianismo no arranca desde el Génesis, sino desde la Última Cena del Jueves Santo del año XXXIII de nuestra era, cuando Jesús, actuando como Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedek (Hebr 7, 11) un día antes de ser sacrificado en la cruz, con el poder de su palabra divina transmutó el pan y el vino mezclado con un poco de agua de la *Pásaj* judía tradicional, en su propio cuerpo y sangre, ofrecidos a Dios, Padre universal, como expiación única y perpetua, porque suficiente y definitiva, por los pecados de toda la humanidad (Hebr 9, 11-14); en efecto, "sin derramamiento de sangre no hay perdón de pecados" (Hebr 9, 22). Por esto en la Antigua

25. Esc de tender la mirada hacia el pasado para hallar la justificación de las normas del comportamiento presente era también característica de la mayoría de las tribus indígenas de Venezuela, para quienes los hitos míticos del pasado eran "los seres Verdaderos, reales, aquellos, cuyo existencia era un paradigma para todos los que habrían de vivir en el transcurso del tiempo" (Mons. Mariano Gutiérrez).

26. A pesar de eso, hubo excepciones notables, especialmente en la tribu de Judá, comenzando por este mismo patriarca, quien tuvo relaciones con Tamari, su prima viuda y cananita (Gén 38, 29), la cual sería madre de Fares, su heredero (Gén 38, 29). Luego, al empezar la conquista de Palestina, Samun, uno de los dos espías hebreos que habían penetrado en Jerico, se casó con la prostituta Rahab (Mt 1, 5), quien los había hospedado y escondido en su casa (Jos 2, 11). Su hijo Boni se casaría con Ruth, una moabita (Ruth 1, 13). De todos modos, el caso más recordado fue el de David, quien mandó matar a su fiel general, el reboseo Urias, por casarse con Betisabé, esposa de este (2Sam 11, 27), la madre de Salomón. Por cierto, los hijos de todas estas mujeres extranjeras aparecen en la genealogía de Jesús, el Mesías (Mt 1, 1-16).

Alianza del Sinaí estaba mandado ofrecer a Yahvéh en cada estación del año, como agradecimiento, los productos de la tierra, y además pedir misericordia sacrificándolo, como sustitutos de la gente -porque no era lícita otra cosa-, distintos animales y un holocausto perpetuo (Ex 29, 38-42), pero en particular cada año el Cordero Pascual (Lev 23, 12)²¹. Sin embargo, como "es imposible que la sangre de toros y machos cabríos borren los pecados" (Hebr 10, 4), ya en el Antiguo Testamento Dios había declarado que "no recibiría más en sacrificio los becerros y carneros" (Sal 49, 9), sino que él quería "un sacrificio de alabanza, ser invocado en el día de la tribulación, que se acataran sus mandatos y no se cometieran injusticias contra el prójimo" (Sal 49, 14-23 *passim*). Todas estas expectativas del Creador fueron satisfechas por Jesucristo, quien se volvió el verdadero "Cordero de Dios" (Jn 1, 29) de la Nueva Alianza al someterse voluntariamente a morir por la humanidad para cumplir la voluntad de Dios Padre, que así lo exigía para satisfacción de su justicia ofendida por la desobediencia de Adán y Eva, los padres de la humanidad. De este modo logro lo que no pudo el antiguo pacto de Yahvéh con su pueblo, y así dejó obsoletos todos los sacrificios y ofrendas de la Antigua Alianza. Esta es la razón de por qué él también es llamado el Nuevo Adán (Rom 5, 14-15...21). En efecto, al resucitar produjo una Nueva Creación y el nacimiento del verdadero "Hombre Nuevo" (1 Cor 15, 46-50; Col 3, 8-10), el nuevo Pueblo de Dios entendido como Iglesia, la comunidad de los creyentes, y Cuerpo Místico, del cual Cristo es la vidua es invitado a ser un miembro (Ef 4, 15-16).

Es cierto que un momento importante en la Eucaristía católica es el ofrecimiento del pan y del vino con agua, que serán consagrados, y estos son frutos de la tierra y el trabajo humano, es decir, de las labores agrícolas; y solo se producen en una estación bien definida del año. Sin embargo, en la actualidad, con los



Figura 32

Fig. 32: "Venid a ser, Señor, por este pan y este vino, frutos de la tierra y del trabajo del hombre que recibimos de tu generoso don, y ahora te presentamos. Ellos serán para nosotros pan de vida y bebida de salvación" (Oración sobre las ofrendas, Misa católica).

En la hostia se puede leer J H S. Comienza con cuando las tres letras iniciales del nombre griego de Jesús (IHESUS). Posteriormente los latinos hicieron con ellas el acto de fe en occidente Jesús Nominus Salvator, Jesús Salvador de los Homines (Inagena, Wikip).

²¹ Se trata sobre un parvillo de número de ganado (Biblia Targum, 2,308).

modernos sistemas de almacenamiento y conservación, y el comercio mundial, están disponibles en cualquier región del globo y a cualquier hora.

Por lo demás, una prueba de la historicidad de la resurrección de entre los muertos por parte de Jesucristo está en el detalle de que desde los tiempos iniciales de la Iglesia, los cristianos dejaron de celebrar el sábado y empezaron a santificar el día siguiente, es decir, el "primer día de la semana" que los romanos llamaban *Dies Solis*, día del Sol, mientras los discípulos de Cristo lo llamaron "Día del Señor" (Ap 1, 10), tanto en griego (Κυριακή ἡμέρα), como en latín (*Dominica dies*), es decir, nuestro "día Domingo"²⁸. Ese día ya no hace referencia a una creación concluida, como fue el descanso "sabático" de Dios una vez acabada toda su creación, sino exactamente lo contrario: el nacimiento del Nuevo Adán (1Cor 15, 22), cuando el Hombre viejo comenzó a dar paso al Hombre nuevo (Ef 4, 22-24).

Si esto sucedió en el contexto de la *Péssaj* judía, cincuenta días más tarde en *Shavuot* se produjo la venida del Espíritu Santo sobre los miembros de la Iglesia naciente para quedarse por siempre en ellos (Jn 16, 7-15): otro suceso trascendental, que acabó por desvincular por completo la nueva religión de las circunstancias climáticas y las actividades agrarias. Dicho de otra manera, cada día, en cada rincón del globo, se puede ofrecer al Padre -y de hecho se ofrece- el sacrificio único y suficiente del Hijo, el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo y nos da la vida eterna, de todo lo cual las prescripciones litúrgicas antiguas quedaron solo como preanuncios y anticipos, como declaró Jesús: "No penséis que vine a abolir la Ley y los Profetas: no vine a suprimir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5, 17).

Así las cosas, la religión católica al no estar ya vinculada a las circunstancias de tiempo y lugar, se vuelve realmente una religión universal, de la cual cualquier hombre de cualquier país del globo puede hacerse miembro y "hermano" de todos los demás, sin exclusión de color, raza o cultura (Col 3, 11). De este modo, todos, participando a diario en sus cuerpos de los pade-

28. La palabra *dies* en latín puede ser masculina o femenina. Sin embargo, en el uso popular de cada día en las provincias occidentales del Imperio Romano el uso se especializó sobre el sentido masculino (ej.: *dies de Domingo* [puest.: *o Domingo*; esp.: el *Domingo*; catal.: el *Diumenge*). En cambio, en las provincias orientales se especializó sobre el uso femenino (lit.: la *Dominika*; rom.: *Duminica*; etc.), posiblemente por una influencia dominante del griego en esas áreas geográficas. Obsérvese, sin embargo, que cuando se habla de *Dies Dominica* (propia mente "día dominical", o "dominguesco") en la literatura latina neotestamentaria, se hace referencia al primer día de la semana según el cómputo judío; en cambio, cuando los profetas, y los apóstoles en sus epístolas, hablan del *Dies Domini* (que también significa "día del Señor"), se refieren al día del juicio Final.

cimientos de Cristo, ofrecidos a Dios para el bien de su Cuerpo Místico (Col 1, 24), miran hacia la culminación de la Iglesia Triunfante, el Hombre Nuevo total, verdadero y definitivo Templo de Dios en el cielo, cuando cada una de sus piedras vivas y preciosas que lo componen llegue a ocupar el sitio que el divino Arquitecto les tiene reservado desde la creación del mundo (Ap 17, 8).

El criterio de elección de tales "piedras vivas" lo da el apóstol Juan en la oración sacerdotal de Jesús como conclusión de la Última Cena. Él no reza por todo el mundo, sino solo por sus apóstoles, por su Iglesia y en particular por los que en lo sucesivo crearán que él era el Hijo de Dios; y en definitiva, estos serían los candidatos a ser las piedras preciosas escogidas por el Padre para integrar el Templo definitivo de Dios en el cielo (Jn 17, 24-26 *passim*).

Debemos entender, entonces, que la crucifixión y muerte de Cristo el Viernes Santo fueron como el comienzo de los dolores de parto del nacimiento de una nueva criatura o una nueva creación, y al tercer día, es decir, el lunes siguiente al sábado, el inicio del alumbramiento de la cabeza de ese Hombre Nuevo: Cristo resucitado. Luego, en Pentecostés, con la venida del Espíritu Santo, fueron alumbrados los primeros miembros totalmente humanos de ese cuerpo místico -de los cuales Pedro fue el "partero"-; y este proceso no concluyó entonces, sino que prosigue durante los siglos y los milenios, añadiendo continuamente nuevos miembros, hasta que se forme el Hombre Nuevo total, o se coloque la última piedra viva del Templo de Dios de la Jerusalén celestial, en el cielo.



Apéndices

APÉNDICE I:

JANUKKÁH Y LOS GUERREROS JUDEO-CRISTIANOS

PLEGARIA DE GUERRA ESPIRITUAL JUDEO-CRISTIANA EN LA HANUKKAH

Actualmente en los Estados Unidos existe la Comunidad de Guerreros Espirituales, que procura el Regreso a las Raíces Hebreas de la Fe cristiana. A continuación, una plegaria de esta Comunidad con motivo de la Hannukáh.

Señor YESHÚA, nosotros creemos firmemente que tú eres el Hijo de Dios. Tú eres Mashiaj que vino a deshacer toda obra del diablo, toda obra de maldad. Diste tu vida en la cruz por nuestros pecados y resucitaste de entre los muertos. Te pedimos perdón por haber profanado nuestro TEMPLO, porque en el pasado nuestros miembros sirvieron como instrumentos de inmundicia y de iniquidad, y cometimos, mis antepasados y yo, rebelión a Ti, corrupción, delitos. Mas ahora venimos delante de ti para ser lavados, limpiados, restaurados como esclavos de la justicia, para santificación.

Abba Kadosh, suplico que santifiques nuestro templo, nuestro cuerpo, y te sirvamos como sacrificio vivo delante de ti todo el resto de nuestra vida.

YESHÚA: lívanos, limpia nuestra consciencia con tu Sangre. Creemos que tu sangre nos limpia de toda maldad, de todo pecado. Te confesamos por Señor y dueño de nuestras vidas y suplicamos que te quedes con nosotros, en nuestro corazón. Apártanos para servirte, amarte, obedecerte.

Dedicamos y consagramos NUEVAMENTE a ti nuestro cuerpo, que es tu TEMPLO.

Dedicamos y consagramos NUEVAMENTE a ti nuestra vida, nuestro futuro, nuestra salud.

Dedicamos y consagramos NUEVAMENTE a ti todos nuestros hijos, el futuro de nuestros hijos, nuestro matrimonio.

Dedicamos y consagramos NUEVAMENTE a ti nuestro trabajo, toda obra de nuestras manos.

Dedicamos y consagramos NUEVAMENTE a ti todos nuestros planes y proyectos.

Cada uno de nuestros días, todo nuestro corazón es tuyo, *Abba Kadosh*.

Gracias por redimirnos, por limpiarnos, por justificarnos y santificarnos, muchas gracias. Preparámonos ahora para hacer tu voluntad. Estamos listos para recibir tus bendiciones.

TE AMAMOS, PADRE SANTO. Amén.

"La noche está avanzada y ya se acerca el día. Desechemos, pues, las obras de las tinieblas y vistámonos las armas de la LUZ. Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, ni en contiendas y envidia, sino vestidos del Señor Jesucristo, y no proveáis para los deseos de la carne" (Rom 13, 12-14 RVR).

Desechamos, pues, toda obra de la oscuridad y de las tinieblas, y ahora nos vestimos las armas de la LUZ para andar en este mundo con toda honestidad y justicia.

NOS VESTIMOS LAS ARMAS DE LA LUZ.

Que el nombre de YHWH sea invocado sobre el ministerio Casa de Oración en Misión Avivamiento, sobre sus líderes, Adolfo y Cristina, sus hijos Sarah, Leticia y Arturo y sobre los que pertenecen a este ministerio. Que el Altísimo siempre oiga todas sus oraciones y les envíe su ayuda desde los cielos. Que Elohim conceda los deseos de sus corazones y haga que todos sus planes se logren con éxito.

YHWH los bendiga y los guarde. YHWH haga resplandecer su rostro sobre ellos y les dé SHALOM, los multiplique, los afirme, los establezca, los perfeccione, los fortalezca completamente como un ministerio de guerra espiritual en el mundo entero. Sean librados de todo mal, y sus descendencias sean poderosas en la tierra. Así sea también contigo... (ponga su nombre) y mi familia, que estoy intercediendo por todos ellos. En el poderoso nombre de Yeshúa HaMashiaj. Amén.

Cristina Blanc-Ramírez -Siervo de Jesús el
Yeshúa HaMashiaj-

El Regreso a las Raíces Hebreas de la Fe
Casa de Oración en Misión Avivamiento.

<mision-incesion1usa@hotmail.com>

901-628 5642 Memphis, TN, USA

APÉNDICE II: LOS "CUERNOS" DE ALEJANDRO MAGNO Y LOS DE MOISÉS

En las culturas antiguas el toro era símbolo de fuerza y poder. Además, se sabe que los poetas griegos, en sus fantasías sobre el origen de sus dioses y héroes, a menudo producían "metamorfosis", o transformaciones de un ser en otro. Un especialista en tales transformaciones era el dios Zeus, quien se disfrazaba de animal para tener relaciones sexuales con mujeres particularmente agraciadas. En una de esas andanzas tomó forma de un hermoso toro blanco y sedujo a Europa, hija de Agenor, rey de Tiro; el toro la raptó, la llevó a Creta, y engendro en ella al Minotauro, un ser híbrido: hombre en su mitad inferior, y toro en la parte superior del cuerpo. Aunque este nos parezca un cuento para niños, la verdad es otra, si pensamos que la cultura cretense era contemporánea con la egipcia, en la que se utilizaba, para sus registros, una escritura jeroglífica. En tal escritura, es corriente ver seres híbridos, como: halcones, serpientes, aves, gatos, leones, perros, etc., con cabeza humana, o toros alados; o al revés, como en el caso de Thoth, el escriba de los dioses, que era representado como un hombre de pie, pero con cabeza de ibis y escribiendo sobre una tablilla, el chacal Anubis, que se representa como un hombre con cabeza de chacal, a cargo de embalsamar a los faraones; el dios creador Ptah, que se representa como un hombre con cabeza de halcón; o Amón, el dios-carnero. En el caso del Minotauro, entonces, debemos pensar que en Creta, donde se adoraba al toro como suprema manifestación de fuerza y poder, con la designación de Minotauro o "Toro Mino" se quería decir en forma jeroglífica: El Rey o el Poderoso Mino, nombre que no se refería solo a una persona, sino que era el título oficial de todos los gobernantes de Creta.



Figura 33

Fig. 33: El Minotauro, como se representaba en un plato de hechura cretense (Wikip.)

Cuando Alejandro Magno invadió Asia, y en el 333 a. C., tras derrotar a Darío III que le hizo frente en Issos (Siria) con un ejército veinte veces superior, pasó luego a conquistar la ciudad de Tiro, que estaba fundada sobre una isla a unos 500 m de distancia de la costa, y también estaba sometida a los persas. La isla parecía inexpugnable, y rodeada como estaba por la aguerrida flota fenicia parecía hacer mofas de Alejandro, que no tenía naves. Entonces sus ingenieros sugirieron hacer una calzada desde la costa hasta la ciudad, pero eso suponía un gran esfuerzo humano para acarrear piedras enormes. Alejandro se dirigió a los pueblos vecinos, y entre estos a los judíos, pidiéndoles el envío de refuerzos; pero la respuesta que llegó desde Jerusalén fue: "Hemos jurado fidelidad al soberano persa en la persona de Darío III, y por tanto, mientras él viva, no podemos ayudarte". Alejandro, de todos modos, encontró una manera de hacer la calzada y tomó la inexpugnable Tiro. Luego se dirigió con todo su ejército hacia Jerusalén para saquearla. Los judíos decretaron un ayuno general, y en la puerta de la ciudad el sumo sacerdote con todas sus vestiduras y ornamentos sagrados, acompañado por los sacerdotes y los notables y mucho pueblo le salió al encuentro al general griego, para rendírsele y rogarlo que respetara la ciudad. Alejandro, al ver al sumo sacerdote, desmontó sorpresivamente del caballo y se postró a sus pies exclamando: "¡Bendito aquel a quien tú sirves!", entre el asombro de sus soldados y generales, que iban ya dispuestos a someter la ciudad a sangre y fuego²⁹.

El joven Alejandro, en cambio, que como principio no gustaba tanto de victorias, sino de gloria obtenida combatiendo contra enemigos aguerridos y poderosos, no veía nada glorioso en oprimir a los débiles, y menos si se le rendían sin combatir, y aceptó la rendición.

Podemos imaginarnos lo festivo del recibimiento que se le hizo en Jerusalén, y lo primero que el general griego hizo fue dirigirse hacia el Templo. En esa oportunidad el sumo sacerdote le leyó la primera parte del famoso sueño que el profeta Daniel había tenido en el tercer año del reinado de Baltasar, rey de Babilonia, a saber: vio un carnero con cuernos grandes, y uno en particular en el centro, más largo que los otros, y que seguía creciendo: daba cornadas hacia occidente, hacia el norte y hacia mediodía, y no había bestia alguna

29 La explicación que luego dio a sus generales era que, años atrás había tenido un sueño en que un hombre con rostro angelical le aseguraba que él, Alejandro, iba a conquistar el mundo. Desde entonces, cada vez que se sentía desalentado, traía a su mente la imagen de ese hombre, y así le valían las fuerzas y valor para seguir luchando; y de repente se lo encontró delante... (Rabino Yosef Baton, Wikip.).



