

ISSN 1665-1103

# VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 2001 / No. 19



**HECHOS DE LOS APÓSTOLES  
ACERCAMIENTOS NARRATIVOS**

DUCE ET DOCE



Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.

# **VOCES**

---

**Hechos de los Apóstoles.  
Acercamientos narrativos**

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

**U I C**

Sergio-César Espinosa González  
**Rector**

J. Fernando Mejía Yáñez  
**Escuela de Teología**



# VOCES

## **Fundador**

Sergio-César Espinosa González

## **Director**

J. Fernando Mejía Yáñez

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Sergio-César Espinosa González,

J. Fernando Mejía Y,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

E-Mail: [voceuic@yahoo.com](mailto:voceuic@yahoo.com)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Se terminó de imprimir en febrero del 2002

La edición consta de 1000 ejemplares

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### HECHOS DE LOS APÓSTOLES Acercamientos narrativos

- Caracterización del Espíritu  
en los Hechos  
*Antonio Laviada Cáceres* 9
- Ananías y Safira: un pecado original en la Iglesia  
*Dr. Jorge Domínguez* 27
- Los relatos de conversión de Pablo en Hechos  
*José Luis Franco B* 49
- Los viajes apostólicos en Hechos.  
Interpretaciones histórico-críticas y narrativas  
*Lic. Armando Noguez A* 69

### OTRAS VOCES

- Leyendo la Biblia en un contexto asiático  
*Hna. María KO Ha-Fong* 85
- Las nuevas formas de la religión  
*Dr. José María Mardones* 111
- Hacia una Cristología fundamental.  
Propuesta a partir de B. Sesboüé,  
W. Kasper y J. Sobrino  
*Lic. David Bobadilla* 125

- SOBRE LOS AUTORES** 165

## PRESENTACIÓN

Uno de los métodos que últimamente se está haciendo más presente para el estudio de la Biblia, es el narrativo. Ya en otra oportunidad hemos presentado un acercamiento narrativo a la cuestión de los discípulos en los evangelios. En esta ocasión tratamos del libro de los Hechos, en cuatro cuestiones muy particulares desde el punto de vista de la narratología al modo como Daniel Marguerat la ha venido trabajando los últimos años. Los estudios que se presentan sin lugar a dudas mantienen una fuerte relación al autor mencionado y para hacer resaltar la novedad y lo valioso de sus aportes se hace en cada caso un análisis comparativo con otro modelo de análisis: el histórico-crítico. En ninguno de los casos este análisis pretende anular o minusvalorar los aportes del método con el que se compara.

En el aporte de J. Antonio Laviada se explica la figura del Espíritu como un personaje dentro de la trama del relato. Se examina cómo el Espíritu es un personaje sumamente rico, asimismo, se examina cómo construye el narrador, en el desarrollo de la trama, una caracterización sumamente compleja de los rasgos del Espíritu.

En el artículo de Dr. Domínguez, nos relata cómo D. Marguerat adopta un criterio interpretativo intrínseco a la narración de Ananías y Safira, buscando el punto de vista construido por el autor en la organización de la narración. La trama ubica a este texto en una perspectiva eclesiológica. Sin embargo, si bien el tema de Hch 5,1-11 es la herida original de la comunidad, la fibra social de Lucas no ha sido insensible al hecho de que este primer pecado de Iglesia fue un delito de dinero.

El aporte que presenta J. Luis Franco se centra fundamentalmente en los por qué Lucas narra tres veces la conversión de Pablo. La respuesta tiene que ver fundamentalmente con el punto de vista que se asume en cada relato y la función retórica que cada uno de ellos tiene. El artículo hace un desarrollo de esas cuestiones.



Finalmente, para esta sección de VOCES, encontramos el artículo de Armando Noguez. El autor examina los viajes paulinos desde un marco histórico-crítico y los compara con los aportes logrados por D. Marguerat, quien confiere al motivo del viaje un rol de macroestructura literaria, esto es, algo que ejerce en la intriga de Hechos una función estructural y unificante. Hay seis *indicios* que señalan esta macroestructura a lo largo del relato y que en este artículo se indican. La parte final la dedica a ofrecer las ventajas que conlleva el acercamiento que hace el análisis narrativo.

En la sección de OTRAS VOCES encontramos tres aportes. El primero de la Hna. María KO Ha-Fong, que de manera sencilla, interesante y lúcida nos ofrece la forma y posibilidades que la lectura asiática de la Biblia presenta. Los contrastes con occidente resultan iluminadores. *Las nuevas formas de la religión*, del Dr. Mardones nos presenta primero un diagnóstico del desquebrajamiento de lo religioso, unas explicaciones sobre lo mismo, para después presentarnos los rasgos de la nueva sensibilidad religiosa que está emergiendo, y finalizar presentando todo ello como un reto a la iglesia y a la fe cristiana. Finalmente se encuentra el artículo de David Bobadilla, donde el autor presenta una lectura comparativa de las cristologías de B. Sesboué, W. Kasper y J. Sobrino, en orden a proponer algunos elementos de “cristología fundamental”.

México, D.F. Febrero del 2002  
Revista VOCES

## CARACTERIZACIÓN DEL ESPIRITU EN LOS HECHOS

Antonio Laviada C

*El presente artículo consta de cuatro apartados a través de los cuales pretendemos obtener una caracterización del Espíritu. En nuestro primer apartado realizaremos un breve recorrido por las distintas metodologías de acercamiento a la teología de los Hechos, con el fin, de poder diferenciar la caracterización narrativa del Espíritu de otras posibles. En el segundo apartado, explicaremos cómo podemos entender al Espíritu como un personaje dentro de la trama de un relato, para lo cual haremos algunas anotaciones desde la teoría del análisis del relato. En nuestra lectura narrativa, iremos examinando cómo el Espíritu es un personaje sumamente complejo en sus rasgos, asimismo, examinaremos cómo construye el narrador, en el desarrollo de la trama, una caracterización sumamente compleja. En el tercero, intentaremos con algunos de los fundamentos obtenidos en el segundo apartado, adquirir algunos rasgos por los cuales caracterizar al Espíritu. Por último, evaluaremos la interpretación del Espíritu que elabora P. Richard en su libro *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, utilizando como criterio orientador la caracterización narrativa del Espíritu elaborada por D. Marguerat.*

“El personaje es, pues, un producto combinatorio: la combinación es relativamente estable y más o menos compleja (comporta rasgos más o menos congruentes, más o menos contradictorios); esta complejidad determina la “personalidad” del personaje, tan combinatoria como el sabor de un manjar o el buqué de un vino” R. Barthes

**E**l presente artículo consta de cuatro apartados a través de los cuales pretendemos obtener una caracterización del Espíritu. En nuestro primer apartado realizaremos un breve recorrido por las distintas metodologías de acercamiento a la teología de los Hechos, con el fin, de poder diferenciar la caracterización narrativa del Espíritu de otras posibles. En el segundo apartado, explicaremos cómo podemos entender al Espíritu como un personaje dentro de la trama de un relato, para lo cual haremos algunas anotaciones desde la teoría del análisis del relato. En el tercero, intentaremos con algunos de los fundamentos obtenidos en el segundo apartado, adquirir algunos rasgos por los cuales caracterizar al Espíritu. Por último, evaluaremos la interpretación del Espíritu que elabora P. Richard en su libro "El movimiento de Jesús antes de la Iglesia", utilizando como criterio orientador la caracterización narrativa del Espíritu elaborada por D. Marguerat.

## 1. METODOLOGÍAS DE ACERCAMIENTO A LA TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Al aproximarse a la realidad del Espíritu en el libro de los Hechos, uno se encuentra con distintos acercamientos debido a la gran cantidad de metodologías de análisis exegético. El resultado que se obtiene al aplicar estas teorías, es una pluralidad de retratos del Espíritu y de sus acciones. El teólogo se encuentra entonces ante la opción de elegir el tipo de análisis que le parezca adecuado al retrato que podría obtener. En nuestro caso hemos elegido la metodología de análisis narrativo, con la cual pretendemos obtener algunos rasgos que caractericen a nuestro personaje: El Espíritu. No obstante, como parte de la introducción de nuestro trabajo nos gustaría realizar una breve revisión de las diversas formas de acercamiento, con el fin de poder diferenciar nuestra caracterización de otras posibles y en última instancia poder comprender que cada una de las mismas nos conduce a distintas conclusiones teológicas. Para esta revisión nos auxiliaremos de un estudio de B. Gaventa: "Hacia una teología de Hechos"<sup>1</sup>. Gaventa identifica cuatro metodologías principales de acercamiento en el estudio de los Hechos:

*El análisis redaccional:* En esta metodología la tarea consiste en explicar históricamente el proceso de construcción del texto, por lo que, para llegar a la teología de Lucas, tal como es presentada

en el libro de los Hechos es necesario aislar los estratos pre-lucanos de Hechos, por medio de criterios literarios y teológicos. Para esta metodología Lucas habría sustituido la primitiva concepción escatológica cristiana por una presentación historiográfica del kerygma y de la esencia de la Iglesia. Desde esta postura sería necesario reconstruir el proceso de formación del texto de Lucas y así obtener los rasgos distintivos de su teología del Espíritu.

*Discursos:* Algunos exégetas identifican la teología de los Hechos con la que se encuentra en los discursos. Esta propuesta se originó bajo el presupuesto de que Lucas compuso los discursos él mismo, pero esto estaría en contrasentido con el “marco” narrativo de las fuentes que Lucas utiliza. Un segundo presupuesto de esta propuesta afirmaría que la narración no puede contener teología. Las afirmaciones teológicas de los discursos son vistas como evidencia de la perspectiva propia de Lucas. Si se quiere encontrar, desde esta posición, la teología del Espíritu hay que restringirse a lo dicho en los discursos.

*Textos clave:* El tercer método empleado para analizar la teología de Lucas, implica la identificación de textos particulares como centrales o claves de toda la narración de Lucas. Hoy nos admiramos de cómo un solo texto puede ser visto como el punto focal interpretativo para una narración tan compleja y con tantas facetas como los Hechos. En la tradición del estudio del Espíritu en los Hechos el texto de Pentecostés ha sido el punto focal para interpretar su teología. Sin embargo, como examinaremos en el transcurso de este trabajo, remitirse únicamente al texto de Pentecostés significa obtener un retrato muy limitado de un personaje tan complejo y variado como es el Espíritu.

*Temas o intereses teológicos:* La misma crítica puede ser hecha con respecto a este método para encontrar la teología de los Hechos. Estudiosos de Lucas algunas veces identifican algunos hilos teológicos particulares y los elevan o los promueven como “la teología de los Hechos”. Entre las propuestas ofrecidas como el “tema teológico central” de Lucas están la salvación de Israel, el motivo de la “prueba de la profecía” o el tema de la promesa y el cumplimiento. Desde esta posición la presencia del Espíritu estaría subordinada a estos grandes relatos o temas, imposibilitándonos tal vez para estudiar su especificidad y su influencia sobre el relato en su conjunto.

La carencia de estos métodos se debe a que no se han esforzado por tratar seriamente la identidad de los Hechos como una narración.



Cada uno de estos métodos trata al libro de los Hechos como si fuera un argumento teológico, que de alguna manera se encuentra encajonado o aún, aprisionado en una narración. El supuesto de estas metodologías, al parecer, es que Lucas quisiera demostrar una tesis o un punto central, y creara para ello una historia que presentara su tesis. No obstante, la teología de Lucas está intrínsecamente e irreversiblemente ligada al relato que cuenta y no puede separarse de él. Un esfuerzo para hacer justicia a la teología de Hechos es luchar por establecer la identidad del libro como una narración. Por nuestra parte, asumimos el reto de analizarlo como un relato, identificando los rasgos que caracterizan a uno de sus personajes principales: el Espíritu. Nuestra tarea será obtener algunos rasgos para la caracterización del Espíritu y entendemos por caracterización *las técnicas empleadas en las narrativas que guían al lector a fijar rasgos o atributos específicos de los personajes*<sup>2</sup>.

Para finalizar la presente introducción, quisiera citar un texto que refiere M.A. Powell, en el que se describe la diferencia entre la investigación histórica y la narrativa o literaria: *El crítico literario Murray Krieger ha descrito correctamente las diferencias entre la investigación histórica y la literaria a través de las metáforas de la ventana y el espejo. Los estudiosos históricos tratan los textos como ventanas y tratan de ver a través de ellos con el propósito de aprender algo acerca de otro tiempo y otro lugar. El texto está entre el lector y la intuición que es percibida y puede proveer los medios a través de los cuales esta intuición es obtenida. Por su parte el análisis literario mira el texto como un espejo. El crítico decide mirar al texto, y no a través de él, y si se consigue alguna intuición se hallará en el encuentro entre el lector y el texto mismo*<sup>3</sup>.

## 2. EL ESPÍRITU COMO PERSONAJE

En el presente apartado nos proponemos explicar cómo podemos entender al Espíritu como un personaje dentro de la trama de un relato, por lo que es necesario realizar algunas anotaciones sobre la teoría del personaje tomando como base las teorías de análisis del relato. En principio, podemos decir que cuando leemos actualmente una novela los personajes tienden a ser caracterizados tanto por sus acciones como por sus motivaciones, sentimientos o pensamientos. La psicología de los personajes modernos es sumamente compleja y los escritores modernos se encargan de describir la

interioridad y las motivaciones de sus personajes. Por ejemplo, para un lector versado en la lectura de novelas modernas, un personaje como el Espíritu, que apenas balbucea sus primeras palabras ocho “capítulos” después de iniciado el relato, podría parecerle sumamente aburrido. A su vez, si el lector quisiera explorar las motivaciones personales del Espíritu para “llenar” o “caer” sobre la comunidad, sobre los gentiles o sobre personajes concretos en determinadas escenas del relato, se encontraría con una fuerte decepción. Una de las más importantes diferencias que podemos encontrar entre los escritos bíblicos y la novela moderna es que los escritos bíblicos no se detienen en la manera de ser, ni en la psicología de los protagonistas de la historia, no se detienen a mostrarnos los sentimientos, pensamientos o procesos de decisión de los personajes<sup>4</sup>. A pesar de que los relatos bíblicos no se detienen en estas descripciones, sus personajes han sido percibidos como individuos profundamente vivos en la imaginación de muchas generaciones. La esperanza del presente apartado es obtener algunas pautas que nos auxilien en la caracterización del Espíritu como un personaje de la trama, para lo cual es necesario responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué modelo o tipo de personaje es el Espíritu? ¿Cómo podemos caracterizar al Espíritu en la trama del libro de los Hechos? ¿Cuál es el punto de vista del narrador acerca del Espíritu?

La trama del libro de los Hechos, como la de los libros antiguos en general, gira en torno a las acciones de los personajes. El lector se reconoce en los personajes y se identifica con ellos desde las acciones que estos realizan. El lector identifica, a su vez, los rasgos del personaje, es decir, “sus cualidades relativamente estables o duraderas”, tan pronto como puede obtener un perfil claro de las acciones del personaje a través de la trama del relato. Los relatos bíblicos construyen la trama organizando los actos de los personajes, y la trama no es un dato que se puede entresacar, sino una construcción que se efectúa progresivamente. El relato de Hechos construye de esta manera el perfil del Espíritu cuando nos reporta sus acciones, es decir, nos presenta una pragmática del Espíritu. Ahora bien, la caracterización del Espíritu se obtiene cuando se identifican los cambios en las acciones que lleva a cabo el personaje de la trama, pero también cuando se descubren los rasgos del personaje, los cuales pueden variar en el transcurso de la trama. Es importante, además, destacar que al método narrativo le interesa también el impacto que pueda tener el personaje en el lector,

por lo que en nuestro estudio nos proponemos señalar cómo pueden incidir las acciones del Espíritu en los lectores.

Examinemos ahora los tipos de personajes existentes con el fin de poder referirnos al Espíritu desde los modelos propuestos por Seymour Chatmann. Él explica que los tipos de personajes se pueden identificar desde sus rasgos y describe dos modelos principales de personajes; planos y esféricos. Un personaje plano es el que está dominado por un solo rasgo o muy pocos. Cuando un personaje tiene solamente un rasgo, su conducta se vuelve sumamente previsible y la dirección de sus actos tiene un espectro muy limitado. Por ejemplo, los discípulos, tal y como son descritos por Marcos, en el camino de Jesús hacia Jerusalén y después de cada una de sus predicciones de la pasión (Mc 8, 31-10, 40) se distinguen por un solo rasgo: la incomprensión, por lo que el lector puede predecir que la relación entre los discípulos y Jesús en el Evangelio de Marcos muy probablemente no llegue a buen término<sup>5</sup>. Por otra parte, Chatmann nombra personajes esféricos a aquellos que poseen una gran variedad de rasgos, algunos de ellos contrapuestos o incluso contradictorios. En este caso los personajes se vuelven imprevisibles y son capaces de sorprendernos y cambiar en el transcurso de la trama. Este tipo de personajes funcionan como construcciones abiertas, capaces de generar nuevas ideas. El Espíritu es un personaje que, como trataremos de probar, es esférico, tanto por los cambios que experimenta, como por el número de rasgos que presenta. Sin embargo, algunos intérpretes, con metodologías no narrativas, han llegado a describir al Espíritu como un personaje plano, punto de vista con el cual diferimos. En nuestra lectura narrativa, iremos examinando cómo el Espíritu es un personaje sumamente complejo en sus rasgos, asimismo, examinaremos cómo construye el narrador, en el desarrollo de la trama, una caracterización sumamente compleja. Para terminar, no quisiera dejar de precisar que de acuerdo con Chatmann, los personajes esféricos parecen objetos prácticamente inagotables para la contemplación<sup>6</sup>.