Figura 34

Fig. 34: Sumo Sacerdote y otros nobles de Jerusalén explicándole a Alejandro Magno la visita del profeta Daniel acerca de el finura de. Sebastiano Conca, 1680-1754. Wikipia.

que pudiera resistirle. Luego vio un macho cabrío, que venía desde occidente sin tocar tierra, tan rápido era su paso, y tenía un cuerno notable entre sus ojos. Cuando vio al carnero, el macho cabrío corrió contra él con todo su ímpetu, lo embistió y le rompió dos cuernos, lo tumbó al suelo y se puso a pisotearlo, sin que hubiera quien lograra defender al carnero, y el macho cabrío se volvió grande sobremanera..." (Dan 8, 1-8). Le explicaron entonces que el carnero representaba al imperio persa, y ese macho cabrío que en visión había visto el gran profeta hebreo, era cabalmente el irresistible Alejandro, que alcanzaría una grandeza incomparable... con lo cual el general griego se sintió muy complacido y halagado. Sin embargo, como era costumbre entonces en el caso de un conquistador, pidió que se colocara en el Templo una estatua suya; pero se le repuso que eso era imposible, pero si, se adoptaría la cronología de Alejandro y todos los niños que nacieran ese año se llamarían como él -y con eso revo que confirmarse.

Mientras tanto, le había llegado una embajada de parte de Darío III en que le pedía una tregua, a cambio de la cual le entregaba como esposa una de sus hijas, le mandaba 10.000 talentos de oro (equivalentes a 300 millones de dólares) y le cedía todo el territorio que el imperio persa poseía al nado del río Éufrates, es decir, Siria, Palestina y Egipto. Alejandro aceptó la propuesta, y ahora se dirigió hacia Egipto, donde en Heliópolis encontró a los egipcios ansiosos de sacudirse de encima el yugo persa, y se le rindieron.

Aparentemente ya cuando se hallaba en Teos, Alejandro había sido contactado por unos emisarios egipcios, quienes lo rogaron que fuera a librarlos del dominio persa, y ahora hizo todo lo posible para que lo sintieran no como un conquistador, sino como un libertador. Para ello, se plegó a las costumbres de ese país y procuró por todos los medios que lo reconocieran como faraón de Egipto. En efecto, de inmediato prosiguió hasta Menfis, donde fue nombrado faraón. Luego zarpó Nilo abajo, y al llegar a la costa, él personalmente

trazó los linderos de una nueva ciudad, que llamó por su nombre Alejandría (la primera de las no menos de 30 que fundaría con ese nombre en su fulminante campaña militar, y la única también que sobrevivió). Entre las cosas más notables de esta nueva fundación, una fue la biblioteca, que llegaría a contener 500.000 volúmenes.

Aproximadamente en el año 275 a.C., el rey Tolomeo II Filadelfo, descendiente de Tolomeo Lagos (Liebre), uno de los generales de Alejandro, quiso que hubiera en esa biblioteca también una versión griega del Libro Sagrado de los judíos: cosa que se le concedió, y fue realizada en muy breve tiempo en la isla de Faro por un conjunto de 72 sabios hebreos bilingües; versión que se llamó de los ἑβδομήκοντα (*Hebdomékonta*), pero es más conocida entre nosotros con el nombre latino de *Septuaginta*, de los Setenta, o alejandrina.

Cuando Alejandro estaba todavía planificando la nueva ciudad, sintió un "deseo irresistible" de ir hasta Siwa, un gran oasis con más de 100 km de longitud y 20-30 km de ancho, a trece días de distancia en camello, y que tomó nombre de la ciudad que en él hay y donde también, rodeado por un bosque de palmeras, se encontraba el oráculo de Amón. Para ello, luego de avanzar penosamente un largo trecho por la costa hasta la actual Marsa Matruth (la *Prætorium* de los romanos), finalmente tuvo que dirigirse hacia el sur por unos 300 km en un trayecto completamente desértico y sin agua. En esas soledades, pero más al sur, arrollados por las tempestades de arena, habrían perecido 50.000 soldados persas, que habían sido enviados por el rey persa Cambises (faraón de Egipto entre el 525-523 a.C.) para destruir el oráculo de Amón, al que consideraba como baluarte del odiado dios supremo de ese país⁵⁵.

Inicialmente, Amón había sido el dios protector de Tebas (llamada posteriormente Luxor), la primera capital de Egipto, y a partir del siglo XVI a. C. fue incorporando en su personalidad otras divinidades egipcias, en particular: Ra (Amón-Ra), dios del sol, Ptah, el dios creador del universo y que inclusive se creó a sí mismo, y Min, el dios de la fecundidad. Por todo ello llegó a ser considerado como el dios protector del Faraón, quien era llamado

⁵⁵ Esos persas habían salido desde Luxor, y para llegar a Siwa tuvieron que dirigirse hacia el nor-oeste. Investigaciones modernas del egipólogo holandés Ulf Kaprielian sugieren que lo de la tormenta de arena fue una hábil manipulación histórica hecha por Dario II, sucesor de Cambises, para disimular una desastrosa emboscada sufrida por los persas a manos de Cartanasis III, rebelde egipcio que tenía su base de operaciones en el oasis de Siwa. Desde aquí reconquistaría gran parte de Egipto y se hizo nombrar la primera vez rebelión que el futuro Darío I sofocaría a sangre y fuego (Wéipert).

oficialmente "hijo adoptivo de Amón"; pero también atendía las súplicas de los pobres y los viajeros que se encomendaban a él. De este modo, en Egipto se había llegado a una especie de monoteísmo virtual, debido a que las otras divinidades se habían vuelto como manifestaciones de Amón. Por tal motivo, en el extranjero Amón era considerado el dios supremo de los egipcios: por su parte los griegos lo identificaban con Zeus, el todopoderoso dios del Olimpo, y lo llamaban Zeus-Amón³¹.

Mientras tanto, nos dice Plutarco (50-125 d.C.). Alejandro Magno, acompañado por los soldados que él había escogido, avanzaba penosamente por la arena. Sin que los ojos pudieran ver ni un árbol o huella de cultivo, ya les faltaba el agua que habían llevado en odres sobre camellos, en el suelo ardido no había ninguna, y todo estaba quemado por el sol. De repente -sea por un favor de los dioses o por casualidad- las nubes cubrieron el cielo y ocultaron el sol; y aunque les faltaba agua, fueron de gran alivio para los que avanzaban extenuados por el calor. De todos modos, al rato cayó también un fuerte aguacero, y cada uno abrió ávidamente la boca para sorber la lluvia que pudiera, y por si fuera poco, los aguaceros persistieron, empaparon la arena y la endurecieron haciéndoles más llevadera la marcha, y el aire se volvió más fresco y fácil de respirar. Sin embargo, la lluvia, al golpear y endurecer la arena, borró todo rastro de camino; pero aun entonces, cuando ya vagaban sin saber qué dirección tomar, apareció una bandada de cuervos que tomaron la dirección de la marcha, volando cuando eran seguidos, y posándose en el suelo cuando veían que los hombres de Alejandro se quedaban atrás. Calistenes inclusive dice que con sus graznidos orientaban a los que habían quedado rezagados y desorientados en la oscuridad de la noche.

Finalmente, llegaron a Siwa, donde pudieron disfrutar de sombra y muchos manantiales de agua fresca. Cuando luego Alejandro se dirigió al templo de Amón, fue recibido por el anciano sacerdote mayor quien, según algunos, se dirigió a él cariñosamente en griego con la expresión: *ὦ παῖδιον...*, ¡oh hijito!...

31. Como el combustible era escaso en el oasis de Siwa, los antiguos sacerdotes egipcios para alumbrar el templo de Amón empleaban el estiércol seco de los camellos. Cuando los investigadores modernos llegaron a Siwa y comenzaron a estudiar las ruinas del oráculo, en el hollín que había quedado en los pisos del templo y el techo hallaron cristales blancos, que fueron analizados en laboratorio, y hallaron que eran inflamables y a su vez producían un gas de olor mordiente. Los químicos, basados en la estructura química de estos cristales "sal armonizantes", es decir, del dios Amón, y el líquido que con él obtentan, amoniac, un popular producto de limpieza (Isaac Asimov, *Los egipcios*, 1967, Wikixi, que en Venezuela es también conocido como "carpujéjico", o "cuerpo de merca"). Inclusive unos grandes caracteres finiles esparcidos se llamaron amonitas por su semejanza con la hembra de los cuernos de Amón, el dios carnem.

Sin embargo, por defectuoso conocimiento del idioma o a propósito, el sacerdote cambió el género gramatical de "paidion", hijito, que en griego es neutro, y como se refería a Alejandro, lo usó como masculino: "*paidios*"⁴¹. Esto causó que Alejandro interpretara esas palabras de bienvenida como: "*Oh pai Diós!*" (ὦ παῖ Διός) "*Oh hijo de Zeus!*"⁴², lo cual lo llenó de agradable sorpresa, ya que equivalían a reconocerlo como Faraón. Inclusive, se enteró con agrado de lo que decía el filósofo egipcio Psammón, a saber, que "aunque Zeus es el padre común de toda la humanidad, hizo en particular Hijo suyo al más noble y mejor de los hombres"⁴³.



Figura 35b

Fig. 35b: El faraón de Egipto, representado como encarnación de Amon, del cual era también su sacerdote (Wikipedia).



Figura 35a

Fig. 35 a: Representación egipcia de Amon, el dios amonita, protegiendo a los reyes egipcios de la tierra al traer su "hijo adoptivo".

Figura 35c

Fig. 35 c: Gran sacerdote hitita "Amadu" "amortido" por su forma espectralizada, que se une a los curules de un "amante" Zeus, en latido.



41. "... qui Graeci et Latini non satis peritici, quum Alexandrum paidion huiusmodi appellare viderent, su dixit "*pai Diós*, ὦ παῖς", es decir: ... el cual, no muy experto en la lengua griega, como quisiese decirle a Alejandro cariñosamente, "*Oh hijito!*" dijo "*Oh hijo de Zeus!*" (en Curtius, *De rebus gestis Alexandri Magni*, Lib. IV, Cap. IX, p. 21), notat.

42. De a. J. esta vocación de *paidios*, hijo y de Διός, caso genitivo de Διός, este nombre en g. se g. se decanta con dos radicales, a saber *Zeus* (Nóm. + Zeús; Voc. + Zeú) + di. (Gen. Διός; Dat. Διι; Acc. Διόν).

43. Plinio relata que Alejandro cuando estaba en presencia de enemigos (barbaros) comaba una aced. y decía, como si estuviera hablando con un amigo de su nacimiento y parentesco divino: mientras entre los griegos era más conocida y tanamente, presentaba de "hijo de Zeus-Amón" (Plinius, *Historia* Cap. XXXIII).

Acto seguido, fue introducido al santuario, que resonaba por el canto de un coro de matronas y doncellas que invocaban a Amón para que diera oráculos acertados. Aquí el sacerdote atendió las consultas de Alejandro acerca de su futuro. Por lo demás, aunque el joven guerrero no reveló a nadie las respuestas que obtuvo a sus preguntas, eran "las que su alma buscaba", y dejó Siwa decidido a conquistar todo el imperio persa.

El tiempo que estuvo Alejandro en Egipto no pasó de seis meses, desde el otoño del 332 a la primavera del 331 a. C., tiempo necesario para organizar la defensa militar y la administración. Además, restituyó el culto tradicional egipcio a los animales, y en particular del toro Apis, que los persas habían prohibido.

La idea de que Alejandro era hijo de Amón se plasmó en monedas de plata, que comenzaron a circular en Egipto y en todas las tierras conquistadas por los griegos. En ellas se ve a Alejandro con cuernos de carnero; detalle jeroglífico que lo identificaba como hijo de Amón, y por tanto, legítimo faraón de Egipto³⁵.

Sin embargo, fuera del área cultural egipcia, las gentes sencillas, no acostumbradas a la exotica de ese país, llegaron a creer de verdad, si no es que lo decían en broma, que "Alejandro realmente tenía cuernos y que por eso llevaba cabello largo; pero el barbero sí lo sabía. Alejandro le prohibió divulgarlo:



Fig. 36a: Monedas griegas de plata del s. III a. C. en que se observa a Alejandro Magno con cuernos de carnero, para significar en forma inequívoca que era hijo del Dios Zeus-Amón (*phqewononon* para los jehonés), y *Osirion* de Egipto (*unagereon* Wikipedia).

35. De más a más, a partir de entornos particulares en los banquetes con vestidos sagrados, bien sea la púrpura de Amón, o los cuernos. Sus sucesores también gustaban de ser representados con los cuernos de Amón en sus monedas con memoranzas; e inclusive, hubo generales romanos como Marco Antonio cuando ocupó Egipto, que emitieron monedas en que aparecen con cuernos de carnero (ver Curcio, ed. 1924, pp. 215 y 216, nota).



Fig. 56b. Lasmacedonias, uno de los cuatro generales de Alejandro Magno que, al morir este, pretendieron para sí una porción de los territorios conquistados fue el primero que se unió a los persas proclamándose rey "Basiléus". Murió en el 323 a.C., en combate contra Seleuco, su antiguo aliado (Jinagóris, 37-10p.).

sin embargo, un día el barbero, no pudiendo ya resistir el deseo de comunicar el secreto, se asomó a un pozo seco y vacío y dijo en voz baja: "Alejandro tiene cuernos". Inmediatamente del pozo brotaron unas cañas, y cuando cualquiera las usaba para hacer una flauta, de ellas no salía música, sino solo las palabras "Alejandro tiene cuernos". Este relato lo obtuvo un investigador moderno en un apartado rincón al este de Turquía, que también había pertenecido al imperio macedónico, y por tanto, donde hubiera circulado las monedas de plata con la cabeza de Alejandro con cuernos de carnero, es decir, representado como Faraón de Egipto o "hijo de Amón".

Por otra parte, en Roma, en la iglesia de San Pedro in *vincoli*, se encuentra una de las obras maestras del gran escultor y pintor renacentista Miguel Ángel Buonarroti (1474-1564), que representa a Moisés con cuernos: un detalle jeroglífico que podría haber tenido sentido en el Egipto de los faraones, donde lo hubiera acreditado como guía o conductor de su pueblo, pero en cambio se fundamenta en la versión del Éxodo de la Biblia que conocía el artista, por más extraño que parezca. En efecto, en la versión *Vulgata* latina de la Biblia, textualmente se lee que, luego de cuarenta días sobre el Sinai conversando con Dios, quien le entregó las tablas del Testamento, Moisés regresó al campamento llevando consigo las dos tablas con el "Decálogo": "et ignorabat quod *cornuta* esset facies sua ex conspectu sermonis Domini", es decir, "ignoraba que su rostro tenía cuernos, por el trato y la conversación con el Señor" (Ex 34, 29-34).

Podríamos preguntarnos si para esta versión latina de la Biblia, San Jerónimo no se habría guiado por la traducción griega de los Setenta, pero parece que no fue así. En efecto, en aquella versión se lee en griego, aunque en forma algo enigmática: "Μωυσής οὐκ ᾔδει ὅτι δεδοξάσθαι ἢ ὑπὲρ τοῦ χαύματος

36. En la versión de los Setenta, se lee claramente el término "Decálogo" o las diez palabras: *δέκα λόγους* (Ex 34, 28).

37. Miguel Ángel no fue el único que representó a Moisés con cuernos. Ya en el arte religioso medieval europeo anterior a este artista se representaba así, evidentemente, porque en todo caso entonces solo se disponía de la misma fuente de información, en el respecto, la Biblia *Vulgata* de San Jerónimo.



Fig. 37: Cabeza "bucruca" del Moisés de Miguel Ángel: Iglesia de San Pedro in vincula, San cademast, Roma.

Figura 37

τοῦ προσώπου αὐτοῦ". En este texto, el punto a traducir correctamente es *δεδόξαται* (*dedóxastai*), 3a pers. sing. del perfecto medio de *δοῶ*, que puede significar: "opinar, creer, pensar, estimar, presumir, conjeturar, figurarse, hacer célebre, glorificar". Si escogemos el último significado, que parece el más acertado para el caso que estamos considerando, tenemos: "Moisés no sabía que la apariencia del color de su rostro *estaba glorificada*". Esta expresión nos parece algo ambigua, ya que en el mundo helenístico donde se encontraban los traductores hebreos, no hubiera parecido nada extraño un personaje sobresaliente con cuernos, como tradujo San Jerónimo, ya que los egipcios estaban acostumbrados a este tipo de representaciones, exactamente como aparecía la cabeza de Alejandro Magno de las monedas que todavía circulaban en el ambiente helenístico de Alejandría. La versión de los Setenta prosigue diciendo que "vieron Aarón y todos los ancianos de Israel a Moisés, y que estaba glorificada (*δόδοξεσμένη*) la apariencia del color de su rostro" (Ex 34, 30), aunque evidentemente aquí se puede deducir que se referían a un cambio en la coloración del rostro, pero no a la presencia de cuernos.

Al respecto, no deja lugar a dudas la versión griega moderna (1964) de las Sociedades Bíblicas Unidas, que tiene: "Ὁ Μωϋσῆς οὐκ ᾔδεικεν ὅτι τὸ δέρμα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἔργειτο λαμπρὸν ἐνῶ ἐλάλει μετ' αὐτοῦ", es decir: "Moisés no sabía que la piel de su rostro se volvió brillante mientras hablaba con él" (Ex 34, 29).

Este es el sentido que traducen todas las Biblias modernas, desde la Reina-Valera a la de Jerusalén, donde leemos: "Moisés... no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante por haber hablado con él".

De todos modos, los lingüistas modernos ven la causa de los cuernos de Moisés en un error de lectura y traducción por parte de San Jerónimo. En efecto, dicen, en el texto hebreo del Éxodo, aquí aparece la palabra hebrea "k

a n", escrita sin vocales, según el uso de esa lengua. Dicho término se puede leer tanto "keren", cuerno, o como "karan", bulto. Ahora bien, sobre esto no se discutía en tiempos de Miguel Ángel, cuando estaban prohibidas las traducciones de la Biblia a las lenguas vulgares, y exactamente "cuernos" (*cornu*) era la palabra que estaba escrita en la versión Vulgata de la Biblia, la única de que disponía el gran escultor. En conclusión, esa parece ser la explicación más objetiva del extraño detalle de los cuernos del Moisés de ese famoso artista.

Bibliografía

Biblia sacra "Vulgata". Biblioteca de Autores cristianos (BAC), 7a ed. Madrid, 1985.

Nueva Biblia de Jerusalén, ed. popular. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1975.

SEPTUAGINTA. Stuttgart (1935) 1982. Vol. I

ΤΑ ΙΕΡΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ. Βιβλική Εταιρεία. Atenas, 1964.

Axman, Ian. *Moshe the Egyptian*. Harvard University Press. Cambridge, London, 1997.

Beecher Keyes, Nelson. *El fascinante mundo de la Biblia*. Selecciones del Reader's Digest. México, 1965.

Curtius Rufus, Q. *De rebus gestis Alexandri Magni, regis Macédonum*. Lugduni (Lión), apud Ioannem et Franciscum Frellonios Fratres. 1546

Curtius Rufus, Q. *De rebus gestis Alexandri Magni, regis Macédonum*. Lugduni (Lión), Ed. Adrián Beman & Samuel Inchprians. 1724

Hurewicz, Nogah & Helen Frenkley. *Ecology in the Bible*. Kiryat Ono, Israel, 1974.

Martínez Álvarez, Álvaro, Dr. Ing. Agrón. *La agricultura en los textos bíblicos del Antiguo Testamento*, junio 2013, 97 pp., Wikip.

National Geographic Society, *Greece and Rome, builders of our world*, (1968). 1971 (2a ed.).

Núñez, Luis Marcos. *Éxodo Bíblico* (I, II, III). Wikip.

Pearlman, Moshe. *Dans les pays de Moïse* (Pref. de Yigael Yadin). Tel Aviv, 1973; Grenoble-Paris, H. Arnaud ed., 1974.

Plutarch. *Lives* (ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ. Texto griego con una traducción al inglés de Bernardotte Perrin). Loeb's Collection; Vol. VII: Demosthenes & Cicero, Alexander & Caesar. London - New York, MCMXIX (1919).

Sahagún, Bernardino. *El México antigua*. Biblioteca Ayacucho. Edición, notas, cronología de José Luis Martínez. Caracas, 1981.

El autor presenta una breve síntesis asociando las festividades religiosas judías con las actividades agrarias propias de la Tierra de Israel y, en general, del hemisferio norte del globo. Estas festividades son exclusivas para el pueblo de Israel, y por consiguiente, la suya es una religión nacional. Sin embargo, como las festividades básicas del cristianismo se derivaron de aquellas, se pretende demostrar que estas son como la derivación definitiva del sentido de las festividades de Israel, o como los frutos de un árbol del cual las raíces son las festividades que se mencionan en el Pentateuco de Moisés. Además, en las bases de las festividades cristianas no están las actividades agrarias, sino dos acontecimientos históricos decisivos, como son: en Pascua la muerte redentora de Cristo, el Mesías, y su resurrección, que constituyó el nacimiento de un Hombre Nuevo, entendido como un Cuerpo Místico, del cual Jesucristo es la cabeza, y cada hombre puede ser un miembro sin distinción de raza, nacionalidad o cultura; y en Pentecostés la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y los primeros discípulos, que originó el nacimiento de la Iglesia, abierta a la incorporación de toda la humanidad.

Se añaden dos Apéndices: uno para demostrar cómo una agrupación judeo-cristiana le da un sentido espiritual trascendental – válido tanto para judíos como para cristianos– a la fiesta judía de Hanukkáh, la limpieza y reinauguración del Templo por obra de los Macabeos; y otro para demostrar todo el trasfondo cultural que en la antigüedad llevaba a asociar hombre y animal, y lo que indujo al creador Miguel Ángel a representar a Moisés con cuernos.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y corto número de reseñas y reflexiones.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs 25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; acompañando especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

La periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los dos números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs 25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3^{ra} Avenida 60^a Intersid
Alameda Caracas 1061-A VENEZUELA
Tel. (0212) 2618364. Fax (0212) 2660600
Web www.iter.org www.ucab.edu.ve/iter
E-mail revista_iter@ucab.edu.ve



HISTORIA DE LA IGLESIA VENEZOLANA

VISITA EPISCOPAL A TINAQUILLO, 27 DE FEBRERO DE 1781

Mgs. Alfredo Weber*

ABSTRACT:

Alfredo Weber presents a document related to a bishop's visit to Tinaquillo on February 27th, 1781 by Mariano Martí, bishop of Caracas (1770-1792), José Joaquín Soto, the secretary and the visit's registrar Hilario Quera. "Inventory's eyewitness of Our Lady of Socorro church's facilities, ornaments, and estates of Tinaquillo town, made by the «Ilustrísimo» Señor Doctor Don Mariano Martí, this document's distinguishable bishop from his majesty's Council

KEY WORDS:

Testimony, inventory, temple, estate, ornaments, jewelry, church, bishop, diocese, Our Lady of Socorro

*A Pío Lázaro, Sacerdote Dehoniano,
Cura de Tinaquillo,
en testimonio de afecto y gratitud.*

Posiblemente, esa fecha de veintisiete de febrero de 1781 a cualquier venezolano o a cualquier tinaquillero no le signifique absolutamente nada; pero si comenzamos a revisar nuestra rica y voluminosa historia colonial del siglo XVIII, nos puede dar luces de lo acontecido en el caserío de aquel entonces, ubicado en la entrada de los llanos centrales de nuestro país y podemos imaginar a la mayoría de los habitantes de la comarca reunidos en los alrededores del templo del pueblo en espera de un ilustre visitante.

* Alfredo Weber es egresado del Instituto Pedagógico de Caracas, Mención Historia y Geografía; Magister en Historia de las Américas, UCAE; Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Carabobo y de la Maestría en Historia de Venezuela. Líneas de investigación: Antropología cultural, arqueología e historia oral.

La expectativa giraba en torno a la visita del prelado de la Diócesis de Venezuela, para aquellos tiempos (1770-1792), el ilustrísimo señor Doctor Don Mariano Martí, distinguidísimo obispo de esta Diócesis del Consejo de su Majestad. Según consta en el documento: **"Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas pertenecientes a esta Iglesia de Nuestra Señora del Socorro del pueblo de Tinaquillo"**.

El documento en cuestión, se encontraba en la casa parroquial de Tinaquillo y llegue a éste un buen día mientras revisaba los libros de la parroquia junto a Pío Lázaro - cura del pueblo- y el sacerdote Vicente Gómez, religioso perteneciente a la Orden del Sagrado Corazón de Jesús. Años después Monseñor Antonio Arellano Duran, Obispo de San Carlos (Cojedes), concentró la documentación histórica de la iglesia de Cojedes en la Casa Arzobispal, de la entidad geográfica mencionada.

A pesar que el presente trabajo no es una biografía del Obispo Martí, sino un análisis de un documento de su visita pastoral a un pueblo cojedeño, considero conveniente reseñar algunos rasgos biográficos del personaje.

Mariano Martí Estadella nace en Brión, España, un 24 de diciembre de 1721. Estudió leyes, filosofía y cánones en la Real y Pontificia Universidad de Cervera, *alma mater* de elevado nivel académico, de decidida actividad política y además de una marcada influencia jesuita. También se ha señalado que estudió en el seminario conciliar de Tarragona - España.

En el año 1757, Martí se encontraba como provisor juez diocesano nombrado por el obispo, con quien constituyó un tribunal con potestad ordinaria para ocuparse de causas eclesiásticas y del vicariato general del Arzobispado de Tarragona. Según documentos que se encuentran en el archivo arzobispal de Tarragona, certifican que Mariano Martí tuvo como responsabilidad la administración de la arquidiócesis, lo que fue una experiencia invaluable hacia su obispado. Otra actividad que desarrolló Martí, fue su desempeño como visitador y aunque no se han encontrado documentos de sus visitas de aquellos tiempos, las referencias registradas dan cuenta de los éxitos alcanzados por el religioso.

Para 1761, fue promovido al obispado de Puerto Rico y el 20 de febrero de 1762 tomó posesión de su cargo que, además de la isla borinqueña, comprendía las islas de Trinidad y Margarita. Abarcaba también el oriente de Venezuela, con un trazado caprichoso que iba desde la desembocadura del río Uchire a un punto en la orilla del río Orinoco cercano al pueblo de

Cabruta. Este extenso territorio, con dispersos y escasos habitantes, indujo al obispo Martí a obrar con dedicación e inventiva para atender a los feligreses en las actividades propias de su apostolado.

En 1763, escasamente a un año de su llegada a Puerto Rico, el obispo Mariano Martí inicia su primera gran empresa de inspección a la diócesis, lo cual va a tardar cinco fatigantes años hasta 1768. Empieza su tarea en San Juan, la capital de la isla, haciéndola extensiva al resto del espacio insular, proyectándola luego a los territorios anexos. Es así como, entre los años 1764 a 1768, establece la ciudad de Cumaná como centro de actividades; para 1765 se ubica en Barcelona, en 1766 se dedica a recorrer los territorios insulares de Margarita y Trinidad; además, ese mismo año inicia su tránsito por Guayana y el Orinoco, prolongándolo hasta 1767.

Durante su permanencia en Cumaná, formó parte activa de la sociedad colaborando en el combate contra la epidemia de viruela que azotó la ciudad durante los años 1764 y 1765. Al transitar por el Orinoco medio establece contacto con las misiones franciscanas y las de la Compañía de Jesús, asentadas en tiempos pretéritos, alabando la acción misionera ejecutada por los sacerdotes. Se encargó de visitar todos los pueblos, villas, misiones, doctrinas y casas religiosas predicando el cristianismo, así como también orientando a su grey con nociones de salubridad y educación; erigió parroquias y proveyó de clero a la isla de Trinidad.

Es muy probable que el obispo Martí haya escrito una relación pormenorizada de su visita al obispado de Puerto Rico pero, lamentablemente, hasta los momentos actuales nada se ha encontrado. Es factible que su recorrido por la isla de Margarita haya quedado registrado en algunos libros parroquiales que deben conservarse en los recintos de los curatos de ese territorio insular, pienso que puede existir la posibilidad que en el Archivo General de Indias e inclusive en los archivos del Vaticano, se encuentre alguna información en torno a los testimonios de esta visita cuyas dificultades han debido ser variadas, como el tiempo: enmarcado tanto por las lluvias como por la sequía, lo que debió ser un factor determinante para recorrer la inmensidad de estos territorios; aunado a esto, otro hecho relevante tuvo que haber sido las enfermedades del prelado, ya que las dolencias marcaron su regreso a la capital de la diócesis para el mes de enero de 1768.

Ya instalado en Puerto Rico y en vista del empeoramiento de su salud, el pontífice se vio en la necesidad de elevar una solicitud para que se le asig-

nara otra diócesis en América o se le permitiese el regreso a España. Dicho requerimiento fue presentado al monarca por el mes de julio de 1769 y tuvo como resultado que, el entonces obispo de Puerto Rico, fuese asignado al obispado de Caracas, que se encontraba vacante desde principios de ese año, por la muerte de su antecesor Diego Antonio Díez Madroñero.

Viene a ser en agosto de 1770, cuando Mariano Martí toma posesión de su nuevo cargo, después de superar las trabas burocráticas surgidas tanto en el reino español como en el Vaticano.

Al incorporarse a su nueva diócesis, Mariano Martí tuvo que enfrentar una serie de inconvenientes surgidos sucesivamente; el primero de ellos fue el conflicto con el alto clero español, aunado a diferencias con el gobernador José Carlos de Agüero, las desavenencias con el cabildo eclesiástico se prolongaron en el tiempo y, en algunos casos, fue necesario la intervención del Consejo de Indias con el fin de encontrarle solución a los desacuerdos presentados. Las controversias con las autoridades de la Universidad de Caracas también se manifestaron. Las discrepancias con los franciscanos y los jesuitas igualmente estuvieron presentes. De la misma manera, el obispo de Caracas tomó partido contra el alzamiento de los comuneros al alertar a los sacerdotes de la diócesis sobre los peligros de quienes protestaban contra el mal gobierno y los impuestos.

Al sobreponerse a los percances presentados, Mariano Martí le daba personalidad a su gestión, donde prevaleció su integridad moral y el cumplimiento de sus deberes por sobre todas las cosas. Tiene que reconocérsele en su acción evangelizadora: el establecimiento de pueblos, levantamiento de templos, ordenó la construcción de cementerios en los lotes de terrenos exteriores a las iglesias; recogió en sus libros la vida de las ciudades, pueblos, villas y aldeas, insistió en la enseñanza de la doctrina cristiana, defendió a los aborígenes del abuso de las autoridades y a los esclavos del atropello de sus amos y metió en cintura a muchos curas descarriados.

Por lo anterior, a Mariano Martí se considera como uno de los grandes obispos que tuvo la diócesis de Caracas. Hay que agregar la herencia que nos legó al dejarnos ese valioso testimonio de su visita pastoral, que viene a ser la tarea más encumbrada de la obra desarrollada por el mencionado obispo, que trasciende hasta nuestros días y fue publicada por la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, la cual lleva dos ediciones: en el año 1969 y en 1988; ésta última conformada por seis tomos, con un estudio preliminar de Lino Gómez Canedo.

Al leer los libros de la visita a la diócesis de Caracas, el obispo Martí aparenta manifestar ciertas posturas antimonárquicas cuando deja entrever la independencia del clero de la tutela imperial; era que los obispos hispanoamericanos, por mandatos del Rey desde los tiempos de Felipe II y reafirmado por otros monarcas, debían remitir una pormenorizada relación de las visitas efectuadas por los religiosos, dichas decisiones tomadas por el Rey formaron parte de las leyes de Indias promulgadas en reales cédulas. La razón aducida, era la de enterarse de lo ocurrido en la geografía americana y la de colocar a los conventos de las diversas órdenes religiosas bajo la jurisdicción del clero secular. Al prelado no le pesó la mano al firmar muchos decretos que desaparecían cualquier intento que atentara contra la iglesia o contra el establecimiento social, estas acciones dejaron ver la posición inquisitorial del reverendo.

El obispo Martí se posesionó de la Diócesis de Caracas o de Venezuela en el año 1770, una vez instalado, encargado de sus funciones, comienza a planificar la célebre visita pastoral de su obispado; la cual constituía una obligación a cumplir por los religiosos de esta jerarquía eclesiástica ya que debían conocer el acontecer que se vivía en los territorios de su jurisdicción y el desenvolvimiento de quienes habitaban en ellos. Todo se efectuaba bajo un esquema pormenorizado de los bienes de la iglesia, comportamiento y conducta de los curas y de los habitantes de las comarcas a visitar, de ese detallado registro es que nos ha llegado el testimonio escrito de la documentación dejada por Martí y el equipo que lo acompañó en el recorrido del extenso territorio de la diócesis entre 1771 al 1784, años en los cuales se encuentra enmarcada cronológicamente la operación propuesta.

Para la realización de una visita tan exitosa como la de Martí, ha debido conformar previamente un equipo de personas de extrema confianza, con una formación de excelente calidad para cumplir cabalmente esta tarea, entre ellos se contaban asesores, colaboradores, secretarios, cargadores y quién sabe cuántos más.

En la mayoría de los documentos aparece uno de sus más fieles colaboradores como lo fue José Joaquín de Soto; su secretario, la ausencia de éste era suplida por Juan José Guzmán, quien también tuvo una destacada participación. José Bofural y Cristóbal de Caravaca, ambos sacerdotes, se desempeñaron como ayudantes o suplentes en el trabajo de secretarios. Estos hombres fueron determinantes en el éxito de la visita, por la perfección

de los documentos ya que, además de secretarios o auxiliares del visitador, dejaron impresa la crónica de la época.

Un personaje que también acompañó a Mariano Martí durante 10 años en el recorrido de la visita fue Hilario de Quern, incorporado a la empresa durante la inspección realizada en Coro hasta el año 1784; se desempeñó como notario, por lo tanto, fue quien autentificó los documentos relativos a las visitas.

A pesar de los inconvenientes surgidos entre el obispo Martí y los franciscanos, éste incorporó, por lo menos, a cuatro religiosos de esta congregación en su visita pastoral y, como deja constancia el prelado, "... lo asistieron continuamente en sus viajes y enfermedades". Estos curas fueron: Paulino de Noda, Manuel Salcedo, Vicente Pras, y Santiago de Jesús María.

Según documentos del obispo antes de morir, es decir, en su testamento, señala otorgarles la libertad a cinco esclavos de su propiedad que le acompañaron en el recorrido, de no habérseles hecho efectiva esta propuesta, al menos se iniciaron los trámites para tal fin.

Los primeros días de diciembre de 1771, fue la fecha escogida por el ilustre obispo Mariano Martí para iniciar su visita pastoral, comenzando en Caracas y sus alrededores como era de esperarse y continuando a lo largo y ancho de su diócesis.

Realizado el esbozo sobre los rasgos que considero más destacados en la biografía del obispo Mariano Martí, trataré a continuación el documento referido a la visita del admirable inspector episcopal a Tinaquillo.

"Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas perteneciente a esta iglesia Nuestra Señora del Socorro del pueblo de Tinaquillo hecho en la visita practicada por el ilustrísimo Señor Doctor Don Mariano Martí, distinguido obispo de esta diócesis del Consejo de su majestad".

Lo anterior, corresponde al primer párrafo del documento de tan mencionada visita. Continúa señalando la fecha: 27 de febrero de 1781 y el nombre de tan renombrado visitador, además de la diócesis que representó.