Cuando un lector se acerca a un personaje, en nuestro caso al Espíritu, no se acerca a algo neutro, sino que por el contrario se acerca a una realidad que ha sido descrita y evaluada por el narrador. Los personajes son definidos por el punto de vista del narrador y la distancia o cercanía que el lector siente son un reflejo directo de cómo éste los mira. El narrador nos pone un espejo en el

cual quiere que miremos al personaje y para su propósito puede pulir la imagen o empañarla hasta hacerla indescifrable. En este aspecto, los lectores dependemos en gran parte del narrador, somos llevados de su mano en la lectura. La evaluación efectuada por el narrador es definida por D. Marguerat como: *el juicio del narrador que imbuye su presentación de los personajes o de las cosas, en función de su sistema de valores y de su concepción del mundo*<sup>7</sup>. Por ejemplo, en nuestra vida cotidiana cuando vemos una película, a menudo somos engañados por los directores y guionistas, los cuales nos hacen confiar en algunos personajes para después traicionar la confianza que hemos depositado en ellos y volverlos los antagonistas de la historia. Estas inversiones o cambios abruptos nos hacen más llevadera la historia y nos mantienen en el filo de la intriga. También en el caso de los escritos bíblicos pueden suceder cosas semejantes, por ejemplo, en los Hechos observamos la aparición del joven Saulo, quien ha escuchado el discurso de Esteban que detalla paso a paso la incomprensión histórica de algunos sectores del pueblo de Israel. Pablo escucha, incluso la pregunta desafiante de Esteban: “¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres?” Posteriormente, Saulo presencia el asesinato de Esteban y el narrador nos focaliza en dos hechos simultáneos: El primero es que los testigos ponen las vestiduras a los pies de Saulo y el segundo es que este mismo personaje aprueba la muerte de Esteban. Hasta este momento, el lector solo puede juzgar a Pablo como un personaje sumamente antipático, ya que la única información que ha recibido es negativa. No obstante, el narrador convierte a este personaje en alguien digno de confianza para el lector, no sin grandes esfuerzos, ya que tendrá que contarnos tres veces su conversión para hacerla creíble a cualquier lector. Algo muy parecido le sucedería a un lector que hubiera leído por primera ocasión el primer tomo de la obra de Lucas. Si su atención se centrara en los discípulos, observaría a unos personajes sumamente tímidos y dependientes de las acciones y propuestas de su maestro. Suponiendo que una segunda persona le contara la segunda parte de la obra y le dijera que los discípulos son sumamente valientes y atrevidos, el primer lector no podría dejar de sorprenderse, y hasta parecerle poco creíble. Estos contrastes introducidos por el narrador, como hemos dicho, nos mantienen en la intriga y a la vez nos hacen dependientes del punto de vista del narrador cuando éste evalúa a un personaje.



En nuestro estudio del Espíritu como personaje del relato de Hechos debemos, por consiguiente, advertir cuáles son las acciones que realiza el Espíritu con el fin de obtener un perfil de su papel en la trama. Debemos distinguir, también, cuáles son sus rasgos característicos y la coherencia de los mismos para poder definir qué tipo de personaje es, si plano o esférico. Y por último pretendemos identificar cómo el narrador evalúa las acciones del Espíritu con el objeto de divisar si hay cambios en la evaluación del personaje. Los tres elementos en su conjunto nos auxiliarán para obtener una caracterización de nuestro personaje dentro de los acontecimientos que constituyen la historia contada, que en palabras de Roland Barthes, nos referimos a la “personalidad” de nuestro personaje.

### **3. CARACTERIZACIÓN DEL ESPÍRITU EN LA TRAMA**

En nuestra caracterización del Espíritu dependemos en gran parte del estudio que realizó D. Marguerat en su texto: *La obra del Espíritu*<sup>8</sup>. En el presente apartado nos proponemos sintetizar algunas de sus proposiciones, sobre todo las que atañen a la caracterización del Espíritu como personaje dentro de la trama de Hechos, para posteriormente confrontarla o compararla con la propuesta de P. Richard. Marguerat parte de la afirmación de que Lucas no elabora una doctrina sobre el Espíritu sino que nos cuenta su obra, esto a diferencia de Pablo, quien construye ciertas especificaciones de los dones del Espíritu (1 Cor 12, 1ss; 14, 1ss.) o por ejemplo el Jesús joánico que explicita de modo discursivo la relación que lo liga al paráclito. El Espíritu en los Hechos aparece dirigiendo a los apóstoles, apoderándose de las comunidades o de sus testigos, dando fuerza y valentía, suscitando gestas, ordenando o prohibiendo. De acuerdo con Marguerat, Lucas nunca explica su concepción del Espíritu sino que nos lo narra en distintas circunstancias y realizando diversas actividades sobre todo en relación con los testigos o creyentes en general. Para Lucas el Espíritu es un personaje como Pablo, Esteban o Lidia, aunque como personaje tiene un rango muy significativo. En otras palabras, podemos decir que Lucas nos presenta una pragmática del Espíritu.

#### **3.1 Personaje plano o redondo**

Para poder caracterizar al Espíritu como un personaje redondo tenemos que probar los siguientes aspectos: 1) Medir los cambios

que experimenta la acción del Espíritu, es decir, observar si en el transcurso de la trama se presentan transformaciones en la actividad del Espíritu y, por consiguiente, si el Espíritu es capaz de sorprendernos en determinados momentos. 2) Obtener ciertas cualidades estables o duraderas, es decir, debe de haber un hilo conductor en nuestro personaje sin el cual no podríamos identificarlo. 3) Tener una gran variedad de rasgos.

Marguerat nos reporta algunos cambios centrales que experimenta la acción del Espíritu. El primero de estos cambios consiste en el hecho de que la efusión comunitaria extática disminuye en provecho de la intervención personal. El Espíritu no se manifiesta uniformemente de un extremo a otro de Hechos. Fuertemente eclesial en los orígenes, su acción se tiende a focalizar siempre más, pero no exclusivamente, en los servidores de la palabra. La evolución se manifiesta en sus modalidades de intervención. Por ejemplo en la edad de oro de la comunidad (Hch. 1-7) se pasa de ocho intervenciones comunitarias a cero en el martirio de Pablo (Hch. 21-28); entre el ciclo de Pedro (Hch. 8-12) y la misión paulina (Hch. 13-20) se pasa de once a cuatro ocasiones. Pero este deslizamiento de lo colectivo hacia lo individual, va también con la regresión de lo extático en dirección de la actividad de la palabra.

Marguerat descubre otro cambio en la forma que Lucas presenta al Espíritu en el transcurso de la trama. El cambio consiste en que a medida que el relato avanza, se da una personalización creciente del Espíritu. En los inicios del relato el Espíritu realiza dos actividades principales: "llenar" y "caer". Si un lector no pasara más allá de los primeros siete capítulos, los rasgos del Espíritu estarían muy limitados, casi podríamos decir que en estos primeros capítulos el Espíritu es un personaje plano y hasta un poco previsible. Pero a partir del capítulo ocho, el lector comienza a observar una serie de cambios en los que es posible ver una personalización creciente del Espíritu: dice sus primeras palabras a Felipe (8, 29); arrebató a Felipe (8, 39); más adelante le habla a Pedro (10, 19); pide separar a Saulo y a Bernabé para la misión que les ha llamado (13, 2); dirige a Pablo en el camino a Damasco (9, 17), obliga a Pedro a aceptar el bautismo de Cornelio (10, 9; 9, 12), impide el camino a Asia a Pablo y Silas forzándolos a pasar por Europa (16, 6ss), liga a Pablo al camino de Jerusalén (20, 22), etc.