Seguidamente, mencionó que el lugar de salida había sido la ciudad de Caracas, ya que el obispo Martí había regresado a la misma a mediados de 1780, proviniendo de algunos pueblos llaneros guariqueños y de Aragua. El período de lluvias le retardan la salida hasta el 19 de febrero de 1781, cuando parte de la capital hacia el centro y occidente de la otrora Capitanía General; trasladándose por San Pedro, las Cocuizas, San Mateo, Los Guayos, bordea la ciudad de Valencia y prosigue a las sabanas de Carabobo, arriba al

sito de Las Hermanas, continúa hasta el lugar conocido como Chirgua y sigue al río Chirgua. Al recorrer dos leguas desde este lecho fluvial llega al pueblo de Tinaquillo, asentamiento que se inició, posiblemente, a finales del siglo XVII o a comienzos del XVIII, por el establecimiento de vecinos

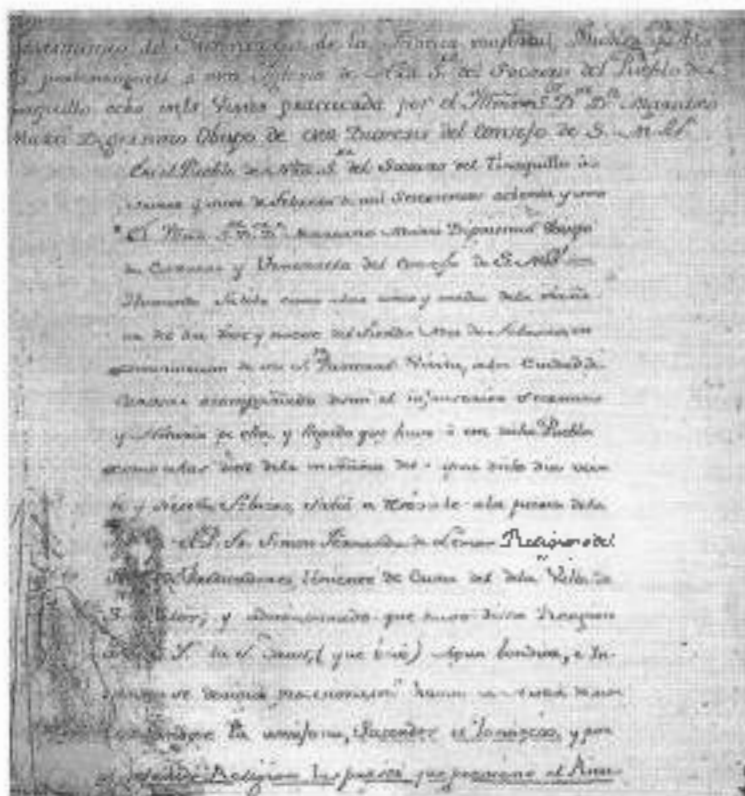


Imagen 1: Copia de la primera página del original del Documento de la visita pastoral del Obispo Mariano Martí a la Iglesia Nra. Señora del Socorro de Tinaquillo.

provenientes sobre todo de Valencia, Nargua y posiblemente de San Carlos. Se ubicaron en el conocido espacio geohistórico denominado Valles de Tinaquillo dependiente del curato de San Carlos.

Se reseña el acompañamiento del secretario y el notario, sin mencionar sus nombres, que la hora de llegada fue aproximadamente las 10 de la maña-

na y que salió a recibirle el sacerdote Pray Simón Fernández de Lemos perteneciente a la orden de predicadores, siendo teniente de cura en la villa de San Carlos, ya que el pueblo se encontraba supeditado a dicho curato.

Al llegar a la santa iglesia, el reverendo besó la sagrada cruz, bendijo el agua y el incienso; efectuó una procesión en el interior del templo hasta llegar al altar mayor, todo ello entonando cánticos consistentes en breves pasajes tomados de las sagradas escrituras, que se cantan o se rezan, antes o después de los salmos, guardando relación con los oficios propios del día. Además, cantando la Antífona *Sacerdos Et Pontifex* (esta antífona significa "Sacerdote y Pontífice" e indica la dignidad de los obispos que son sacerdotes y conductores de sacerdotes). El ilustre visitante, siguiendo el ritual cristiano romano, elevó oraciones y consecutivamente dio la bendición al pueblo. Concluidos los actos, el señor obispo se retira a una casa que se encontraba aparejada al templo. De lo anterior, dan fe Mariano Martí obispo de Caracas, José Joaquín de Soto, secretario y el notario de la visita Hilario de Quera.

El mismo día de su llegada, ya por la tarde el obispo continúa su jornada de trabajo; se dirigió al templo, lugar donde elevó oraciones, dio la bendición a los presentes y ocupó un lugar en el sagrado recinto, que también lo hicieron el secretario y el notario, efectuaron la venia a su señoría ilustrísima y momentos posteriores se ordena la publicación del edicto de visita.

A continuación, el prelado se revistió de medio pontifical negro, en el interior de la iglesia realizó la procesión de ánimas, cumplió con cánticos y oraciones acostumbrados para tales momentos y se cambió al medio pontifical blanco, se dirigió procesionalmente a la pila bautismal, interpretándose la Antífona *Sicut Cervus* (es el título latino del salmo 42 -41- que empieza "como el ciervo que a las fuentes de agua fresca va veloz, los anhelos de mi alma van en pos de ti, Señor"), reconoció el agua bendita, los santos óleos y lo complementario para la administración del santo bautismo. También revisó los libros parroquiales, prosiguió con la visita a los altares, supervisó los bienes materiales de la iglesia: vasos sagrados, ornamentos y demás alhajas pertenecientes al recinto y de todo lo existente ordenó el obispo de la diócesis se hiciese formal inventario, mismo que a continuación se analiza:

Primeramente, se señala que "la iglesia estaba fabricada de tapia", es decir, trozos de paredes construidas de una sola vez, que se hace con tierra amasada y pisoneada en una horma, con los aleros edificadas en cal y canto, cubierta de tejas sobre viguetas de madera labrada y caña brava, poseía cinco

tirantes dobles y uno sencillo, todos de madera de igual forma labrada, colocados sobre sus correspondientes soportes; dichos tirantes eran todos fuertes menos uno de los dobles el cual se encontraba apollado.

Tenía la referida iglesia tres puertas, la mayor de éstas conformada de dos hojas que se cerraban con aldaba de hierro, dichas puertas poseían un pestigo que tenía cerradura y se aseguraba con su llave, las otras dos puertas colaterales tenían ambas dos hojas y se cerraban también con aldaba de hierro, las tres portadas eran de ladrillo cocido arqueadas, la puerta central o mayor se encontraba construida en la fachada de ladrillo, además de cal y canto y algunas partes de tapia; sobre la puerta se encontraba una ventana que poseía el mismo ancho de la puerta, las puertas a los lados poseían las mismas características, la puerta mayor o central tenía tres varas de ancho (250,5cms) y las de los lados dos varas y tres cuartas (236cms).

La iglesia estaba estructurada en una sola nave, desde la última grada del altar mayor hasta la puerta mayor tenía un largo de veinticuatro varas (2004cms), de ancho contenía nueve varas (751.5cms), excluyendo el grosor de las paredes y bruqueles; las paredes estaban construidas sobre cimientos de cal y canto, los cuales salen sobre la tierra como media vara (41,75cms), en algunas partes y en otras menos, las paredes interiores se hallaban revocadas y encaladas lo que no poseían las de la parte exterior, las



Imagen 2. Templo que visitó el Obispo Mariano Martí en Tinsacollo el 27 de febrero de 1781 (foto cedida por Betty Marella).

mismas estaban deterioradas por el tiempo y las lluvias; menos de la mitad del piso se encontraba enladrillado, quedando la otra parte sin enladrillar apreciándose un poco disparejo.

El presbiterio o altar mayor estaba construido de los mismos materiales señalados en las obras antes reseñadas y se divide del cañón de la referida iglesia con un arco toral o arco principal que le daba fuerza y vigor a la construcción. El mismo fue edificado con ladrillos cocidos y poseía una luz de siete varas y cuarta (607,5cms), dicho altar se encontraba recubierto de tejas sobre obra limpia, poseía dos tirantes, uno doble y el otro sencillo de madera labrada, además de los cuadrantes del mismo material, todo ello reposaba sobre sus soportes. Detentaba el mencionado altar seis varas y un tercio de largo (528,5cms) y nueve varas de ancho (751,5cms), excluyendo las paredes, éstas se encontraban revocadas y encaladas por dentro, por fuera o parte exterior tenían los mismos padecimientos mencionados; poseía dos ventanas, una a cada lado cuyas dimensiones eran de una vara de alto (83,5cms), por dos tercios de ancho (55,6cms), con reja de madera; tenía además dos puertas, una a cada costado, las mismas eran de una hoja, elaboradas en madera labrada y conducían a la sacristía, todo el piso era enladrillado y poseía dos gradas para bajar al plan de la iglesia; dicha capilla se encontraba sobre cimientos de cal y canto que sobresalían de la tierra, el expresado recinto sagrado parecía duradero ante los ojos de los visitantes.

El altar mayor lo conformaba una mesa, construida en adobe con ladrillos, la misma estaba revocada y encalada, con bastidor de madera en la porción superior. En la parte frontal tenía un angaripola en bastidor, en otras palabras, un lienzo ordinario, estampado en listas de varios colores llamativos que se usaban desde el siglo XVII, el señalado bastidor estaba elaborado en madera labrada, el mesón para consagrar, lo recubría un mantel de encaje tejido en cruz; además existía un crucifijo de madera y un atril del mismo material; se ubicaban además dos candelabros de hierro; sobre la referida mesa del altar reposaba un pequeño sagrario de media vara de alto (41,75cms) y un poco más de un cuarto de vara de ancho (20,87cms), el mismo estaba dorado, pintado por dentro y poseía una puerta con buena cerradura y llave.

En la parte superior de la señalada mesa del altar mayor, hacia la pared del fondo había un retablo de madera, producto de un trabajo de taller el cual se encontraba sin pintar y sin dorar; el mismo era de dos cuerpos: el primero tenía tres nichos, en el del medio estaba colocada la imagen de Nuestra Señora

ra del Socorro, patrona de la mencionada iglesia, dicha imagen se encontraba vestida para el momento de la visita con una cabacha (cual era una falda que usaban antiguamente en los Pirineos) y saya (cual es una prenda femenina antigua consistente en una especie de túnica que usaban los hombres), de persiana (tela de seda con varias flores tejidas y de diversidad de matices), con flores blancas y fondo verde, revestidas con cintas, manto de raso liso azul protegido de plata fina a manera de cinta, la imagen tenía una camisa elaborada en lino fino importado de Bretaña con encajes delicados; dicha imagen mide de alto vara y media (125,25cms), el torso, cara, brazos y manos son de escultura (talla), el resto de armazon: adornaban sobre dicha señora

Imagen 1. Nuestra Señora del Socorro de Tlaxiaco
Foto: Betty Nireles (2017)



varias prendas de oro, plata y perlas que se suman entre las demás alhajas del mismo metal.

La imagen tiene en el brazo izquierdo un niño como de media vara (41,75cms), cual es una obra de escultura (talla), encontrándose vestido con una camisa bordada y una túnica superior de tela de tafetán roja adornada en cinta o hilo de plata fino; adornaba a dicho niño un cinturón de cinta encarnada y poseía también otra cinta pendiente del cuello, con varios dijeitos de plata y tenía un relicario del mismo metal elaborado en filigrana. Resalta el secretario con admiración que, tanto la mencionada señora como el expresado niño "¡Es tan cosa hermosa!". Se encontraban en el mismo nicho tres macetas, de las cuales dos eran de papel pintado y dorado y la otra de plumas.

Tengo que señalar que la imagen de Nuestra Señora del Socorro descrita por José Joaquín de Soto se encuentra en la actual iglesia de Tlaaquillo, como patrona del pueblo, estuvo entronizada en la pared posterior del altar mayor, en el nicho más elevado de ese recinto sagrado y de un tiempo a esta parte, se encuentra en la capilla lateral derecha.

Regresando al documento: se apunta que, en el nicho del lado del evangelio, se encontraba colocada la imagen del patriarca Señor San José con el niño Jesús en los brazos, tenía dicho santo más de una vara de alto (83,5cms), el niño poseía un poco más de una cuarta (23cms), la obra era una escultura (talla), ostentaba una corona de plata muy modesta, de forma circular y poseía un cayado floreado en la mano.

El otro nicho ubicado del lado de la epístola, se encontraba la imagen de San Juan Bautista, de una vara de alto (83,5cms), era una escultura (talla), la cual estaba pintada y dorada, en la porción superior del mencionado retablo existía otro nicho en el que se encontraba la imagen de Jesús Crucificado, de media vara de alto, más o menos (41,75cms).

Había en el retablo mencionado dos candelabros de las llamadas arañas con tres brazos, trabajados en madera torneada.

El altar de la Divina Pastora, se hallaba en el cuerpo de la iglesia, al lado del Evangelio, poseía una mesa de madera labrada, con el alto, largo y ancho necesario, además con una tarima -también de madera-, un lienzo rosado claro floreado, se encontraba enmarcado en un bastidor de madera labrada tratada celosamente; además una cruz de madera teñida de negro, un atril de madera y dos candelabros de losa. Sobre la mesa se encontraba un sol de

madera pintada, en el centro del mismo existía un pequeño cuadro de Jesús en el huerto, pintado sobre papel, tenía su marco de madera labrada, pintada y dorada.

Se llevó al inventario dos imágenes, una de Nuestra Señora del Carmen y la otra de San Pedro, la de la virgen poseía una corona de plata, la altura de ambas alcanzaba la media vara de alto (41,75cms).

Habían tres cuadros; uno de mediano tamaño pintado sobre lienzo, cual era la imagen de la Divina Pastora, poseía su bastidor de madera; los otros dos en papel, en pequeño formato, uno era el de Nuestra Señora de la Concepción y el otro de Nuestra Señora de Belén, ambos enmarcados en madera pintada.

El bautisterio, era una pieza levantada en uno de los extremos de la iglesia al lado del altar mayor y se comunicaba por medio de una puerta, dicho espacio fue construido en cal y canto, según el documento. Era una obra resistente, se presumía que estaba destinado para edificar sobre ella un segundo cuerpo, supuestamente un campanario, ya que la presencia de cuatro vigas parecía ser el entresuelo del susodicho campanario. Las dimensiones del bautisterio eran de cuatro varas por lado, en otras palabras cuatro varas cuadradas. Poseía una ventana, dos alacenas y la abertura de puerta que comunicaba a la iglesia, tenía su puerta de reja balustre.

En el párrafo siguiente del documento, se señala que las citadas vigas del entresuelo habían podido ser para fabricar posiblemente una tribuna o coro alto.

Por pila bautismal era empleado un piloncillo de ladrillos encalados, que soportaba un ladrillo de losa común con su tapa de madera y una pequeña cruz del mismo material. El citado bautisterio se encontraba cubierto de tejas sobre viguetas redondas.

Utensilios en el cuerpo de la iglesia: primeramente un confesionario cerrado en tabla labrada, con su silla de brazos.

Item: otro confesionario que se compone de otra silla de brazos y reja de madera.

Item: una pileta de agua bendita compuesta de ladrillo y mezcla, con un platón de losa vidriada.

Item: una baranda de madera portátil con un paño que sirve para forrar el comulgatorio.

Item: un atril de pie de madera para el coro.

Item: una araña de madera colgada en el presbiterio.

La Sacristia se encontraba en la parte posterior del altar mayor, fue construida de tapia, reforzada de cal y canto en cada esquina. Estuvo cubierta de tejas, sobre viguetas labradas y caña brava, tuvo el mismo ancho que el presbiterio o altar mayor y cinco varas de largo (41.75cms), quedando excluido el grosor de las paredes, que se encontraban sin encalar, las mismas presentaban un notorio deterioro, las tapias parecían lo suficientemente fuerte, por encontrarse sobre buen cimiento, al salir éste sobre la tierra como media vara (41.75cms).

La mencionada sacristia tuvo dos puertas: una que comunicaba con el presbiterio o altar mayor y la otra que salía hacia la calle real. Tenían puertas de dos hojas que cerraban con una aldaba de hierro por dentro; además una ventana con reja de madera, también tenía puerta de dos hojas que se aseguraban con aldaba de hierro.

El testimonio continúa con los ornamentos de celebrar: "...tres casullas; todas con lo necesario y bien conservadas, una gris forrada en tela negra fuerte, una morada con flores pequeñas blancas forrada con tafetán negro y la otra en damasco blanco y forrada en coetilla rosada".

Una capa para la lluvia, con flores blancas y fondo rosado, forrado en sargaleta del mismo color.

Unos vasos sagrados y demás alhajas de oro y plata. Dos cáliz de plata, cada uno con su patena del mismo metal; uno medianamente dorado por el interior de la copa, lo mismo con la patena y del otro se había borrado todo el dorado.

Un copón en el que se guarda el Santísimo Sacramento, elaborado en plata dorada por dentro y un relicario del mismo metal dorado por dentro, para la exposición del Santísimo, colocado en una bolsa de terciopelo encarnado, bordado en hilo de oro.

Además, se inventariaron los bienes que siguen a continuación:

Ítem: dos pares de vinajeras con sus platillos todos de plata, unas grandes y las otras pequeñas.

Ítem: la llave del sagrario, pendiente de una cadenita, ambas de plata. Ítem: incensario de plata muy bueno con su correspondiente naveta [sic] y cucharita de lo mismo.

Ítem: dos coronas imperiales de plata ambas doradas: una grande de Nuestra Señora del Socorro y la otra del Niño, con algunas piedras falsas, la de la Señora.

- Ítem: una gargantilla de cuentas grandes de oro y otra dicha de perlas finas con cuentas medianas de oro.
- Ítem: unos sarcillos [sic] de oro esmaltados con sus goteras de cristal. Ítem: un rosario de perlas falsas con una crucecita de plata.
- Ítem: el arpón de plata de la Señora.
- Ítem: cinco anillos de oro montados, con piedras ordinarias y siete tumbagas, con otro anillo más de plata.
- Ítem: dos misales, uno nuevo con sus registros de cintas y otro ya usado con algunas hojas desguarnecidas.
- Ítem: un manual ya usado.
- Ítem: alhajas de cobre y otros metales, dos campanitas manuales de cobre que sirven para tocar en misa.
- Ítem: dos candeleros de lo mismo (cobre).
- Ítem: una caldereta de lo propio (cobre) con hisopo de plata.
- Ítem: dos campanas una grande y otra pequeña que servían para convocar al pueblo a los sagrados oficios, puestas en una horqueta en la esquina al frente de la iglesia.
- Ítem: dos casetas de guardar hostias de hoja de lata. Ítem: una pala y una chicora de hierro.
- Ítem: ropa de la Virgen y el Niño.
- Ítem: una saya, gavacha [sic] y peto de tafetán azul guarnecida en galón de plata fina, forrada la gavacha en breña y el ruedo de la saya por lo interior de sangleto todo nuevo.
- Ítem: otra saya de persiana rosada con algunos bordados en oro bien tratada.
- Ítem: otra saya de terciopelo de algodón negro con galón falso de oro y un manto de tafetán negro guarnecido con cincuenta y una estrellas de plata todo de media vida.
- Ítem: una camisa de breña con guarnición de olán [sic].
- Ítem: una toca [por toga] de olán. Ítem: dos pañitos de olán.
- Ítem: tres camisitas del Niño; dos de gasa de seda y la otra de olán labrado.
- Ítem: una bata del Niño de raso floreado color azul guarnecida en puntilla de plata falsa.
- Ítem: otra camisita de olán labrado.
- Ítem: una caseta de hoja de lata de guardar las prendas de la Virgen. Ítem: una caja de madera donde se guardan la ropa de dicha Señora del Socorro.

Ítem: una caja de figura de haul de poco mas de una vara de largo y poco más de media vara de alto con sus patas, tenía argolla para candado.

Ítem: un guión de persiana encarnada con flores de oro. Ítem: una cruz alta y ciriales todo de madera pintada. Ítem: cuatro varas de madera labrada para el palio.

Ítem: un crucero de madera sin pintar.

Ítem: un escaño de cuatro varas y una cuarta de largo.

Ítem: un frontal de tafetán verde forrado en crudo, de buen uso y una sobrepelliz de breña llana ya muy usada.

Ítem: unas andas de toldilla pintadas para Nuestra Señora del Socorro y una mesa todo de madera.

Ítem: una matraca con cuatro batientes de hierro. Ítem: unas andas de difuntos.

Ítem: un guión de tafetán azul con un cuadrito de madera pintada, con la imagen de Nuestra Señora del Rosario para sacarlo por las calles y una cruz de madera pintada.

Ítem: un pano de manos en la sacristía. Ítem: una alba de gasa que se hizo nueva.

Al lado de la iglesia, existió una casa grande; construida en bahareque, con techo de palma. Poseía seis divisiones, de éstos, cinco eran cuartos o habitaciones y una sala grande que comunicaba a dicha sala con su puerta de una hoja, con cerradura y llave, tres cuartos eran pequeños, dos que iban a un corredor que daba al patio, cada uno con su puerta, de las cuales una tenía cerradura y llave, las otras argollas para candado. La otra habitación se encontraba en un corredor hacia la calle con puerta también de una hoja, con argollas de hierro para candado, sale dicho corredor a uno de los cuartos de la sala que poseía una puerta de dos hojas, con aldaba de hierro por dentro con la cual se cerraba.

En el patio, que se encontraba cercado de bahareque de la altura de un hombre, había una cocina y una caballeriza, también de bahareque con techo de palma.

El inmueble antes descrito, fue el recinto del que se hizo referencia en párrafos anteriores "casa a la cual se retiró el obispo Martí a media jornada, el día de su llegada", la misma se encontraba donde hoy está edificado el Gimnasio Federico Sánchez; según información obtenida en conversación con el señor Isidro Henríquez.

Entre otros bienes reseñados en el documento, tenemos los libros parroquiales: uno de partida de bautismo de españoles, cubierto de cordobán, que contenía ciento cuatro hojas, entre escritas y blancas, que se inició en abril del año 1779, con hojas de respaldo.

Un libro de partida de bautismo, de gente común, también con el mismo forro, se inició en el mes de febrero de 1779. Constaba de ciento y una hojas, entre escritas y blancas, además de las de resguardo.

Además, un libro corriente de partida de casamientos, con la misma cubierta, iniciado en el 1779. Constaba de ciento veintinueve hojas, entre escritas y blancas y las de resguardo.

Otro libro también corriente, con cubierta de lo mismo, en el que se asentaron las partidas de entierros. Que comenzó por el mes de marzo de 1779, contenía noventa y cuatro hojas, entre escritas y blancas y las de resguardo.

Con lo que, por no haber otros bienes, se concluyó el inventario y visita, en conclusión mandó y ordenó su Señoría Ilustrísima, en lo que concierne al religioso Fray Simón Fernández de Lemos que ejerce en este territorio la cura de almas como teniente de cura, de la parroquia de la Villa de San Carlos, exponga en la mayor brevedad posible se frise las paredes exteriores de la referida iglesia o capilla para prever el deterioro que sin duda podrían causar las lluvias, como ya se sabe, el haberse roñado algunas de las tapias de dichas paredes; para tal objetivo, se apeló a la piedad de los fieles para que cada uno concurriese con sus limosnas o realizase trabajo personal para tan preciado fin, por no contar dicha capilla renta o fondo alguno para este costo.

Finalmente, mandó su Señoría Ilustrísima que este inventario se tome como testimonio, que se entregó al expresado Fray Simón Fernández de Lemos, para que colocándolo al principio de otros cuadernos en blanco, forme un libro con su correspondiente cubierta, se asienten los siguientes inventarios que con el tiempo se realicen.

Lo firmó su Señoría Ilustrísima con el padre Fray Simón Fernández de Lemos, a quien se le responsabilizó de los mencionados bienes y alhajas, para cuando se pidan en visita o fuera de ella. Dan fe: Mariano Martí, Obispo de Caracas; Fray Simón Fernández de Lemos, cura del poblado; ante José Joaquín de Soto secretario e Hilario de Quero, notario de la visita.

Culminado el inventario por el obispo Mariano Martí y siguiendo sus sabias instrucciones, a continuación se realizaron varios registros que dan fe del traspaso de los bienes de la Iglesia de Nuestra Señora del Socorro de Tinaquillo.

Nota: siguen unos párrafos muy borrosos, prácticamente ilegibles. Sin embargo, se pueden construir algunas líneas de dichos textos:

1. El mencionado párrafo aparece rubricado por Fray Simón Fernández de Lemos

2. Se menciona una serie de bienes, tales como: una lana de nacimiento, dos silletas y dos cortinas; las cuales no eran de la iglesia.

3. Se señala que en poder del Reverendo Fray Sirilo [sic] de Sevilla, hay unas bienes tales como: un ornamento, una alfara usada, un cáliz y una vinajera; para que el sacerdote que viniese lo recibiera con autorización de su Señoría Ilustrísima. Se dejó encargado a Don Pablo Alemán para que haga entrega de dicho inventario al sacerdote que fuese mandado por el señor obispo, asimismo dejó constancia, que quedaban en la casa dos mesas.

Rubricado: Fray Simón Fernández de Lemos

Posteriormente, con la llegada del sacerdote designado por el Obispo Martí, se abre una nueva sección del documento que prosigue y donde se señala que: "En el pueblo de Tinaquillo, 14 de julio de 1781. Certifico que he recibido de Don Pablo Alemán, todo lo contenido en este inventario de lo que me hago cargo, para entregar en el tiempo que se me mandare y para que conste lo firmo en fecha ut supra (significa "como arriba" es decir, la fecha antes señalada: 14 de julio de 1781), con cinco milagros más de Nuestra Señora del Socorro".

Rubricado Joseph María Peláez

Continúa el documento, en otra parte del texto, señalando que: "Certifico, yo el infrascrito cura de este pueblo de nuestra Señora del Socorro de Tinaquillo, que he recibido del padre predicador Fray Joseph María Peláez, todo el contenido de este inventario y para que conste lo firmo, el veinticuatro de abril de este año de 1782".

Rubricado Fray Joseph Páez

En el documento original de la visita, al tratar lo concerniente a la sacristía, se puede leer "...tiene las dos puertas ya dichas que salen al presbiterio con otra más que sale hacia la calle Real"; esta información es interesante, además es muy precisa para ubicar el lugar del templo que visitó el Obispo Martí. Los tinaquilleros de ayer conocimos unas ruinas

en el centro del pueblo que llamábamos la iglesia vieja, que con la nueva nomenclatura del ordenamiento municipal se ubica haciendo esquina entre la avenida Bolívar con la calle El Socorro, la cual estaba a unos ciento cincuenta metros de la avenida Miraflores, conocida en tiempos pasados como la calle Real, detalle válido para la ubicación del templo que efectivamente visitó su Excelencia, sin dar cabida a dudas que fuese otro.

Las mencionadas ruinas las demolieron a comienzo de la década de los sesenta del siglo pasado, cuyo terreno aún permanece vacío como rindiéndole veneración al antiguo espacio respetable.

En conversación con el señor Isidro Henríquez (2017), esa especie de cronista sin nombramiento que existen en los pueblos y se acude a ellos cuando se desea algún dato sobre la comunidad, me reseñó que la santa iglesia que visitó el obispo Mariano Martí, estuvo en servicio hasta el año 1950, que los últimos sacerdotes que ejercieron su apostolado en dicho templo, fueron: el padre Manuel Arocha, quien por motivos de enfermedad se vio impedido de continuar su tarea evangelizadora; el mencionado religioso muere entre los meses de junio o julio de 1950. La ausencia del sacerdote antes mencionado la suple el cura Joaquín Barreto Arocha, quien cumplía su acción de religioso en el pueblo, pero no residía en el mismo. Posteriormente, fue designado el presbítero Eleazar Aguilar, mejor conocido como el padre Aguilar, a quien le correspondió la mudanza de la iglesia vieja al nuevo recinto sagrado.

Considero conveniente ampliar lo tratado en el documento reseñado, por lo tanto, acudo a la bibliografía consultada, en especial al Tomo II, referida a los escritos relativos a la visita pastoral de la Diócesis de Caracas.

En los registros sucesivos referidos al inventario de la iglesia Nuestra Señora del Socorro de Tinaquillo, se menciona a Fray Siro de Sevilla. Resulta que dicho sacerdote sirvió en el templo del pueblo durante unos tres o cuatro años. En el tiempo de la visita de Martí, el cura Sevilla vivía en Tinaco, ya retirado por los achaques de la vejez. Perteneció a la orden de los franciscanos capuchinos.

Por otra parte, se reseña que el cura Fray Felipe de Marchena, de la misma orden del sacerdote Sevilla, inició la construcción del antiguo templo

de Tinaquillo y culminó la obra Don Baltasar Fuenmayor, quien vino a residenciarse al pueblo durante más de un año, proveniente de San Carlos.

Entre otros religiosos que ejercieron el apostolado en la comunidad tinaquillera tenemos a: Luís Díaz, clérigo presbítero; fray Nicolás Urquía, de la orden de los Dominicos y Fray Simón Fernández de Lemos, cura que aparece como firmante en el documento de la visita que efectuó el obispo Martí.

Entre otras acciones desarrolladas por el obispo de Caracas en el pueblo, se señala que, ordena con prontitud, se haga un cementerio. La ubicación del mismo fue establecida en la parte posterior del templo, tras la sacristía.

Tomando en consideración la distancia entre Tinaquillo y San Carlos, lo cual acarreaba una serie de inconvenientes para los curas de la villa de San Carlos, pues les era imposible cuidar y cumplir con el apostolado de Tinaquillo, el obispo Martí resuelve sustraer del corato de San Carlos, la iglesia de Tinaquillo y la misma fue elevada a parroquia lo cual le otorgaba territorio propio y que los vecinos tenían que reconocerla como tal.

El prelado tipifica el lugar como muy sano, donde el vecindario contaba con ochenta y una viviendas entre el poblado y sus alrededores; en el cual vivían unas noventa familias, que constituyeron los ochocientos cuarenta y siete habitantes de los cuales la mayoría eran pardos, siendo éstos casi las tres cuartas partes de la población, habían cuarenta y siete esclavos y ningún negro libreto. El elemento indígena, para el momento, no existía, lo cual contrastaba con la presencia del componente blanco.

Señaló el visitador, "que los habitantes del Tinaquillo de aquel entonces no eran muy dados al trabajo", poseían cierta producción de ganado, sobre todo en las sabanas conocidas hoy como Taguanes, los Corrales y Pegones. Existieron varios trapiches de modesto beneficio, la producción de tabaco -cual era de muy buena calidad- se había acabado con la aplicación del estanco, en aquel tiempo cosechaban: maíz, yuca, plátanos, arroz, algodón, legumbres y todo lo que sembraban; la mayor producción era la de yuca y maíz que les servía de alimentación durante todo el año. Efectuaban transacciones comerciales con los comercios o habitantes de El Pau, San Carlos, Valencia, Puerto Cabello y Nirgua que por aquellos días se mejoró y culminó de aburrir un camino para este último centro poblado, con el fin de facilitar el comercio y la compra-venta de bienes.

Observó el obispo que las cuadras y calles llevaban una buena formación para el crecimiento del pueblo, que se encontraba delimitado por un pe

queño río (río Tinaquillo) y una quebrada (quebrada de Buenos Aires), esta última sirvió de suministro de agua para el consumo.

Para aquél momento, no se pudo determinar la antigüedad del pueblo, por carecerse de la documentación correspondiente; lo que acarrecaba buscar la información en San Carlos, donde reposaban los libros parroquiales que contenían dicha referencia. El obispo dio orientaciones sobre las acciones a seguir con el objeto de atender algunas almas descarriadas de su rebaño y preservar, por sobre todas las cosas, la buena salud del mismo.

Efectuada la visita, el día dos de marzo de 1781 el Ilustrísimo Obispo Don Mariano Martí sale en horas de la madrugada de Tinaquillo, con destino al pueblo de Tinaco. El distinguido clérigo, tendría contacto nuevamente con el pueblo de Tinaquillo el día veintiséis de mayo de 1781, cuando se dirigía de San Carlos a la villa de Cúligüe, llegando a eso del mediodía al poblado, pernoctando en el mismo y prosiguió su marcha el día siguiente por la tarde, rumbo a una casa cercana al río Chirgua.

Durante el obispado de Mariano Martí, se dieron una serie de transformaciones político-administrativas en el territorio que va a ser posteriormente conocido como la República de Venezuela, impulsadas por los cambios llevados a cabo por el Monarca Carlos III; esa actualización se da con la creación de la Intendencia de Ejército y Real Hacienda (1776), instauración de la Capitanía General de Venezuela (1777) y el establecimiento de la Real Audiencia (1786). Estas instituciones van a conformar lo que, posteriormente, sería el estado moderno nacional, eran tiempos en los que se comenzaban a sentir los suaves soplos de las brisas agradables de la independencia.

Sobre Mariano Martí se ha escrito algo, pero falta mucho por escribir dado lo voluminoso de su obra. Y, si se quiere tener una imagen de la misma, lo más sensato es acudir a la publicación de la Academia Nacional de la Historia: "Documentos relativos a la visita pastoral de la diócesis de Caracas (1988)" para tener una idea de la iniciativa que inmortalizó su nombre.

Mi intención en el presente trabajo, ha sido la de compartir un análisis pormenorizado efectuado prácticamente línea a línea y algunas reflexiones que aporten una comprensión aguda del documento: "Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas pertenecientes a la iglesia Nuestra Señora del Socorro de Tinaquillo".

Hay que dar por descontado que mis interpretaciones no corresponderán con las ideas de muchos lectores, ya que se pueden expresar posiciones

de variadas formas; puede surgir un abultado número de diferencias, pero estoy seguro que vamos a coincidir parcialmente en algunos puntos y totalmente en otros.

El obispo Mariano Martí falleció en Caracas el veinte de febrero de 1792.

Para estudiar los procesos históricos coloniales en la Provincia de Caracas o las provincias venezolanas e inclusive a la Venezuela independiente, en buena parte del siglo XIX, es indispensable y casi obligatoria la necesidad de acudir a las fuentes de los archivos eclesiásticos venezolanos, bien sea para estudiar los aspectos políticos a través de las visitas pastorales, las decisiones de los concilios o las pastorales de los obispos que nos aportan una visión del intrincado enigma sociopolítico; las referencias al uso y tenencia de la tierra u otros bienes prefiguran la imagen económica del momento; las relaciones entre los diversos grupos étnicos, los distintos estratos de la sociedad y las actividades desarrolladas por cada uno de ellos, nos permiten tener una visión social de los variados tiempos históricos.

Por lo anterior, el aporte del obispo Mariano Martí a través de la documentación de su visita pastoral, es invaluable para construir la historia nacional, regional o local, por lo cual debemos estar ampliamente agradecidos al permitirnos, de diversas maneras, la contribución al rescate de la memoria del pueblo venezolano.



Imagen 9. Vista diagonal de la vieja iglesia de Tinaquillo. [Foto cedida por Betty Múrcelo]

La Academia Nacional de la Historia de Venezuela, al cumplirse los 200 años (dos siglos), del nombramiento de Mariano Martí como obispo de Caracas, le rindió un homenaje de agradecimiento por lo que hizo y escribió sobre Venezuela. La fecha escogida para el acto fue el veintinueve de enero de 1970. El designado para el discurso de orden fue Fray Cesáreo de Armellada (Jesús María García Gómez), misionero franciscano capuchino, evangelizador en diversos asentamientos indígenas venezolanos, de manera destacada con la etnia Pemón y futuro individuo de número de la Academia Venezolana de la Lengua.

El orador, en su disertación destacó la razón de ser de aquel acto, expuso sobre los datos biográficos del homenajeado, reflexionó en lo concerniente a la extraordinaria visita y razonó, de manera pormenorizada, los informes de dicha visita y de forma muy puntual insistió en que: "...Mariano Martí se llamó y puede seguir llamándose el Obispo de Caracas y Venezuela".

Bibliografía

- Martí, Mariano (1781) "Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas perteneciente a esta Iglesia de Nuestra Señora del Socorro del pueblo de Tinaquillo". Documento original manuscrito.
- Armellada de, Cesáreo (1970) Monseñor Mariano Martí y Estudella: Obispo de Caracas y Venezuela. Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Número 209, enero-marzo. Caracas - Venezuela.
- Fundación Polar (1997) Diccionario de Historia de Venezuela. Caracas - Venezuela.
- Henríquez, Isidro (2017) Iglesia vieja de Tinaquillo. Entrevistas personal, febrero.
- Martí, Mariano (1988) Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas 1771 - 1784. Seis tomos. 2ª Edición. Academia nacional de la Historia de Venezuela. Caracas - Venezuela.
- Vila, Pablo (1980) El Obispo Martí: Interpretación humana y geográfica de la larga marcha pastoral del Obispo Mariano Martí en la Diócesis de Caracas. Universidad Central de Venezuela. Caracas - Venezuela.
- Weber, Alfredo (1998) El Obispo Mariano Martí y su relación de los pueblos del actual Estado Cojedes. Boletín del Centro de Investigaciones de Historia Eclesiástica Venezolana. N° 19. Enero - diciembre. Caracas - Venezuela.

Para el presente estudio el autor acudió a las fuentes de los archivos eclesiásticos venezolanos, que nos permiten tener una visión social de los variados tiempos históricos. El aporte del obispo Mariano Martí a través de la documentación de sus visitas pastorales, es invaluable para construir la historia nacional, regional o local. Alfredo Weber nos ofrece el documento de la visita episcopal a Tinaquillo, 27 de febrero de 1781. "Testimonio del inventario de la fábrica material, bienes y alhajas perteneciente a esta iglesia Nuestra Señora del Socorro del pueblo de Tinaquillo" visita, practicada por el ilustrísimo Señor Doctor Don Mariano Martí, distinguido obispo de esta diócesis del Consejo de su majestad".