Otro de los rasgos notables que describe Marguerat es que el Espíritu es inaugurador, es un agente de los comienzos y creador

de comunidades. El autor reporta, para sostener su hipótesis, que el número de menciones del Espíritu disminuye a medida que avanza el relato. Hech. 1-7: edad de oro de la comunidad de Jerusalén, siete capítulos y veintitrés menciones. Hch. 8-12: ciclo de Pedro, cinco capítulos y dieciocho menciones. Hch. 13-20: misión paulina, ocho capítulos y quince menciones. Hch. 21 a 28: martirio de Pablo, ocho capítulos y tres menciones<sup>9</sup>. En la edad de oro aparece como el período donde el progreso del cristianismo es el resultado del actuar milagroso e intensivo del Espíritu. La frecuencia disminuye un poco en el ciclo de Pedro, cuando el evangelio atraviesa las fronteras del judaísmo para abrirse a los paganos. Esta apertura a los paganos se concreta durante la misión paulina, donde el relato resalta la interacción de los personajes que evolucionan alrededor de Pablo y la manera en cómo el Espíritu suscita esta interacción. Por lo tanto, el Espíritu impulsa a la Iglesia en sus inicios, fortaleciéndolos ante los fuertes embates de las autoridades, para después darle autonomía.

Pero tal vez, el rasgo más notable es que el Espíritu está ligado a la palabra, es decir, es un Espíritu de profecía. El Espíritu no conduce al éxtasis sino a la comunicación de la palabra y su función narrativa podríamos centrarla en estar al servicio de la expansión de la palabra. El don de la palabra es una palabra comunicable: lleno del Espíritu habla Pedro al pueblo de Jerusalén (4,8), da a la palabra de Esteban su fuerza irresistible (6, 10) y lo mismo a Bernabé en Antioquía (11,24). El narrador nos reporta en tres ocasiones que lo que crece y progresa es la palabra, no el Espíritu: "La palabra de Dios iba creciendo; en Jerusalén se multiplicó considerablemente el número de discípulos, y multitud de sacerdotes iban aceptando la fe" (6, 7). "Entretanto, la Palabra de Dios crecía y se multiplicaba" (12, 24) y "De esta forma la Palabra del Señor crecía y se robustecía poderosamente" (19, 20).

Una de las escenas que con mayor énfasis liga al Espíritu con la palabra profética es la escena del regreso de Pedro y Juan (4, 1ss) quienes después de enfrentarse a "todo" el sistema legal y de gobierno (jefes, ancianos, escribas, el sumo sacerdote Anás, Caifás, Jonatán, Alejandro y cuantos eran de la estirpe de los sumos sacerdotes) y de ser amenazados, cuentan lo sucedido y los ahí reunidos elevan una oración. Después de terminada la oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la Palabra de Dios con valentía (4, 31). De ahí que los

Hechos cuentan más bien los avances de la Palabra, impulsada por el Espíritu y hecha performante por él.

### **3.2 El punto de vista del narrador en torno a la acción del Espíritu**

El narrador tiene un punto de vista a partir del cual evalúa las acciones del Espíritu. Pretendemos a continuación explorar este punto de vista con el fin de obtener un contorno seguro para nuestra caracterización del Espíritu. Examinaremos, como ejemplo de la evaluación, la relación entre el Espíritu y los testigos, la cual pretende causar simpatía en el lector y contraponerla a las acciones de las autoridades que, de acuerdo a la evaluación del narrador, deben causar antipatía. La relación entre el Espíritu y los testigos en los comienzos del relato gira en torno a dos puntos centrales: la promesa a los testigos del bautizo con el Espíritu Santo y el conflicto con las autoridades. El nudo<sup>10</sup> que une estos dos puntos focales al inicio del relato es el contenido del testimonio, es decir, que Dios ha resucitado a éste que han matado y ellos son testigos de esto<sup>11</sup>.

El conflicto de los testigos con las autoridades va progresivamente en aumento. En un principio el grupo de las autoridades está integrado por los sacerdotes, el jefe de la guardia del Templo y los saduceos quienes ponen bajo custodia a Pedro y a Juan (4, 3). Lo que desencadena la acción represiva de las autoridades es el discurso de Pedro en el que sostiene que: "mataron al Jefe que da la vida. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos" (3, 15). La denominación de Jesús como Jefe que da la vida es singular, y apunta, aunque con ciertas reservas, a ser un contraste con los jefes del pueblo que dan muerte a los testigos. Casi simultáneamente, el narrador nos reporta que muchos de los que oyeron la Palabra creyeron (4, 3). El conflicto reúne posteriormente a un sin número de autoridades: jefes, ancianos, escribas, el sumo sacerdote Anás, Caifás, Jonatán, Alejandro y cuantos eran de la estirpe de sumos sacerdotes y tiene como resultado la advertencia a Pedro y a Juan de que de ninguna manera hablen y enseñen en nombre de Jesús (4, 18). En 4, 33 Lucas indica que: "los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor. Y gozaban de gran simpatía". Paralelamente al hecho de que la simpatía de los apóstoles crece entre la multitud, la antipatía de las autoridades hacia ellos va en aumento. En 5, 17 el Sumo sacerdote y todos los suyos, los de la



secta de los saduceos, llenos de envidia, echan mano ahora no solamente de Juan y Pedro sino de los apóstoles, quienes serán liberados posteriormente. El clímax de este conflicto tiene su punto culminante en el interrogatorio del Sumo Sacerdote a los apóstoles y la contestación a coro de Pedro y los apóstoles en la que se fusionan tres elementos: el contenido del mensaje, y conjuntamente el testimonio de los testigos y del Espíritu Santo (5, 29-32). Estas últimas palabras de los apóstoles hacen consumir de rabia a las autoridades quienes tratan de matarlos (5, 33). Para nuestro propósito, la caracterización que obtenemos, cuando el testimonio de los testigos y el del Espíritu parece situarse en el mismo nivel, es sumamente significativa por el hecho de que el Espíritu "ha estado al tanto" del conflicto con las autoridades y por consiguiente, puede ser citado como testigo. No es fortuito que el narrador nos indique que el Espíritu es un testigo de los acontecimientos y de alguna forma el narrador muestra una vinculación del Espíritu con los personajes más significativos de la trama: los testigos.

La relación entre el Espíritu y los testigos se entreteje también en torno a la promesa: "Seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días" (1, 5). Esta promesa ve su realización en Pentecostés. Desde el discurso de Pedro que explica el suceso, estas personas que han recibido al Espíritu comienzan a ser testigos (2, 32-33). En la segunda parte del discurso Pedro hace extensiva la promesa del Espíritu a un grupo mucho más amplio: "Recibirán el don del Espíritu Santo, pues la promesa es para ustedes y para sus hijos, y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro" (2, 39). Posteriormente y ante las autoridades, Pedro, lleno del Espíritu, critica fuertemente la función de las mismas en la muerte de Jesús (4, 9). En la escena que sigue, los suyos oran por la continuidad del testimonio y ante las continuas represiones de las autoridades, reciben el Espíritu y predicán la Palabra de Dios con valentía (4, 31). Los hilos se vuelven a unir en 5, 29-32, vinculando, y hasta cierto punto igualando el testimonio de los testigos y el del Espíritu Santo ante la amenaza intensa de las autoridades.

En resumen, el narrador evalúa las acciones del Espíritu y de los testigos como aquéllas que causan simpatía tanto entre la multitud como en el lector, el cual se encuentra al tanto de las promesas del Espíritu, del cumplimiento de las mismas, de los conflictos entre las autoridades y del testimonio del Espíritu y de los testigos. Además, tanto el Espíritu como los testigos están

vinculados fuertemente en una tarea común que es dar testimonio de la resurrección de Jesús. La fusión entre ellos no se da desde el inicio del relato sino que nace desde la promesa y se refuerza a medida que el conflicto con las autoridades va en aumento. Por el contrario, el narrador evalúa negativamente a las autoridades, por su resistencia al Espíritu, pero también por las continuas amenazas y encarcelamientos con los cuales buscan amedrentar a los testigos y romper el vínculo entre el Espíritu y los testigos. En última instancia, las autoridades buscarían desacreditar y debilitar el testimonio de los testigos y del Espíritu e impedir el progreso de la palabra. Después del clímax que hemos indicado, los lectores escuchan el consejo de Gamaliel que implica que el Sanedrín estaba oponiéndose a Dios a través de oponerse a sus testigos. Los apóstoles no dejan de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús cada día en el Templo y por las casas (5, 42), a pesar de las advertencias de las autoridades de que no hablasen en nombre de Jesús.