EL HORIZONTE CRISTIANO

UNA ALTERNATIVA PARA NUESTRO PAÍS¹

Mons. Aldo Giordano, Nuncio Apostólico en Venezuela*

ABSTRACT

When inaugurating the theological week of the UCAB/ITER, it is proposed to look at our historical situation and our Country with the horizon, the epistemological perspective, of the Christian faith. It raises the role of the Christian in this current conjuncture and the contribution as believers to the dialogue of the country. Aldo Giordano proposes ten principles, a decalogue, typical of a 'diplomacy and a geopolitics of mercy' characteristic of Pope Francis. A look of mercy on the human person and on the world, unity prevails over conflict.

KEY WORDS

Christian horizon. Alternative, historical, situation epistemological perspective, current conjuncture, dialogue, diplomacy, unity, conflict.

Estoy contento y me siento honrado al inaugurar esta semana teológica de la UCAB/ITER, que se propone mirar a nuestra situación histórica y a nuestro País con el horizonte, la perspectiva epistemológica, de la fe cristiana. Los felicito por esta iniciativa al servicio del pensar, del evangelio y de nuestro país.

Muchas gracias al actual Rector del ITER Prof. P. Oswaldo Montilla, y al nuevo Rector Prof. P. Manuel Teixeira y a sus colegas por su amable invitación.

¹ Partes de este texto ya se han utilizado para otras conferencias y publicaciones.

Monsieur Aldo Giordano naît en Gênes (Italie) en 1954. Étudie théologie et philosophie au séminaire théologique interdiocésain de Fossano (Italie). De 1976 à 1981 se spécialise en philosophie à la Pontificia Universidad Gregoriana. Ses investigations et les publications se consacrent en particulier à la philosophie contemporaine, à la théologie et à la culture chrétienne en Europe. De 1995 à 2008 est Secrétaire Général du Conseil de la Conférence des Evêques de Europe (CCEE), puis vicaire à St. Gallen (Suisse). En septembre de 2013 publie le livre "Otra Europa es posible. Identidad cristiana y perspectivas para el viejo Continente", en el que recoge las experiencias y las reflexiones de casi 20 años de servicio a la Iglesia en Europa. El 26 de Octubre de 2013 es nombrado por el Papa Francisco Arzobispo y Nuncio Apostólico en Venezuela. El 3 de febrero 2014 inaugura mundatim Caracasm. Lengüas de comunicación: Italiano, francés, español, alemán, inglés.

Como Nuncio Apostólico, quiero expresarles a todos los presentes la cercanía del Papa Francisco y transmitirles su bendición y su afecto.

Me han pedido de plantear el papel del cristiano en esta coyuntura actual y la contribución como creyentes al diálogo del país.

Deseo proponer diez principios o puntos de reflexión, un decálogo, propios de una «diplomacia y una geopolítica de la misericordia», que me parece propia de Papa Francisco.

1. El horizonte

Quiero empezar con una reflexión sobre el horizonte. Es probable que, frente a un problema asumimos la siguiente actitud: lo estudiamos, hacemos un análisis, formamos una comisión para discutirlo, lo enfrentamos, planteamos estrategias... y de este modo, el problema se acerca siempre ante nuestros ojos, y se agiganta progresivamente, hasta ocupar todo el horizonte de nuestra mirada y cerrar la vista a lo demás. Ese problema viene a ser la única cosa que existe y termina por aplastarnos. El horizonte se cierra y llega poca luz. En cambio, si sabemos tomar distancia del problema, alejándonos un poco de nuestros ojos para colocarlo dentro del horizonte, el problema ciertamente sigue existiendo, pero, como primera cosa, se empequeñece y se relativiza, situándose en el nivel al cual pertenece. De esta manera, nuestra mirada no se centra exclusivamente en el problema, sino que permanece libre, para darse cuenta en dónde están verdaderamente sus raíces y cuáles son las posibles soluciones. Frecuentemente, las raíces del problema no están dentro del problema, sino están en otros lugares, en otros nudos de la red y es allí en donde es preciso intervenir. Abrir el horizonte hace también que la mirada no sea encandilada totalmente por el problema y pueda ver todavía los rostros de las otras personas alrededor de nosotros, que pueden concurrir a resolver el problema, arrancándonos de la soledad. "Quien no tiene un horizonte, sobreestima y magnifica aquello que le está más cerca", afirma el filósofo Hans-Georg Gadamer. El horizonte de los problemas sociales y políticos que debemos afrontar hoy abarca al mundo entero. No podemos aislar a Venezuela del resto del mundo. Todo es interdependiente.

Frente a la globalización y la planetariedad de los problemas, necesitamos personas que sean capaces de tener este gran horizonte, capaces de considerar la dimensión de la fraternidad universal de la familia humana. Además, debemos recordar que el horizonte es, sobre todo, el punto donde la tierra se encuentra con el cielo. El horizonte que trae luz y novedad es aquel del cielo, el que fue abierto a través del cristianismo, por Jesucristo y por su Evangelio.

Esta me parece la perspectiva de nuestra semana teológica. La perspectiva del pensar introduce una distancia entre nosotros y los problemas y el horizonte del cristianismo es el lugar donde buscamos la luz y la novedad.

2. Una mirada de misericordia sobre la persona humana

El horizonte cristiano transmite una mirada nueva sobre la persona humana. Me refiero al texto evangélico de la adúltera (Jn 8,1-11). Los escribas y los fariseos encajonan a esta mujer en una única categoría: es una pecadora adúltera. Para ellos, el pecado es el centro de la relación de la persona humana con Dios y condiciona, totalmente esta relación. También Jesús sabe que la persona que tiene delante es una pecadora, pero la mira de otra manera. No la encierra en la categoría de pecadora y adúltera, sino que la considera con una mirada más amplia. La ve como una persona humana, con la dignidad inalienable de cada persona; como una mujer, con la dignidad de cada mujer; como una creatura de Dios, con la dignidad infinita de una hija de Dios. Jesús se levanta ante la adúltera para expresar su absoluto respeto. Para Jesús el centro de la relación con Dios no está en el pecado, sino en la dignidad de la persona y en el amor del Padre y su deseo de salvar a esta hija perdidida. Jesús tiene otro horizonte!

3. Una mirada de misericordia sobre el mundo

El Papa Francisco ha hablado del «Océano de misericordia» que puede inundar el mundo y sumergir ese «rio de miseria, de mal, alimentado por el pecado» que lo atraviesa. La misericordia da una nueva dirección a «las aguas del curso de la historia».

La elección de un Obispo de Roma, salido de Latinoamérica, expresa con gran evidencia la «catolicidad» de la Iglesia, es decir, su universalidad. La Iglesia es un pueblo único, planetario, constituido por gente de toda raza, cultura, pueblo, nación, y región de la tierra. El Papa Francisco comprende la interdependencia planetaria de todos los fenómenos de la historia de hoy. Él es pastor de la Iglesia universal y ante un mundo globalizado, indica la oportunidad de tener siempre el horizonte de la carolicidad, de la universalidad.

El pastor de la Iglesia católica tiene siempre una mirada universal, sobre cada país y pueblo de la tierra e impulsa a cada nación, a cada Iglesia local, a asumir la responsabilidad de cada sufrimiento y cada injusticia que se vive en los diversos países del mundo

4. Devolver a la Iglesia el rostro de la Misericordia

La perspectiva cristiana huye de los planes ideológicos y culturales que definen o interpretan a la Iglesia como realidad en estado perenne «de conquista», comprometida en el esfuerzo para afirmar hegemonías y afirmar por sí misma la propia relevancia en la historia. Bergoglio reconoce que los cristianos han sido llamados a «salir fuera del campamento» para llevar sobre sí «el ultraje de Cristo». Y repite que la Iglesia vive en plenitud el propio misterio solo cuando es «descentrada» y cuando se encuentra «en salida» de sí misma, cuando no es «autoreferencial» y por lo tanto no tiene el problema de adquirir márgenes de influencia, en competencia con los poderes constituidos. La Iglesia debe redescubrir la misericordia y la comunión para poder salir de sí misma y andar hacia las periferias de la humanidad.

Me parece que el Papa Francisco no sólo nos invita a ir a las periferias, sino que también nos invita a comprender el mundo y, sobre todo, la Iglesia, desde el punto de vista de las periferias geográficas y existenciales. De este modo las periferias se convierten en el centro y lo que se consideraba el centro, se convierte en periferia. Muy significativa la apertura de la puerta Santa del jubileo de la misericordia en Bangui (República Centroafricana) y la afirmación del Papa de que la ciudad de Bangui era la capital espiritual del mundo. Esto entra en la lógica de comprender la Iglesia de las periferias y de considerar las periferias como el corazón de la Iglesia.

5. La misericordia exige una diplomacia “desarmada”

Quien se presenta “armado” genera la reacción armada, el conflicto. Quien viene “des-armado”, “des-arma”, vence las armas, desactiva la violencia que destruye, desmiente la lógica de la guerra, muestra la banalidad de la arrogancia e introduce la novedad de la paz. Pienso en las palabras de Jesús, cuando caminaba hacia Jerusalén, ante las discusiones de sus discípulos sobre quién debía ser el primero: *“Sabéis que los que tienen la autoridad de mandar a las naciones las tratan con imperio y que sus príncipes ejercen sobre ellas el poder. No debe ser lo mismo entre ustedes; sino que quien quiere hacerse mayor, ha de ser su servidor; y quien quiere ser entre ustedes el primero, debe hacerse siervo de todos. Porque el Hijo del hombre no vino a que le sirviesen, sino a servir y a dar su vida por la redención de muchos”* (Mc 10, 43 - 45). *“No debe ser lo mismo entre ustedes”!*

6. La misericordia abre a la prioridad de la paz en la geopolítica

La paz es la primera preocupación del Papa Francisco por los pueblos de la tierra y es la prioridad de la diplomacia de la Santa Sede. Las iniciativas y las intervenciones del Papa Francisco lo han convertido en un protagonista único, mundialmente reconocido, de la paz.

Francisco está convencido de que ningún pueblo merece la violencia y de que ningún pueblo está obligado a resolver con la violencia las tensiones que se han creado. Siempre hay otra posibilidad.

Este tiempo es devastado por los conflictos y por una «guerra mundial en pedacitos». El Papa es consciente de la trágica amenaza del terrorismo, particularmente del Estado islámico. Hay que recuperar la famosa y dramática lección del Papa Katzinger en Ratisbona, el 13 de septiembre de 2006, cuando el Papa habló sobre la vocación natural de las religiones por la justicia y la paz, cuya realización depende de la correcta articulación entre fe y razón. Cuando este diálogo falta, se presentan las patologías de la razón y de la religión (irracionalidad, fanatismo, fundamentalismo).

Una grave preocupación para el Papa son las persecuciones de los creyentes, comenzando por los cristianos, con el frecuente silencio del mundo.

La paz del mundo está intrínsecamente ligada al fenómeno de la migración y los refugiados, que desafía a Europa de forma espectacular.

Otros problemas fundamentales para la paz son el cambio climático y todas las cuestiones ambientales. Pensemos en la recepción en el mundo de la Laudato si, y la Conferencia sobre el Clima en París a finales de noviembre y principios de diciembre del 2015.

7. Ninguna «alineación» preconcebida

Papa Francisco no se casa nunca con mecanismos de interpretación rígidos para afrontar las situaciones y las crisis internacionales. La referencia a la misericordia aleja de alineaciones geopolíticas preconcebidas. El Papa no suele repartir razones ni errores, ni sumarse a frentes predefinidos con base en los compromisos de grupo. La libertad con la que se relacionó con líderes como Raúl Castro de Cuba, Obama de Estados Unidos, Putin de Rusia, Rouhani de Irán, Maduro de Venezuela, el deseo de reunirse con Xi Jinping de China, el reconocimiento

del Estado de Palestina y la necesaria seguridad de Israel, la disponibilidad para impulsar el proceso de paz entre el gobierno de Colombia y los guerrilleros de las FARC, la contribución para abrir nuevos caminos entre Cuba y Estados Unidos, el envío de un delegado en Venezuela para acompañar el tentativo de un difícil proceso de diálogo... Son indicios de que «la Santa Sede ha establecido o quiere establecer relaciones directas y fluidas con las superpotencias, sin querer quedar atrapada en redes preconfeccionadas de alianzas e influencias».

Gracias a esa distancia de las ideologías que alimentan los conflictos, el Papa Francisco puede indicar y denunciar sin rodeos los factores estructurales que representan la verdadera raíz de los conflictos: la pobreza, la explotación, el tráfico de armas...

8. Una cultura del encuentro

El Papa Francisco vive una cultura del encuentro: es una persona que encuentra personas y compromete profundamente su vida y su ser y trata que el otro, su interlocutor, se comprometa a sí mismo. Por ejemplo, con el Patriarca Bartolomé de Constantinopla, con el Patriarca Kirill de Moscú y de toda la Rusia, con el Catolicós Karekin II de Armenia, el Patriarca Ilia de Georgia, ha instaurado una verdadera amistad, y esto nos permite pensar que también en el ecumenismo se necesita el encuentro de las personas en la fe y en la voluntad de construir, según la voluntad de Cristo, el camino de la unidad de la Iglesia.

9. Querer el bien del enemigo, Nadie está perdido para siempre

La misericordia declinada como «categoría política» en el tablero internacional conduce a «no considerar nunca nada ni a nadie como definitivamente 'perdido' en las relaciones entre naciones, pueblos y estados». Ningún sujeto histórico puede ser identificado siempre como «enemigo» absoluto y eterno. El enemigo mortal de hoy puede convertirse en el compañero de camino de mañana. La misericordia puede sanar heridas reales.

Francisco llega a una aplicación a la realidad de la política del llamado de Cristo a amar a los propios enemigos. Una perspectiva que «incluye y no excluye al enemigo ni su bien mayor». Menos que esto, sugiere el Papa, no es cristianismo. Y sin esta vertiginosa apertura a amar al enemigo, «el Evangelio correría el peligro de convertirse en un discurso edificante».

En los mensajes al pueblo de Venezuela el Papa Francisco ha usado de

modo particular cuatro palabras: paz, reconciliación, diálogo, bien común y perdón.

10. La unidad prevalece sobre el conflicto

En *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco propone un principio para avanzar en la construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad, cuando existe una situación de conflicto. Puedo contarles que este principio me ha guiado desde el primer día de mi llegada a Venezuela, el 3 de febrero del 2014, en mi participación, a nombre de la Santa Sede y del Papa Francisco, en el proceso de paz y de reconciliación en nuestro país.

"Ante el conflicto, algunas simplemente lo miran y siguen adelante como si nada pasara, se lavan las manos para poder continuar con su vida. Otros entran de tal manera en el conflicto que quedan prisioneros, pierden horizontes... y así la unidad se vuelve imposible. Pero hay una tercera manera, la más adecuada, de situarse ante el conflicto. Es aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. «¡Felices los que trabajan por la paz!» (Mt 5,9)" (EG 228). "De este modo, se hace posible desarrollar una comunión en las diferencias, que solo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto".

11. El diálogo

Quiero concluir con una reflexión sobre el diálogo, pensado con una óptica cristiana. Lo hago considerando la página del Evangelio de Lucas 24, que nos relata el acontecimiento de los dos discípulos de Emaús. Me parece que sea un texto extraordinario para decirnos en qué consiste el diálogo, cuál es la visión cristiana del diálogo. Los dos discípulos experimentan un diálogo que los hace cambiar radicalmente de camino: primero se están alejando de Jerusalén y después retornan a Jerusalén. Al inicio del diálogo están tristes, desilusionados y hablan de la muerte, al final del diálogo tienen el corazón que les arde y están llenos de gozo. Al inicio del camino van incrédulos, sin esperanza, y gracias al diálogo vuelven a ser creyentes y anunciadores de la gran noticia de la Resurrección. ¿Qué les ha sucedido durante este camino? Hacia Emaús caminan dos personas decepcionadas. Su grave signo de interrogación es sobre la muerte: Han crucificado a Jesús, ha terminado todo, mientras ellos esperaban tanto. Su rostro está triste y no tienen perspectivas para superar su angustia. Habían creído, ha-

bian esperados, pero ahora están "desesperados". De todos modos, lo positivo es que todavía caminan juntos y conversan al mismo tiempo. Jamás renuncian, a pesar de todo, a reanudar el camino juntos y a conversar.

Repentinamente sucede una novedad. Un tercer peregrino se acerca, comienza a caminar con ellos e inicia el diálogo con ellos. Es este tercer personaje el que les hace comprender la palabra de Dios. La expresión griega "diermenusen" significa: El hizo la hermenéutica, hizo la interpretación. Es este tercer personaje que también les invita a su banquete cuando ya se hace tarde.

Entre los dos discípulos que iban camino de Emaús ha habido un verdadero diálogo. En la palabra griega dia-logos, "dia", indica distinción, diferencia, separación: la distinción es necesaria para un verdadero diálogo, no debemos tener miedo de las diferencias que existen entre nosotros y en todos los niveles. Pero en el dia-logos, las diferencias no se convierten en temor y conflicto: la relación entre ellos se convierte en el espacio donde ocurre el "logos". La palabra logos quiere decir, sobre todo, "razón", "discurso". En el dia-logos entre los dos, se establece un discurso nuevo que primero no existía. Podemos traducir la palabra logos también como "relación": en el diálogo se crea una relación que antes no existía. Pero la palabra Logos tiene un sentido todavía más profundo. En el prólogo del Evangelio de San Juan podemos leer: *En el principio existía el Logos (la Palabra) y el Logos estaba con Dios, y el Logos era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe... Y el Logos se hizo carne...* Entonces, el sentido más profundo del concepto Logos es el Hijo mismo de Dios que se ha hecho carne. El logos es el Resucitado que «permanece» y camina entre nosotros. El «dia» la distancia entre los dos discípulos de Emaús, ha sido el lugar donde el Logos, Dios, ha hablado. Ellos han vivido una experiencia de verdad y esta verdad ha coincidido con el amor. Esto será también aquello que ellos contarán!

Quien realiza el diálogo es Dios mismo, si lo dejamos caminar y vivir entre nosotros. El verdadero diálogo se realiza cuando entre dos personas que hablan, existe la presencia de Dios. Y para Dios todo es posible. Dios es más fuerte que cualquier engaño, que cualquier manipulación, que cualquier ideología, que cualquier poder.

Quizás, ahora queda un poco más clara la contribución que un creyente, un Nuncio Apostólico, puede dar para el diálogo en nuestro querido país Venezuela. Tiene la responsabilidad de buscar en el diálogo la novedad de la presencia de Dios. Si hay Dios, será Dios quien hable en el corazón y realice los milagros que quiere. Esta es una gran tarea que se puede realizar solo gracias a la fe, a la comunión y a la oración incesante de muchas personas. Gracias a todos ustedes por su fe, por su comunión, por su oración, por su trabajo por la paz.

Aldo Giordano, nuncio del Vaticano en Venezuela, se propuso en el presente estudio mirar a nuestra situación histórica y a nuestro País con el horizonte y la perspectiva epistemológica de la fe cristiana. Plantea el papel del cristiano en esta coyuntura actual y la contribución que puede dar como creyentes al diálogo del país. Proponer diez principios, propios de una «diplomacia y una geopolítica de la misericordia», propia del Papa Francisco. Una mirada de misericordia sobre la persona humana, sobre el mundo y sobre la unidad que prevalece sobre el conflicto.



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

• *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

• *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente: o haber cursado la formación teológica ofrecida en el Programa de Estudios Avanzados en Teología o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información diríjase a ITER: Instituto de Teología para Religiosos, 3º Avenida con 6ª Transversal (E. Rosales Páez), Alameda Aponte de Cienfuegos, 60045 Caracas 1961-A, o llamar a los teléfonos (0212) 2512514. Fax (0112) 2560505. E-mail: iter@ucab.edu.ve

EL JESÚS HISTÓRICO

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA CRISTOLOGÍA

Dr. Nelson Tepedino*

ABSTRACT:

The article explores the problem of the so-called historical Jesus as the starting point of Christology. A critical comparison is made between two authors (W. Kasper and J. Sobush), to then proceed to an examination of the problems that underlie the very notion of historical Jesus, using for that purpose the proposal of canonical exegesis presented by J. Batzinger.

KEYWORDS:

Theology - Christology - Historical Jesus - Canonical exegesis

Una de las preguntas fundamentales que discuten los autores más clásicos de la reflexión cristológica contemporánea es la del método que debe seguir la cristología para poder arribar a su objetivo. En este brevísimo ensayo no voy a abordar la totalidad del problema metodológico de esta disciplina teológica, sino que me voy a limitar a tratar el problema de su punto de partida y, dada su relevancia, el lugar que ocupa dentro de este el llamado *Jesús histórico*. Para ello, he recurrido fundamentalmente a la opinión de dos autores contemporáneos, uno europeo y otro latinoamericano, a fin de comparar, contrastar y criti-

* Nelson Tepedino: Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1993); Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997); Diploma de Estudios Avanzados en Teología (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2009). Es Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (Caracas, Venezuela). Ha publicado el libro *Donde Noche, Vespertin, negative Theologie und Philosophie. Eine phänomenologische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos y teológicos en revistas especializadas de circulación internacional. Ha sido Coordinador de los Postgrados en Filosofía y jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

car sus posturas, escritas en lugares culturales muy diferentes: Walter Kasper¹ y Jon Sobrino². Asimismo, en un segundo momento, y frente a las insuficiencias de estos dos autores, presentará, de la mano del pensamiento de Joseph Ratzinger, un esbozo crítico de la presunta oposición entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* y su propuesta de *exégesis canónica*.

En primer lugar hay que hacer una precisión: cuando hablamos de punto de partida de la Cristología y discutimos la conveniencia y posibilidad de asumir al *Jesús histórico* como tal, no estamos haciendo una afirmación de carácter «ontológico» o de validez normativa universal para todo «creyente». Si la Cristología no es otra cosa que la respuesta concreta que cada quien debe hacer a la pregunta acerca de quién es *Jesucristo para mí*, este preguntar tendrá en cada biografía y en cada situación vital puntos de partida muy diferentes. Desde este punto de vista, todos los creyentes, si de verdad lo son, se verán emplazados en algún momento de su vida a responder más o menos reflexivamente a dicho interrogante. Y, a partir de ese momento, puede entenderse la vida de fe como un continuo buscar y dar respuesta a la interpelación que el mismo Jesús hace a sus seguidores: «¿Quién dicen vosotros que soy yo?». Ahora bien, cuando hablamos no de las infinitas vías que puede tomar esta interpelación y los distintos puntos de arranque que puede tener en cada vida personal, sino de cómo plantearla de la mejor manera posible dentro del contexto de la Cristología como parte esencial de la Teología, nos encontramos con el hecho de que toda reflexión que se entienda a sí misma como científica y sistemática debe ser igualmente metódica, es decir, debe disponer de un camino claramente trazado en función de aquellos objetivos que pretende conseguir. Y, como todo camino, el método exigirá un punto de partida que, lejos de extraviarnos del objeto de nuestra búsqueda, nos lleve a él con mayor seguridad. Es en este sentido *metodológico*, en orden a la construcción de un discurso teológico-sistemático, como hablaremos del punto de partida de la cristología.

Tanto Kasper como Sobrino ven con claridad que hay un punto de partida más bien presupuesto de toda cristología, siempre y cuando se la entienda como parte de una teología confesional: *Jesucristo*, en tanto totalidad que envuelve la fe en que Jesús de Nazaret es el Cristo³. La Cristología solo es pertinente si se parte de la aceptación de dicha afirmación y surge como una necesidad interna suya, en la medida que es respuesta a la pregunta por su significado, que no es evidente por sí mismo⁴. Sin embargo, a la hora precisamente de buscar el mejor

1. KASPER, Walter: *Jesús der Christus*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1996/92.

2. SOBRINO, Jon: *Jesucristo: liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

3. Mt 16, 20.

4. SOBRINO Op. cit., págs. 59-60.

5. KASPER Op. cit., pág. 14.

camino para lograr responder a la pregunta por el *significado* de dicha fórmula, surgen muchas vías posibles. Tanto Sobrino como Kasper coinciden en escoger la vía que parte del *Jesús histórico* como la más adecuada para una Cristología para nuestro tiempo. No niegan con ello legitimidad a otras vías posibles, pero piensan que es la mejor.

¿Por qué? Porque los otros enfoques, que pueden caracterizarse por el apelativo general de «cristologías descendentes», podrían perder de vista elementos que son esenciales de la fe cristiana. Las cristologías que se entienden a sí mismas como «explicaciones» de las formulaciones dogmáticas, como por ejemplo, *Jesús es el Hijo de Dios* o, *Jesús es Dios*, tienden a partir de la presuposición de que «saben» de antemano qué es Dios o qué es ser «hijo de Dios» y proceden a mostrar, en el mejor de los casos, cómo es que en Jesús se «realiza» dicho concepto más genérico. El problema aquí radica en que no es nada obvio por sí mismo qué es lo que sea Dios y, sobre todo, en que lo central del cristianismo es que creemos que en Jesús se nos ha revelado lo que Dios es y quién es Él, y que no tenemos otro acceso a Dios que no sea esa revelación suya en Jesús. Por eso Sobrino dirá que para saber quién es el Cristo el camino lógico es saber quién fue Jesús.³ A esto se podría objetar que la fe en que Jesús es el Cristo – y por extensión, que Jesús es Dios –, es fruto de la experiencia postpascual de la primera comunidad y que, por lo tanto, los documentos de que disponemos para acercarnos a Jesús son ya afirmaciones de fe. A su vez, a esto se podría responder –fortaleciendo además el argumento de Sobrino–, afirmando que la fe postpascual que aparece en los evangelios no consiste en asignar ideas preconcebidas de la divinidad a Jesús, sino precisamente en la experiencia de que ese Jesús que vivió y murió de una determinada manera ha sido exaltado por el Padre, con lo cual se afirma también que el contenido de esa fe en el resucitado es precisamente el «Jesús histórico» y la vida que vivió.⁴

De allí se sigue, entonces, que para responder a la pregunta de la Cristología acerca de la identidad profunda de Jesucristo, lo más indicado es comenzar por saber quién fue y cómo vivió Jesús, para saber cómo en él y su vida se reveló aquello que la primera comunidad llamó su ser «Cristo» y que el símbolo de la fe expresa diciendo que él es «Dios de Dios» y «Dios verdadero de Dios verdadero».⁵ Solo así se puede garantizar que la fe en Cristo sea una fe en *Jesucristo* y

3. Sobre cómo encontrar varios puntos de partida posibles para estas cristologías, leyendo en la misma dirección: *posibilidades* y *limitaciones*. 1) afirmaciones dogmáticas conciliares, 2) afirmaciones bíblicas dogmáticas, 3) teología, 4) ecumen, 5) la resurrección y 6) la doctrina de Jesús. Ver SOBRINO, Op. cit., p. 12, págs. 62-68.

SOBRIÑO, Op. cit., pag. 61.

KASPER, Op. cit., pag. 31.

CH 13B.

no una en la que se imponga a Cristo una idea preconcebida de Dios que nada o poco tenga que ver con el Dios que el mismo Jesús reveló.

Esta idea nos lleva a otro problema, que es el de la posibilidad o imposibilidad de acceder al Jesús histórico. Ernst Käsemann, en un ensayo hoy clásico¹⁰, presenta una sólida respuesta a esta pregunta, haciendo frente a la radical crítica de Bultmann, quien llegó a la conclusión de que la investigación crítico-histórica de las fuentes sobre Jesús solo nos permiten llegar hasta el contenido de la primera predicación cristiana (*kerygma*), y que resulta por lo tanto imposible saber con certeza algo sobre las palabras y hechos real y puramente históricos de Jesús. Por ello, Bultmann piensa que la vida del Jesús «terreno» no tiene en cuanto tal importancia, sino tan solo el significado que el *kerygma* como se en el Señor Resucitado tiene para nuestra situación existencial¹¹. Käsemann piensa que el fracaso de la crítica liberal y la consecuente conclusión radical a la que llega Bultmann obedecen al hecho de que el programa de esa crítica se orientaba a «emancipar» a Jesús de todo autoritarismo y dogmatismo, pero llevó, paradójicamente, a perder a Jesús y a fortalecer una posición idealista contraria a las intenciones de dicho programa¹². La inteligente respuesta de Käsemann es, en sus líneas generales, la misma que sirve de base a Sobrino y a Kasper para afirmar la necesidad y la posibilidad de la Cristología de remitirse al Jesús histórico como punto de partida de su reflexión: el *kerygma*, tal como está plasmado en los Evangelios, es la predicación de una fe que presupone siempre que el Resucitado que se anuncia es el mismo Jesús de cuya vida fueron testigos. Como dice Käsemann, «obviamente ella (la comunidad) piensa que el Jesús terreno no se puede entender de otra forma que desde la Pascua y en su dignidad de Señor de la comunidad y, que, al revés, la Pascua no se puede comprender adecuadamente si se prescinde del Jesús terreno. El Evangelio está siempre en una guerra de dos frentes»¹³. En virtud de eso, la tradición evangélica envuelve datos invaluable sobre la vida histórica de Jesús, precisamente aquellos que, por su centralidad para el propio Jesús, permiten dotar de sentido y entender el sentido histórico de aquello que se predica en la Resurrección. Otra cosa es el grado de dificultad y los problemas «técnicos» a los que tenemos que enfrentarnos para poder acceder a esos datos históricos de Jesús y que, ciertamente, tenemos que renunciar a la idea de poder escribir una «biografía objetiva», construida a partir de «hechos brutos» sobre Jesús. Pero eso, en realidad, no es tan problemático, porque la Cristología

10. KÄSEMAN, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jahrgang, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1954, págs. 125-152.

11. *Op. cit.*, págs. 125-126.

12. *Op. cit.*, pág. 127.

13. *Op. cit.*, pag. 134. Traducción mía.

no parte de «hechos brutos» (cosa que, además, no es posible en ningún caso: toda historia es interpretación y aproximación parcial y siempre susceptible de ulterior profundización o, incluso, refutación) ni busca una «biografía objetiva» por mera curiosidad intelectual, sino reactualizar el sentido que Jesús, el Cristo, tiene para nosotros hoy.

Como vemos, tanto Sobrino como Kasper no discrepan de este punto tan importante. Ambos se plantean una cristología «desde abajo», cuyo punto de partida metodológico es el «Jesús histórico». La principal diferencia, sin embargo, radica en lo que pudiéramos llamar el segundo punto de partida de la reflexión cristológica, que es el que tiene que ver con la situación en la que se hace dicha reflexión y a la cual se quiere responder, en la medida que arroja preguntas distintas. De entrada hay que afirmar que tampoco se plantea una oposición absoluta entre ambos puntos de vista, en la medida que se responde a situaciones diferentes. La cristología de Kasper pretende responder al reto de cómo entender la salvación cristiana dentro del contexto de la cultura moderna, heredera del programa emancipador y secularizado de la Ilustración¹⁴, que pone al hombre, incluso al creyente, frente a la experiencia de la historia como producto de su libre actuar y, por lo tanto, ante la angustiante pregunta de su sentido y del sentido de su vida en medio de ella. Para Kasper, este carácter radicalmente ganado y padecido por el hombre moderno, a saber, su historicidad, implica un reto muy grande para la cristología y es el terreno en el cual debe desarrollarse su reflexión: el problema es saber qué tiene que decir Cristo al hombre de hoy como salvación, gracia y esperanza para su historia¹⁵. Obviamente, este punto de partida histórico hace muy relevante para Kasper la experiencia histórica de Jesús y refuerza todo lo que hemos venido diciendo.

Para Sobrino, a su vez, la cristología latinoamericana parte de un contexto social e histórico de «opresión y dependencia objetivas» y, siguiendo a Boff en esto, afirma que ese contexto muestra un «isomorfismo estructural de situaciones entre el tiempo de Jesús y el nuestro»¹⁶ que conduce a que la práctica histórica de Jesús como transformadora de su propia realidad de opresión y marginación cobre un relieve innegable y central para nuestra reflexión sobre Jesús. De allí que Sobrino no afirme sin más que su punto de partida es el «Jesús histórico», sino que va a leer a ese Jesús histórico desde la centralidad de su práctica «liberadora», no para reducirlo a él a una especie de «activista», sino para mostrar metodológicamente cómo ella organiza y estructura de la mejor manera la totalidad de las dimensiones de lo

14. KASPER, Op. cit., pag. 48.

15. KASPER, Op. cit., págs. 67-68.

16. SOBRINO, Op. cit., pag. 78.

que de Dios se revela en Jesús y con él puede dársele a la «praxis liberadora» latinoamericana de «espíritu», para que esta pueda revelarse también como lugar de encuentro con Jesucristo¹⁷. Valioso en este intento es, naturalmente, la manera en que Sobrino intenta evitar «quedarse» en la sola praxis de Jesús e insiste en que esta no es el punto de llegada de la Cristología sino un elemento que cree privilegiado, desde América Latina, para vertebrar la totalidad del camino que lleva de Jesús al Cristo total, que, obviamente, no se reduce a pura «praxis».

Sin embargo, lo que me parece problemático es la comprensión de la realidad latinoamericana como «isomórfica» con la que le tocó vivir a Jesús. Sobre todo cuando pensamos que Sobrino afirma que la praxis de Jesús se constituye en *norma normativa, non normativa* de toda praxis cristiana¹⁸, que, además, conceptúa fundamentalmente como «liberación de los oprimidos». Detrás de todas estas afirmaciones se ocultan una multiplicidad muy compleja de problemas que, obviamente, no puedo desarrollar aquí con detalle, pero que vale la pena, al menos, mencionar. Lo primero es la idea de que la realidad que vivió Jesús es «isomórfica» con la realidad latinoamericana de hoy, en tanto que ambas realidades serían de «opresión y dependencia». Entendido en un sentido amplísimo, metodológicamente muy poco útil, podría afirmarse algo así. Pero, por otra parte, situaciones de opresión y dependencia las ha habido siempre y en todas partes, con lo cual la idea de un «isomorfismo» especial entre América Latina y la Palestina del siglo I no queda muy bien justificada. Asimismo, las diferencias entre ambos momentos históricos y culturales son abismales, y me parece muy aventurado afirmar que la praxis concretísima de un judío del siglo I tiene valor normativo absoluto en nuestro tiempo. Por más «Dios» que sea, puesto que si nos tomamos en serio la lógica de la encarnación, esta implica asumir la absoluta concreción y complejidad de cada realidad, en lo que tiene de única e irrepetible.

Por otro lado, no es un secreto para nadie, aunque Sobrino y Boff tienden a maquillar esto, que el diagnóstico de que la pobreza en América Latina tiene sus raíces en la «opresión» y la «dependencia» y que la salida de dicha situación es un «proceso de liberación» obedece a una hermenéutica de la realidad que le debe mucho a un cierto marxismo y al programa político que lo acompaña, que está muy lejos de haber demostrado la «objetividad» que se asigna a sí mismo y, muchísimo menos, su efectividad para lograr las transformaciones que, en efecto, necesitan urgentemente las grandes mayorías del continente. Por el contrario, los programas «liberadores» de izquierda parecen obedecer más bien a agendas de poder vinculadas a proyectos totalitarios, y no pocas veces se ha visto la cercanía

17. Op. cit., págs. 79 y ss.

18. *Ibidem*.

de algunos «teólogos de la liberación» con regímenes muy poco consonos con los valores de Jesús, como lo han sido las tiranías sandinista y cubana. Obviamente, en América Latina hay situaciones de opresión y explotación, y eso son cosas que el cristiano no puede tolerar, pero de allí a afirmar que todo el problema de la pobreza en el continente se reduce a eso, es desconocer la complejidad que subyace a las causas de la misma y, sobre todo, conducir a naciones enteras a proyectos utópicos que, a la larga, generan más pobreza y más opresión. En este sentido, el peligro de la cristología de Sobrino, al plantear la praxis de Jesús como «normativa», está en entender esa praxis desde un diagnóstico muy poco serio de la compleja realidad contemporánea de América Latina y del mundo de hoy, más deudora de programas ideológicos que de una comprensión profunda y adecuada de la misma. Al final, se pregunta uno si no se está más bien intentando justificar y hasta sacralizar cierta praxis de izquierda al haberla «isomórfica» con la de Jesús, porque si ambas realidades son «isomórficas», ambas prácticas lo tendrán que ser. Y, además, Sobrino podría estar también elaborando un «Cristología desde arriba» —como las que tanto critica—, solo que proyectando sobre Jesús y la sociedad de su época varias «teorías preconcebidas» propias de nuestro tiempo: la teoría marxista de la «praxis» y la «teoría de la dependencia».