Por último, no quiero dejar de señalar que he tomado sólo un ejemplo a partir del cual se puede entender el punto de vista del narrador sobre las acciones del Espíritu en el relato de los Hechos. Podría haber otras líneas a evaluar, como por ejemplo en la escena de Ananías y Safira donde se representa la relación entre el Espíritu y la comunidad.(5, 1ss). Otra línea sería su irrupción con los primeros gentiles que escuchaban la Palabra, donde el Espíritu es un factor desencadenante de la expansión (10, 44ss).

#### **4. LA CORRELACIÓN ESPÍRITU-TESTIGOS: DOS MARCOS DE INTERPRETACIÓN**

En esta última parte nos proponemos examinar la interpretación del Espíritu que elabora P. Richard en su libro *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los apóstoles*. En el análisis utilizaremos como criterio orientador la propuesta narrativa de Marguerat. Nuestra esperanza, es poder medir, a través de la comparación, los alcances de la metodología narrativa en el estudio del Espíritu, así como las posibles críticas a otras posiciones. Lo anterior no significa poner en ángulo de tiro la obra de Richard, sino que, por el contrario, significa ver algunos de sus alcances y límites, aplicándole una metodología de análisis distinta a la suya. No necesariamente, aplicarle otra hermenéutica a la obra de Richard implica un salto

epistemológico sino que lo que pretendemos únicamente es un ejercicio de valoración y comprensión. Si bien, la obra de Richard es un comentario al libro de los Hechos, su objetivo último es, al parecer, ser un libro que oriente la práctica pastoral de la Iglesia latinoamericana. Por último, es necesario aclarar que Richard no se propuso realizar una obra especializada del Espíritu en el libro de los Hechos.

Con la finalidad de examinar la comprensión del Espíritu en la obra de Richard desde la posición narrativa como criterio orientador, debemos partir de las siguientes cuestiones: Si Richard ubica algunos cambios en las acciones del Espíritu, si distingue diversos rasgos que caractericen al Espíritu en forma diversa y abierta o si por el contrario el Espíritu es definido por uno o muy pocos rasgos, circunscribiéndolo a un marco muy limitado de acción y haciéndolo predecible. En otras palabras, si el Espíritu es un personaje plano o redondo en el estudio de Richard.

Para Richard el libro de los Hechos reconstruye el movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la institucionalización de la Iglesia. Este movimiento tiene tres características fundamentales: es un movimiento animado por el Espíritu Santo, es un movimiento misionero cuya estructura básica son la pequeñas comunidades domésticas. Las tres características antes mencionadas son las tres claves hermenéuticas desde donde se analiza la obra de Lucas. Para nuestro propósito es significativo el cómo describe la clave del Espíritu, por lo que a continuación cito un texto donde lo explica: *Todo el libro lo interpretamos como el "Evangelio del Espíritu Santo", buscando descubrir la presencia y la acción del Espíritu en toda la narrativa del libro. Trataremos, siguiendo la perspectiva del propio Lucas, de reconstruir el movimiento de Jesús después de su resurrección, como un movimiento del Espíritu. La referencia al Espíritu Santo será la clave hermenéutica fundamental para nuestra interpretación del libro de los Hechos. Daremos además a nuestra interpretación la misma intencionalidad que da Lucas a su libro: reconstruir el movimiento de Jesús, como movimiento del Espíritu Santo, como una perspectiva concreta y específica para la construcción posterior de la Iglesia*<sup>12</sup>. Puesto que Richard se propone descubrir la presencia y acción del Espíritu, podemos analizar los alcances en su presentación del Espíritu.

Para Richard, la animación de la expansión misionera del movimiento de Jesús es el rasgo fundamental del Espíritu desde el

principio de libro de los Hechos hasta el final de la obra: *El Espíritu es el que constituye realmente el movimiento de Jesús; su primera comunidad en Jerusalén y la misión a todos los pueblos*<sup>13</sup>. La voluntad del Espíritu está en función de la expansión del movimiento de Jesús, siendo su artífice, director e iniciador del mismo. Lo que obstaculice la difusión del movimiento tiene que ser reorientado por el Espíritu. En diferentes ocasiones durante el relato el Espíritu tiene que reorientar a los apóstoles para que continúen con la expansión, como veremos más adelante, cumplido este propósito, el Espíritu no tiene ya más que hacer y desaparece de la escena. La animación del movimiento no carece de un tono "violento", es decir, el Espíritu irrumpe por momentos para cambiar el rumbo de los acontecimientos, por ejemplo, en Pentecostés: *La irrupción del Espíritu viene a romper el propósito de restauración (de los discípulos), quienes miran más bien al pasado que al futuro. El Espíritu viene de repente, como un ruido de viento impetuoso y de leguas de fuego: estos símbolos (huracán y fuego) muestran la "violencia" necesaria del Espíritu para transformar al grupo presente y reorientar la primera comunidad, desde su posición restauracionista hacia una posición profética y misionera*<sup>14</sup>.

Ahora bien, es incuestionable que Espíritu anima la expansión del movimiento, sin embargo, por momentos, la animación, tal como es descrita por Richard, tiene tintes un poco arbitrarios sobre todo con los apóstoles. En otras palabras, parece que exaltar demasiado al Espíritu como artífice y constructor del movimiento, oscurece el hecho de que los apóstoles son también personajes autónomos que por medio de sus acciones provocan la expansión del movimiento. Richard cierra el espectro de acción del Espíritu, limitándolo únicamente a un rasgo, pero también restringe la autonomía de los testigos. En algunas ocasiones, es más bien el Espíritu el que se adapta a las acciones llevadas a cabo por los apóstoles-testigos. Un caso típico de lo anterior, es el que hemos descrito, cuando los apóstoles se enfrentan a las autoridades y en el clímax del conflicto el testimonio de los testigos y del Espíritu se encuentra al mismo nivel (5, 32). En otros casos, no se da una irrupción "violenta" del Espíritu, sino que él mismo se manifiesta a través de las acciones de los testigos, ya sea en la oración de Pedro y Juan para que el Espíritu Santo baje sobre los samaritanos (8, 14-17) o por medio de la acción de Ananías, por la cual Pablo recobra la vista y es lleno del Espíritu Santo. En la interpretación de Richard, el Espíritu se



vuelve muy previsible, en la medida en que sus acciones están limitadas solamente a la expansión del movimiento. Por el contrario, el espectro de las acciones del Espíritu es mucho más amplio, dado que, el Espíritu se apodera de las comunidades, inaugura procesos, acompaña a sus testigos, se vincula con su testimonio, da fuerza y valentía en contextos conflictivos, suscita gestas, ordenan o prohíbe, ayuda a discernir conflictos comunitarios, etc. Incluso, como hemos visto, él mismo no se manifiesta de la misma manera en el transcurso de la trama. En los inicios su perfil es fuertemente extático para después centrarse progresivamente en los personajes claves del relato o avanza progresivamente hacia una personalización creciente.

Respecto a cuál es la relación que establece el Espíritu con otros personajes de la trama, en particular con los apóstoles, Richard sostiene que Lucas sigue a sus personajes hasta su obediencia total al Espíritu, después no los menciona más. Para Lucas es suficiente seguirlos hasta ese punto, pues no está haciendo una biografía de sus personajes, sino mostrando cómo éstos van madurando hasta la total identificación con el Espíritu<sup>15</sup>. Lucas, sigue entonces a sus personajes hasta que responden del todo a la voluntad del Espíritu, después este último desaparece del relato. Para sostener su propuesta, Richard argumenta que hay dos paradigmas en el libro de los Hechos, el primero de ellos tendría su punto de referencia en el primer Pentecostés en Jerusalén sobre los doce apóstoles y los demás. Los gentiles recibieron el Espíritu según este paradigma. Los judíos creyentes se salvan según este paradigma. El referente principal del primer paradigma son los doce apóstoles, y el referente secundario son los gentiles convertidos. En el segundo paradigma, Pedro invierte los referentes, ahora el referente principal son los gentiles, y el referente secundario son los judíos cristianos. Si al Pentecostés en casa de Cornelio sigue el paradigma del primer Pentecostés, ahora el vuelco insólito es que la salvación de los judíos cristianos se sigue de este paradigma de la salvación a los gentiles.