Pero hay más. En realidad, es la idea misma del «Jesús histórico» como esencialmente distinto del «Cristo de la fe» lo que es radicalmente problemático. La preocupación por el «Jesús histórico» es una preocupación moderna e ilustrada, que surge apenas en el siglo XVIII y que, como casi todo lo moderno e ilustrado, sobre todo en el ámbito de la Europa continental, tiene una motivación profunda y explícitamente anticristiana, que obedece a un proyecto más amplio de «emancipación» de la cultura europea de las «tinieblas» de la religión, que ve en la narración evangélica y bíblica un «mito». Como se reconocía, sin embargo, la estatura moral del personaje y había una mínima conciencia de los orígenes judeocristianos de lo mejor de la ética y la cultura europeas, este proyecto no «abría», en sus representantes más importantes, por la vía de negar la existencia histórica de Jesús sino, más bien, por la de su «desmitificación». Este proyecto ilustrado tuvo —y sigue teniendo— una larga y muy complicada historia que no es pertinente reseñar aquí que, paradójicamente, no desembocó necesariamente en el éxito de una «desmitificación» de Jesús que hubiese hecho temblar los fundamentos mismos del cristianismo. A pesar de los claros orígenes ideológicos de la empresa, esta también encontró su camino en el servicio modesto y honesto de la verdad propia de toda verdadera investigación científica y de todo verdadero científico que sabe diferenciar muy bien entre las exigencias metodológicas de su disciplina y las malas metafísicas que exceden sus límites propios. Si bien el proyecto original estaba cargado de mala metafísica, en la medida que era una

movida táctica dentro de una estrategia ideológica más amplia de carácter rabiosamente laicista y anticristiano, la evolución posterior de la «búsqueda del Jesús histórico», conducida por investigadores libres de ese pesado bagaje ideológico, terminó por rendir frutos que más bien le daban un sólido fundamento a la validez del Nuevo Testamento como fuente documental de gran valor histórico. No podía ser de otra manera, dado el carácter encarnacional del cristianismo. Asimismo, asegurados los textos neotestamentarios como fuentes históricas, la investigación posterior ha podido arrojar mucha luz sobre innumerables aspectos de la realidad en la que vivió Jesús y en la que surgió el cristianismo, lo que nos ofrece una enorme cantidad de material para una comprensión más rica y profunda de la Revelación. Asumidos en sus estrictos límites, libres de veleidades e intenciones ideológicas subalternas, cuando no se confunden sus postulados metodológicos con afirmaciones metafísicas, los métodos histórico-críticos aplicados a Jesús y su contexto son no solo de utilidad para la exégesis y la reflexión teológicas, sino imprescindibles. Lo dice alguien tan libre de toda sospecha de «progresismo» como lo es Joseph Ratzinger:

Si dejamos de lado esa historia, se suprime la fe cristiana en cuanto tal y se la refunde en otra forma de religión. Por lo tanto, si la historia —facticidad en ese sentido— pertenece esencialmente a la fe cristiana, esta tiene que exponerse al método histórico. La misma fe lo exige. (...) El método histórico critico... repetámoslo... es, desde la estructura de la fe cristiana, irrenunciable.¹⁵

No obstante, es preciso reconocer los límites propios de estos métodos históricos. Por que no hay que confundir la historia real de Jesús, su persona real, fáctica, de carne y hueso, con los resultados de la investigación de la ciencia histórica sobre su figura. De hecho, John P. Meier, en su famosa obra *Un judío marginal*¹⁶, suerte de monumental Summa contemporánea sobre el tema, añade una nueva categoría al binomio Jesús histórico-Cristo de la fe: el Jesús real. Este sería la persona concreta, de carne y hueso, en la totalidad de su vida y su misterio. Como quiera que nos separen dos mil años de este personaje y, además, las fuentes de que disponemos apenas nos hablan de unos pocos años, hechos y dichos de su vida —aparte de la complejidad abismal que se esconde detrás de la aparentemente sencilla pretensión de «conocer» a cualquier persona, incluido, y quizás sobre todo, uno mismo—, es de suponer que no es posible realmente

15. RATZINGER, Joseph-BENEDIKT XVI. Jesús von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2007, págs. 14-15. Traducción mía.

acceder a él. Esto le permite a Meier²¹ perfilar de qué se habla exactamente cuando se habla del *Jesús histórico*: no se trata del *Jesús real*, el cual, como cualquier persona, incluso una viva y hasta de nuestro íntimo trato, excede infinitamente el campo de las posibilidades metodológicas de la historia y de cualquier otra ciencia. El *Jesús histórico* es, en realidad, algo mucho menos pretencioso, mucho más humilde: es una *reconstrucción* — siempre hipotética y falsable — del personaje, elaborada con los datos que pueden sustentarse más o menos sólidamente con los criterios metodológicos de las ciencias históricas. Como tal, será siempre una suerte de recorte de la realidad de la persona en cuestión. Y eso vale para cualquier personaje histórico: eso es lo que explica que las imágenes de Simón Bolívar, por ejemplo, sean tan variadas como lo son las distintas biografías que existen sobre él. Por eso, me parece que la expresión *Jesús histórico* es muy ambigua y de escasa utilidad. Quizás sería mejor hablar del *Jesús de los historiadores*. De hecho, después de revisar algunas cuantas obras más o menos recientes sobre el tema, no es posible dejar de observar que cada historiador nos ofrece — tal como sucedía en los siglos XVIII y XIX — una versión de Jesús que parece más bien reflejar sus propias obsesiones que una pretendida verdad objetiva del mismo: aparte del ya clásico «revolucionario social», hemos visto surgir al «filósofo cínico», el «martyrugo atormentado», el «maestro de sabiduría», el «profeta apocalíptico» y el mismo «judío marginal» de Meier, entre muchos otros. Todas estas interpretaciones de Jesús muestran siempre, sobre todo si el investigador es, con todo, una persona profesionalmente serla y honesta, elementos que sin duda pueden ser de gran interés para la exégesis y la teología. Pero también evidencian que el problema ideológico subyacente a todas las «ciencias humanas» modernas está muy lejos de haber sido superado.²²

Todo esto muestra cómo, aun siendo imprescindibles, los métodos históricos no dejan de ser apenas un elemento auxiliar más para la exégesis y la teología. Es una gran ingenuidad suponer que la ciencia histórica está en la capacidad de ofrecernos un «resultado objetivo» sobre Jesús y el contexto histórico en el que vivió su vida y en el que surgió el cristianismo. Y aunque así fuera, no se habría superado con esto un escollo mucho más importante: la imagen de Jesús y su tiempo que obtendríamos sería muy precisa, pero se quedaría recluida dentro de los estrictos límites del pasado. Esto también lo ha visto muy claramente, con su habitual lucidez, Joseph Ratzinger:

20. MEIER, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: Las raíces del problema y la persona. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.

21. *Op. cit.* págs. 43-64.

22. Sobre el problema del uso de las ciencias humanas modernas como mediaciones metodológicas para la teología y la pastoral cristiana en nuestro tiempo es muy recomendable ver MURBANX, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Es importante que se reconozcan los límites del método histórico-crítico. Para quien hoy se ve interpelado por la Biblia, el primer límite de este método consiste en que, según su esencia, tiene que dejar la Palabra en el pasado. Como método histórico, busca el contexto de los acontecimientos pretéritos en los que los textos surgieron. Intenta conocer y comprender el pasado de la manera más exacta posible — tal como era en sí mismo —, para poder así también determinar qué era lo que el autor habría podido y querido decir en aquel momento en el contexto de su pensamiento y acontecer. En cuanto el método histórico permanece fiel a sí mismo, tiene que buscar la Palabra no sólo como algo pasado, sino también dejarla en el pasado. Allí puede vislumbrar puentes de contacto con el presente y su actualidad; intentar aplicaciones para el presente, pero no puede hacer que pertenezca a nuestro «hoy». Con ello excedería su medida. Precisamente la exactitud en la interpretación de lo pasado es tanto su fortaleza como su limitación. Con ello está relacionado algo más. Como método histórico, presupone la homogeneidad del contexto de los acontecimientos de la historia y por eso tiene que tratar las palabras que tiene ante sí como palabras humanas. Puede, con una reflexión cuidadosa, percibir el «valor agregado» que se insinúa en la Palabra: escuchar una dimensión más alta —de alguna manera y por así decirlo—, a través de la palabra humana y así abrir la autotranscendencia del método, pero su objeto auténtico es la palabra humana en tanto que humana.²³

Es decir: el dato historiográfico es necesario, pero para nada suficiente para la exégesis y la reflexión teológica. Porque por su propia naturaleza metodológica, tiene que prescindir justamente de las dimensiones más importantes tanto de las fuentes como de los personajes del pasado: puede ofrecernos hipótesis más o menos fundadas y coherentes sobre sus hechos y sus contextos, pero no puede decirnos nada sobre el misterio último de las personas y, más particularmente en el caso que nos ocupa, de la persona de Jesús. Y es justamente ese misterio último (*¿Quién dice la gente que soy yo?*) lo que las fuentes neotestamentarias quieren comunicar. Es cierto: el uso de esos textos como fuentes de investigación histórica debe prescindir de su carácter de testimonios de fe (a no ser que se limite a mostrar fenomenológicamente el contenido de esa fe y la historia de su génesis y desarrollo), perdiéndose con ello lo que para el creyente que interroga por la intelección profunda de su fe es lo más importante. En cierta forma, hacer la distinción entre el *Jesús de los historiadores* y el *Cristo de la fe* es una necesidad justificada desde el punto de vista metodológico de las ciencias sociales y humanas.

23. ZATZINGER, Joseph: *Op. cit.*, págs. 15-16. Traducción mía.

No lo es, sin embargo, para el creyente, sea este teólogo o no. Sin el Cristo *de la fe* el teólogo tendrá frente a sí una ingente cantidad de material historiográfico sobre Jesús: dichos, hechos y contextos; Interpretaciones e hipótesis; opiniones y debates científicos. Una masa de datos (que sigue creciendo metastásicamente al ritmo de la investigación académica) que exige unidad, jerarquización y, sobre todo, un sentido. Resulta que es precisamente el Cristo *de la fe*, es decir, las afirmaciones que sobre la identidad divina y la misión salvífica de Jesús se hacen tanto en la Escritura como en la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, lo que permite controlar, esto es, valorar, discernir y dar sentido a esos datos «científicos», en orden a que sean productivos y útiles para la reflexión teológica y, además, no nos conduzcan por caminos extraviados y ajenos a la sana ortodoxia.

Porque, además, desde la perspectiva creyente, el Cristo *de la fe* no es ni «ahistórico» ni algo sobrepuesto a la «historia». No es una «interpretación postpascual» de Jesús. Es, por el contrario, lo que Jesús fue, es y será, *históricamente*. Porque la historia no se reduce a la historiografía, al campo de estudio que esta ciencia delimita metodológicamente: *la realidad y la totalidad de la historia exceden infinitamente al objeto de la ciencia histórica*. El misterio íntimo de cualquier persona humana no puede ser objeto de la ciencia histórica, pero no por ello no es un hecho real y plenamente histórico. Y este es precisamente el núcleo de la cuestión: la ciencia es impotente para mostrarnos el misterio y el sentido último de la realidad, como también lo es la filosofía. Lo que el cristianismo afirma, entre otras cosas, es que sólo se accede a la esencia última de la realidad a través de la Revelación de Dios en Cristo. Y eso es un hecho de una densidad histórica plena; tan plena, que excede cualquier método científico que pretendiese aprehenderla.

Si esto es así, sería un serio error hacer teología directamente desde los «datos» que nos ofrece la investigación sobre el Jesús histórico, sin tomar en cuenta el dato de fe, que incluye tanto la teología neotestamentaria como el dogma, la Tradición y el Magisterio, así como también la totalidad de la Sagrada Escritura. Estas cosas no son una suerte de «patina» que los siglos hubiesen depositado sobre la realidad virginal y auténtica de Jesús, deformandola, sino, por el contrario, la única vía real que tenemos para darle un sentido teológico verdadero a lo que esos datos puedan sugerirnos para una comprensión más profunda de la fe. Suponer que liberar a Jesús del peso de la distorsiones ideológicas y cognoscitivas que, sin duda, hemos ido amontonando sobre su figura, significa prescindir de toda mediación escriturística, dogmática, tradicional y magisterial, para sustituirla por la sola mediación «científica», es indicio de que somos presa de un soberbio prejuicio moderno, que piensa ingenuamente que el desarrollo de nuestras capacidades científicas y críticas nos permitirían tener, por primera vez en dos mil años, un acceso verdaderamente «objetivo» a los hechos que dieron

origen a nuestra fe, limpios de toda la escoria de los siglos. El resultado de dicho prejuicio es, inevitablemente, que terminemos por proyectar sobre el rostro de Jesús nuestro propio rostro, creyendo que estamos siendo testigos virginales del origen. Este es el problema que veo en autores como Sobrino, cuando afirman, como vimos más arriba, que la Cristología debe partir «desde abajo», desde una «praxis liberadora», que nos mostraría quién es el Dios que se encarna en Jesús. La «praxis» (de tener sentido el uso de un concepto tan problemático, de raíz marxista) de Jesús no puede aislarse tan fácilmente de los contenidos de fe que estructuran las fuentes neotestamentarias. La «praxis» de Jesús no está «por debajo», como un «strato», al que se le superpusieran las «afirmaciones de fe» y que fuera susceptible, por medio de los métodos históricos, de ser aislado para que pudiese «explicar» lo que esas afirmaciones sobre Dios «realmente» quisieran decir y, además, proyectarlo sobre nuestro tiempo y nuestro continente, pretendidamente «sumórficos» con la realidad en la que vivió Jesús. Además de que surge así la pregunta, que aquí me limito a señalar, de si no se está con esa operación reduciendo a Jesús a una especie de modelo moral o de acción sociopolítica, operando con ello también una empobrecedora reducción del cristianismo a una ética immanentista.

Es por eso que habría que intentar más bien una *exégesis canónica*, tal como la propone Joseph Ratzinger en su libro *Jesús de Nazaret*, que es a su vez un ejemplo de dicha opción metodológica:

Con todo ello se ha señalado, por una parte, el significado del método historico-crítico. Por la otra, se han descrito también sus límites. Al mismo tiempo, con sus límites se ha hecho visible —eso espero—, que el método, desde su propia esencia, señala más allá de sí mismo y porta dentro de sí una apertura interna hacia métodos complementarios. En la palabra del pasado se hace perceptible la pregunta por su hoy; en la palabra humana resuena algo más grande. Los textos individuales apuntan de alguna manera hacia el proceso viviente de la única Escritura que acontece en ellos. Precisamente a partir de esta última percepción se ha desarrollado en América desde hace unos 30 años el proyecto de la «exégesis canónica», cuya intención consiste en la lectura de los textos individuales en el todo de la única Escritura, a través de la cual los textos son puestos bajo una nueva luz. La Constitución sobre la Revelación del Concilio Vaticano II ya había destacado esto claramente como un principio fundamental de la exégesis teológica: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita, tiene que prestar atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura. El Concilio agregó que junto con ello se debe tener en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (las correspondencias internas en la fe) (Dei Verbum, N.º 12). (...) La «exégesis canónica» —lectura de los textos individuales de la Biblia en la totalidad de la misma— es una

- ... Dimensión esencial de la interpretación, que no está en contradicción
- ... con el método histórico-crítico, sino que lo continúa orgánicamente y
- ... la lleva a ser auténtica teología.²⁴

En conclusión: el *Jesús histórico* es, ciertamente, el punto de partida de la Cristología. Pero no debe confundirse con el *Jesús de los historiadores*, que no es más que un recorte, una reconstrucción metodológica que, ciertamente, puede ofrecer muchas posibilidades enriquecedoras para nuestra reflexión, pero que no agota lo que la teología y la fe vivida pueden y deben considerar como plenamente *histórico* en el Jesús que nos es entregado por la Tradición de la Iglesia. Es decir: el concepto de historicidad que subyace a la teología no coincide ni tiene por qué coincidir estrictamente con el concepto de *historicidad* de las ciencias humanas. Lo excede, porque puede y debe asumir como plenamente reales, acontecidas en el tiempo humano, cosas que están más allá del muy estricto campo de lo que cualquier ciencia social puede considerar un objeto metodológicamente lícito para ella y que, sin embargo, las fuentes reconocen y afirman no como elementos meramente «simbólicos» u «metafóricos», sino como plenas realidades: concepción y maternidad virginales del Señor, Resurrección y Ascensión, milagros, y un largo etcétera. Esto me lleva a afirmar que la pretendida diferencia radical entre el Cristo de la fe y el *Jesús histórico* no es tan obvia como se nos ha hecho creer desde la ideología positivista y cientifista que ha dominado en la investigación en esta área durante los últimos siglos. Más bien, pienso que no existe tal oposición entre ambas figuras, porque son una sola para el creyente, que es la única perspectiva desde la que es posible hacer teología. El Cristo de la fe es el Jesús histórico y viceversa. Más aún: son también uno solo con el Jesús real, que para el hombre de fe no es una entelequia metodológica, sino Jesucristo resucitado, vivo y presente en su Iglesia, en la Palabra y en el Sacramento.

En el artículo el autor explora el problema del llamado Jesús histórico como punto de partida de la Cristología. Se realiza una comparación crítica entre dos autores (W. Kasper y J. No-Brink), para proceder luego a un examen de los problemas que subyacen a la noción misma de Jesús histórico, recurriendo para ello a la propuesta de exégesis canónica presentada por J. Ratzinger.

ITER – AKME

ACUERDO ENTRE ITER Y LA DIÓCESIS DE WILLEMSTAD



En Agosto del 2013 Monseñor Luis Secco, Obispo de la Diócesis de Willemstad, estableció la fundación Akademin Katóliko Mgr. Ellis (AKME). El objetivo principal de esta academia es rescatar los valores Cristianos (católico) en las sociedades que constituyen la Diócesis de Willemstad. Entoque primario en las gestiones que resultan de este objetivo son los jóvenes que forman parte de estas sociedades. La Diócesis de Willemstad consta de 6 islas, Aruba, Bonaire, Curazao, San Martín, Saba y San Eustacio. La sede del Obispo se encuentra en la ciudad de Willemstad, capital de la isla de Curazao.

Durante los años que han transcurrido, las normas y valores Cristianos en estas poblaciones conocieron fuertes retos y en la visión del Obispo Luis Secco era necesario realizar un acto considerable para dar inicio a un proceso de renovación social y espiritual. Bajo dirección de una directiva la academia ofrece diferentes programas de formación como vehículos para lograr sus metas educativas y transformativas. Ya están en camino un curso para formar Diáconos Permanentes y cursos sobre la Santa Biblia para la población en general de la Diócesis que por mayoría son católicos.

El 24 de octubre último AKME y ITER firmaron un convenio de colaboración bajo el cual arreglo estas dos instituciones gestionan un curso Postgrado de Teología que se inauguró en la misma fecha. AKME e ITER tienen la firme intención de ofrecer paulatinamente más y diversas posibilidades educativas para la Diócesis de Willemstad