Pedro comprendió cómo el paradigma judeo-cristiano se había agotado y el Espíritu lo reorientó para que dirigiera la misión hacia los gentiles. Cuando este objetivo fue cubierto y Pedro "ha logrado su total identificación con el Espíritu" el Espíritu ya no tiene razón de ser en aparecer en relación con Pedro y desaparece, por consiguiente, de la escena. En otras palabras, el paradigma anterior se agotó y el Espíritu desaparece de la escena paulatinamente cuando el personaje ha cumplido su cometido dentro de este



paradigma. Otro de los ejemplos es el caso de Pablo, el cual pertenece al segundo paradigma. Pablo rompe el equipo que había formado el Espíritu entre él y Bernabé (15, 36ss.). La conformación de este equipo misionero se había iniciado en la misión de Antioquía, en 13, 1-4. y se rompe porque Pablo no actúa conforme a la estrategia del Espíritu; de hecho, conforma otro equipo y se dirige a un lugar que el Espíritu no consiente pues ya les había prohibido incluso predicar la palabra en Asia. La acción que ejerce el Espíritu desea corregir la orientación de Pablo (16, 6-8) dirigiéndolo hacia los gentiles y no hacia las Iglesias ya consolidadas como Pablo deseaba. Después de haber logrado la reorientación el Espíritu desaparece de la escena.

En resumen, el texto de Richard nos presenta al Espíritu como personaje central y determinante para la expansión del movimiento de Jesús. Sin embargo, creemos que al interpretar al Espíritu sólo desde este rasgo nos lo retrata como un personaje plano, por consiguiente, su conducta se vuelve sumamente previsible y la dirección de sus actos tiene un espectro muy limitado. Asimismo, la exigua caracterización del Espíritu tiene también consecuencias para su relación con los apóstoles-testigos, quienes pierden toda autonomía, debido a que el Espíritu absorbe la totalidad de las iniciativas y en conjunto la construcción del movimiento. Por tanto, si bien consideramos correcto el análisis de Richard en torno a la importancia del Espíritu para la expansión del movimiento de Jesús, pensamos que éste no es el único rasgo que puede establecerse y, además su interpretación puede empobrecer la interacción del Espíritu con otros personajes de la trama.

## REFLEXIÓN FINAL

El Espíritu es un personaje sumamente complejo que no se deja encasillar fácilmente en unos cuantos rasgos. El retrato del Espíritu que nos ofrece Lucas tiene muchos ángulos desde los cuales el lector puede obtener una caracterización abierta e imprevisible del Espíritu. La riqueza es pues, inagotable, ya sea porque el Espíritu se manifiesta y actúa de muy diversas formas, o bien, apoderándose de las comunidades, acompañando a sus testigos, dando fuerza y valentía, reorientando a los apóstoles....

Finalmente solo resta decir que esperamos haber aportado algunos rasgos a la "personalidad" de nuestro personaje, tan combinatoria, como el sabor de un manjar o el buqué de un vino....

## NOTAS:

1. GAVENTA, B.R., *Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading*, Interpretation 42 (1988) 146-147.
2. EDWARDS, R.A., *El retrato de los discípulos en la narrativa de Mateo*, Voces 14 (1999) 19.
3. POWELL, M.A., *What are they saying about Acts?*, Paulist Press, New York 1991, 99.
4. Cfr. AA.VV., *Análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2001, 28-29.
5. Cfr. LAVIADA, J.A., *La incomprensión de los discípulos a la luz de la "petición" de los Hijos de Zebedeo (Mc. 10, 35-40)*, Voces 14 (1999) 49-61.
6. Cfr. CHATMAN, S., *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Taurus, Madrid 1990, 141-142.
7. MARGUERAT, D.,-Y. BOURQUIN., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000, 115.
8. Cfr. MARGUERAT, D., *Loeuvre del Espíritu*, en: La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres, Cerf, Paris 1999, 149-174.
9. Si hiciéramos una gráfica donde se mostrara la presencia del Espíritu en las distintas partes del relato, así como también, las acciones que lleva a cabo y en dónde, se podría observar que la presencia del Espíritu disminuye considerablemente a medida que avanza en el relato.
10. Nudo: Elemento desencadenante del relato, que introduce la tensión narrativa (desequilibrio en el estado inicial o complicación en la búsqueda. Cfr. MARGUERAT, D.,-Y. BOURQUIN., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, op. cit., 291.
11. Cfr. BOLT, P., *Mission and Witness*, en: I.H. Marshal-D. Peterson (eds), *Witness to the Gospel. The theology of Acts*, Edermans, Gran Rapids 1998, 191-214.
12. RICHARD, P., *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Dabar, México 1998, 16.
13. *Ibid.*, 48.
14. *Ibid.*, 49.
15. *Ibid.*, 137.

## ANANÍAS Y SAFIRA: UN PECADO ORIGINAL EN LA IGLESIA

---

*Jorge Domínguez Rojo*

*El propósito de este estudio es hacer una valoración crítica de la interpretación que realiza D. Marguerat sobre el pasaje de Ananías y Safira en el relato de los Hechos<sup>1</sup>. La importancia de analizar el aporte de Marguerat reside en la aplicación de la crítica narrativa al libro de los Hechos y en especial al relato de Ananías y Safira<sup>2</sup>. Por supuesto, la lectura crítica narrativa no invalida los aportes de la crítica literaria, pero enriquece la interpretación del texto y permite una mejor comprensión hermenéutica.*

*En este artículo se presentan brevemente varios modelos interpretativos para la escena de Ananías y Safira relatada por Lucas en los Hechos. el aporte consiste en que el modelo que se presenta y se desarrolla más en esta ocasión es el narrativo según lo trabaja Daniel Marguerat. A diferencia de otras lecturas, el autor adopta un criterio interpretativo intrínseco a la narración, buscando el punto de vista construido por el autor en la organización de la narración.*

*Dicho autor se sitúa desde una teología narrativa que recurre a la recepción de la tradición por el procedimiento de la puesta en contexto. De hecho se pregunta en qué estrategia narrativa toma lugar Hch 5,1-11 y cuáles índices de comprensión ha depositado el autor en su narrativa a la intención del lector. Dicho de otro modo: ¿cómo ha programado Lucas la lectura de Hch 5,1-11 en la organización su texto?*

*El tema del conflicto, que recorre el macro-relato, caracteriza la amenaza externa que hace resurgir la animosidad de los jefes de Israel. Hch 5,1-11 se singulariza haciendo intervenir una problemática conflictiva interna a la comunidad. La comunidad en 5,1-11 no es por tanto considerada bajo el ángulo de su gestión disciplinar, sino en su poder de expansión misionera; esta constatación aboga contra una lectura qumraniana o institucional.*

*El autor de Lc-Hch ha situado este relato en una perspectiva eclesiológica más que soteriológica; no desarrolla la dramática de*

*la salvación individual, sino magnifica el poder del Espíritu y su obra de difusión de la Palabra. Sin embargo, si bien el tema de Hch 5,1-11 es la herida original de la comunidad, la fibra social de Lucas no ha sido insensible al hecho de que este primer pecado de Iglesia fue un delito de dinero.*

*La historia de Ananías y Safira tiene lugar en la secuencia narrativa de Hch 2-5 que puede ser calificada de relato de origen, con el mismo título que Gn 1-11. El género literario del relato de origen explica tanto la dimensión maravillosa de la narración (desarrollo irresistible de la Iglesia) como su cara trágica (dos muertos fulminados sin que el narrador muestre la menor compasión).*

## I. PROPUESTA INTERPRETATIVA

### 1. Constatación de la problemática

**E**n un primer momento el autor presenta la problemática que plantea el relato de Ananías y Safira.

Considera que "la historia del juicio de Dios sobre Ananías y Safira (Hch 5,1-11) es el episodio más trágico del libro de los Hechos".

Se pregunta cuál es la intención del autor de los Hechos con este "golpe de fuerza narrativo en el fresco idílico de la primera comunidad cristiana" desarrollado en los capítulos del 3 al 5. ¿Cómo justificar la desproporción trágica entre el delito de Ananías y Safira y la sanción que los golpea? ¿Cómo explicar que esté ausente el ofrecimiento típicamente lucano de la conversión (μετανοια)?

En base a estos cuestionamientos constata que el relato de Hch 5 se presenta a la vez como una ruptura en la presentación de la "edad de oro" del cristianismo (Hch 2-5) y como un cuerpo extraño en la teología de Lucas.

### 2. Insuficiencia de la distinción entre tradición y redacción

Antes de abordar su interpretación señala que no se puede encontrar ayuda del lado de la crítica de las fuentes al querer separar lo que corresponde al redactor y lo que hereda de la tradición.

De hecho el texto está construido como un díptico, en el que las dos partes, una centrada sobre el hombre (v. 1-6) y la otra sobre la

mujer (v. 7-11), se corresponden. La comparación de los versículos 2 y 8, 3 y 9a, 4 y 9b, 5a y 10a, 5b y 11 muestra que, del primer al segundo cuadro, el narrador ha orquestado un agravamiento del escenario que culmina en el miedo que se apodera de “toda la iglesia” (5,11).

El lector se encuentra situado ante la dificultad teológica de que Lucas no solamente consiente en asumir este relato en su obra, sino en que además acentúa el efecto dramático. Aparece de una manera más aguda la necesidad de descubrir qué interés guía a Lucas a reportar el relato de Ananías y Safira.

### **3. Adopción de un criterio interpretativo interno a la narración**

El autor constata que la exégesis moderna ha desarrollado cinco tipos de lectura, recurriendo cada una a un canon hermenéutico externo:

a) una lectura *etiológica* ve en la historia del juicio de Dios sobre Ananías y Safira la respuesta legendaria dada al cuidado de los primeros cristianos ante la suerte de los difuntos antes de la parusía; el modelo interpretativo es 1 Tes 4,13-17;

b) una lectura *qumraniana* ve aquí el castigo de un fraude disciplinar a la cesión de bienes a la comunidad (5,3); el modelo interpretativo es buscado en el dispositivo reglamentario de la secta: 1 QS 6,24b-25 y CD 14,29s.

c) una lectura *tipológica* discierne en este drama el robo de un bien sagrado, modelado sobre el fraude de Akán (Jos 7);

d) una lectura *institucional* atribuye a este texto la función de legitimar el ejercicio de un derecho sacral de excomunión, a la manera de 1 Co 5,13 y Mt 18,15-17;

e) para la lectura de tipo *histórico-salvífico*, el delito de Ananías y Safira no es moral, sino teológico; pone obstáculo a la acción del Espíritu en la conducción de la historia de la salvación (Hch 1,8).

A diferencia de estas lecturas, el autor adopta un criterio interpretativo intrínseco a la narración, buscando el punto de vista construido por el autor en la organización de la narración.

El autor se sitúa desde una teología narrativa que recurre a la recepción de la tradición por el procedimiento de la puesta en contexto. De hecho se pregunta en qué estrategia narrativa toma lugar Hch 5,1-11 y cuáles índices de comprensión ha depositado el autor en su narrativa a la intención del lector. Dicho de otro modo: ¿cómo ha programado Lucas la lectura de Hch 5,1-11 en la organización su texto?



## II. LA ESTRUCTURA NARRATIVA DE HCH 2-5

El autor parte de la secuencia que se revela en la lectura de Hch 4,32-5,11. Este conjunto está constituido por un sumario (4,32-35), centrado sobre la comunión de bienes en la comunidad jerosolimitana, al cual se articulan dos escenas: el ejemplo de José llamado Bernabé (4,36s.), que vende un campo y aporta el producto a los apóstoles, y después el ejemplo de Ananías y Safira (5,1-11), que venden igualmente un bien pero desvían una parte del precio antes de depositarlo a los pies de los apóstoles.

El autor constata que el sumario y las dos escenas están unidas por un mismo vocabulario económico y atribuye esta armonización terminológica a la redacción lucana del sumario. El resultado es que después del sumario, que presenta (en imperfecto de duración) el principio de compartir los bienes entre los primeros cristianos, las dos escenas (redactadas en aoristo) concretizan cada una la aplicación del principio de compartir.

Después del horizonte panorámico del sumario, el campo de visión se restringe por tanto a una concretización ejemplar (Bernabé), y después a un contra-ejemplo (Ananías y Safira). Pero el autor subraya que es necesario no olvidar que la historia de Ananías y Safira no es el punto final en la narración; el relato lucano resurge con un nuevo sumario (5,12-16), que no retoma el tema de la comunión de bienes, sino relata los “numerosos signos y prodigios” realizados en el pueblo por las manos de los apóstoles (5,12).

Según el autor este nuevo sumario selecciona en el relato de Ananías y Safira la dimensión milagrosa y la amplifica al describir una vasta y maravillosa actividad curativa de los apóstoles (5,15s.). Por tanto el relato de Hch 5 se encuentra entre dos sumarios, uno consagrado al tema de la comunión de bienes (4,32-35), el otro a la actividad milagrosa de los apóstoles (5,12-16), y así responde a un doble interés del narrador. Lo anterior muestra que la secuencia 4,32-5,11 es un cuadro literario muy restringido, si se quiere captar el proyecto narrativo del autor y se impone una ampliación a Hch 2-5.

### 2.1. Una narración rítmica

Hch 2-5 es una secuencia literaria que se abre por el acontecimiento de Pentecostés (2,1-13) y se cierra antes de la protesta

de los helenistas (6,1-6). Este conjunto, consagrado a la “edad de oro” de la primera comunidad cristiana, está marcado por tres grandes sumarios: 2,42-47; 4,32-35 y 5,12-16.

El autor señala que el primer sumario hace inclusión con el último versículo del capítulo 5. Por tanto 5,42 amerita ser alineado con los tres grandes sumarios, por su forma (descripción sintética de la vida comunitaria en imperfecto de duración) y por función narrativa (recapitulación conclusiva que marca una bisagra del relato).

Después de establecer la delimitación de la sección Hch 2-5 el autor propone un esquema narrativo, que con variantes, se repite a lo largo de la narración entre el primer sumario 2,42-47 y la conclusión 5,42.

Este esquema recurrente presenta en sucesión los siguientes elementos: sumario -acontecimiento (escena) -- interpretación (discurso) - efecto contrastado.

Sumario	Acontecimiento (escena)	Interpretación (discurso)	Efecto
2,42-47	3,1-10	3,11-26	4,1-3 4,4
	4,5-7	4,8-12	4,13-22 4,23-31
4,32-35	4,36-7 y 5,1-10		5,5b,11
5,12-16	5,17-21a		
	5,21b-26	5,27-32	5,33 5,34-40
5,41-42			

El *primer sumario* (2,42) describe en términos de unanimidad de los creyentes el efecto del Espíritu de Pentecostés; por una parte, la actividad milagrosa de los apóstoles (τερατα και; σημεια, cf. 2, 19) provoca el temor religioso de todos (φοβος); por otra parte, la unanimidad eclesial se concretiza en la comunión de bienes. El acontecimiento que sigue, una curación en la Puerta Hermosa del Templo (3,1-10), ejemplifica la actividad milagrosa. El discurso de Pedro lo interpreta como un signo eficaz del nombre de Jesús (3,16); el efecto del discurso es negativo para los sacerdotes y los saduceos que encarcelan a Pedro y Juan (4,1-3), pero positivo para la muchedumbre de la cual se convierten cinco mil hombres (4,4).

Un nuevo acontecimiento se produce en 4,5-7 con el interrogatorio de los apóstoles ante el sanedrín, seguido de un discurso de Pedro (4,8-12) desencadenando de nuevo una reacción contrastada: los miembros del sanedrín deliberan (4,13-32), y ordenan a los apóstoles no pronunciar ni enseñar el nombre de Jesús; a la inversa, la comunidad reunida ora a su Señor, y como pide que se realicen en su seno los σημεια και; τερατα 4, 30), ve su lugar sacudido y todos los creyentes llenos del Espíritu Santo (4,31).

El *segundo sumario* (4,32-35) reanuda el tema de la comunión de bienes, dejado en suspenso desde 2,44s; este tema está condensado como se ha dicho en dos acontecimientos; el gesto de Bernabé (4,36s.) y el contra-modelo de Ananías y Safira (5,1-10); el efecto único es provocar el temor (φοβος) de los que escuchan la buena nueva y de toda la εκκλησια (5,5b.11). El lugar ha cambiado: no estamos en el Templo, ni en el sanedrín, sino en el lugar cerrado de la comunidad; la continuación del relato vuelve al exterior.

El *tercer sumario* (5,12-16) abandona el tema de la comunión de bienes en favor de la intensificación de la actividad milagrosa de los apóstoles (σημεια και; τερατα πολλα; 5,12), Estos signos y prodigios que se producen “por mano de los apóstoles” (5,12a) responden a la demanda expresa de la comunidad, que antes rogaba al Señor extender su mano “para realizar curaciones, señales y prodigios” (4,30). Una continuidad temática con el relato de Ananías y Safira es manifiesto: el temor sagrado 5,11) mantiene a la muchedumbre a distancia de los apóstoles (5,13), pero provoca la conversión de “una multitud de hombres y mujeres” (5,14); los enfermos afluyen, esperando ser curados por la sombra de Pedro, y “todos eran curados” (5,16). Del primer al tercer sumario, incon-

testablemente, el relato se ha acelerado; en esta escalada del suceso, la secuencia 4,32-5,11 ha jugado un rol determinante.

Los acontecimientos ganan igualmente en gravedad. El éxito de los apóstoles excita la envidia de los saduceos (4,17) que hacen encarcelar nuevamente a los apóstoles., pero este nuevo encarcelamiento es interrumpido por la liberación maravillosa de un ángel del Señor (5,17-21a). Después del intermedio grotesco de la búsqueda de los apóstoles... ¡que enseñan en el Templo 5, 21b-26!), un discurso de Pedro al sanedrín culmina en el anuncio de la exaltación del Crucificado (5,31). De nuevo, los espíritus se separan: algunos quieren matar a los apóstoles (5,33); otros deciden la liberación de los apóstoles dejándose convencer por el argumento de Gamaliel: “desentendeos de estos hombres y dejadlos. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios” (5,38s.).

## 2.2. Doble graduación

En base al ritmo de la narración el autor afirma que el gran relato de Hch 2,42-5,42 se propone reportar *cómo el Espíritu de Pentecostés se apodera de la primera comunidad cristiana, agrupada en torno al núcleo apostólico, para constituirla y ampliarla en una crisis abierta con las autoridades religiosas del judaísmo.*

Del capítulo 2 al capítulo 5, opera una doble graduación: de una parte, la comunidad de creyentes crece numéricamente (2,41; 4,4; 5,14) y la actividad taumatúrgica de los apóstoles gana en intensidad (2,43; 3,7s; 4,33; 5,12-16); de otra parte, en contraste con el éxito de la comunidad con las muchedumbres judías, la confrontación con las autoridades del pueblo se endurece progresivamente (4,3; 4,18; 5,33; 5,40s.), hasta encontrar su paroxismo en la lapidación de Esteban (7,54-58), que anticipa ya el deseo de muerte anotado en 5,33.

El conflicto se anuda específicamente entre el grupo cristiano y la aristocracia saducea dominada por la figura del sumo sacerdote. Territorialmente, se desarrolla entre el Templo (cristalización del poder saduceo) y el sanedrín (donde la oficialidad judía quiere disponer del derecho de prohibir la palabra).

Se trata de establecer quién dispone de la autoridad teológica en el corazón de la religión de Israel. El compromiso obtenido por



Gamaliel no impide que los apóstoles sean azotados y que la prohibición de la palabra les sea intimado una nueva vez (5,40). Esta victoria saducea es de todos modos una victoria pírrica; el versículo 42 señala inmediatamente que la difusión de la Palabra es irresistible: “Y no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús”.

En base a esto Marguerat subraya algo que considera capital: la secuencia de 4,32-5,11 *no se inscribe en el aumento de la hostilidad judía*; pero el rol decisivo que juega en el éxito de la comunidad es atestiguado por el temor religioso que le rodea como un aura (5,5b.11), y por el exceso milagroso atestiguado por el tercer sumario (5,12-16).

### 2.3. Una lectura centrada en la comunidad

A partir de la identificación de la intriga de 2,42-5,42 el autor saca cuatro consecuencias para la comprensión de 4,32-5,11.

a) La secuencia pertenece al macro-relato consagrado totalmente a mostrar el crecimiento maravilloso de la comunidad, a pesar y a través de la confrontación que la liga al pueblo de Israel.

El narrador se ingenia en oponer una comunidad cristiana unánime (2,42-47; 4,32-35; 5,12b) a las autoridades judías hostiles (4,1-3.17; 5,17s.33. 40), desamparadas (4,13-17.21) o divididas (5, 21b-26.33.39); de un lado la armonía, del otro la división y el odio.

Lo que está en juego en este frente a frente no es la necesidad de asegurar una gestión adecuada de la comunidad, sino de saber si la Iglesia es “de Dios” (εκ θεου 5,39). El lector lo sabe desde Pentecostés, pero en el plan del relato, Israel debe aún aprenderlo.

b) El tema del conflicto, que recorre el macro-relato, caracteriza la amenaza externa que hace resurgir la animosidad de los jefes de Israel. Hch 5,1-11 se singulariza haciendo intervenir *una problemática conflictiva interna a la comunidad*. La comunidad en 5,1-11 no es por tanto considerada bajo el ángulo de su gestión disciplinar, sino en su poder de expansión misionera; esta constatación aboga contra una lectura qumraniana o institucional.

c) La conclusión de nuestro relato menciona por primera vez en el libro de los Hechos el término εκκλησια (5,11); el término interviene enseguida veintidós veces, aplicado esencialmente a la comunidad local.



El autor Lucas, ha escogido deliberadamente la primera aparición de este término teológicamente cargado; pues si, en el plan del relato, *ολην την εκκλησιαν* designa a la comunidad reunida en Jerusalén, la narración de Hch 2-5 la presenta como el modelo arquetípico de toda comunidad cristiana.

Hch 5,1-11 cuenta cómo la comunidad de los creyentes, hasta aquí colocada bajo el término indeterminado de *πληθος* (4,32; ver 5,14; 6,2, adquiere el estatuto de asamblea del pueblo de Dios (*εκκλησια*); ella lo adquiere por la acción del juicio de Dios, que excluye de en medio de ella a los que no tienen “un solo corazón y una sola alma” (5,32).

d) La sucesión sumario-acontecimiento (escena) encontrada tres veces en 2,42-5,42, implica retóricamente que la escena ilustra y concretiza en la vida comunitaria la tesis planteada por el sumario.

Ahora bien, Lucas ha introducido en el sumario 4,32-35 dos elementos ausentes en las dos escenas 4,36s y 5,1-11: por una parte, la venta de bienes mira a hacer desaparecer la pobreza de la comunidad (4,34); por otra, los “pies de los apóstoles” funcionan como centro de distribución en la medida de las necesidades de cada uno (4,35).

La decisión de Ananías y Safira está por tanto orientada sobre la necesidad del otro y sobre la construcción de una comunión de amor; el sumario inscribe su delito en *la perspectiva ética del compartir los bienes*, más que en el registro del atentado sacrílego al bien sagrado, como quisiera la lectura tipológica a partir de Jos 7.

### III. LA COMUNIDAD, EL ESPÍRITU Y LA PALABRA

Para profundizar en el sentido de la narración el autor se pregunta ¿a qué toma de conciencia quiere conducir esta escritura-choque? Presenta tres respuestas que no contraponen: la infracción a la ley del grupo, el crimen contra el Espíritu y la terrible eficacia de la Palabra.

#### 3.1. La infracción a la ley del grupo

##### a) *Un delito de lealtad*

El sintagma “sumario (4,32-34) -ejemplo (4, 35s.) -contraejemplo (5,1-11)” hace comprender claramente que Bernabé obedece a la ley del grupo concerniente al compartir los bienes, mientras que la pareja la traiciona.

En las sociedades mediterráneas del siglo primero existen células familiares convencionales, es decir grupos cuyos individuos se comprometían a una solidaridad recíproca análoga a los lazos del clan, si bien fuera de todo lazo de sangre (Malina). Estos grupos, contruidos sobre una ideología filosófica y/o religiosa, ofrecen al individuo una protección contra el entorno social a cambio de un afecto sin falla.

Cinco características marcan su identidad: lealtad y confianza hacia el grupo, preservación de la convicción común ante el exterior, apertura de su casa a todo miembro, obligación de proveer a las necesidades de cada uno y conciencia de compartir un mismo destino. Honor y vergüenza se distribuyen según el respecto o la transgresión de las reglas colectivas.

El autor de los Hechos ha querido hacer saber a sus lectores que la comunidad de los orígenes, la Iglesia de Jerusalén, realizaba el ideal del compartir que habita en la cultura de su tiempo. Se encuentra que la imagen de esta comunidad corresponde casi al modelo trazado por Malina: los creyentes son leales hacia el grupo y los jefes reconocidos (2,42; 4,23s.; 5,12); los convertidos reciben en su casa (2,46; 5,42; 10,6; 12,12; 16,15; etc.); ellos proveen a las necesidades los unos a los otros, sin que nadie considera "como su propiedad cualquiera de sus bienes" (4,32.35); la conciencia de un idéntico destino no se les escapa (4,23-31).

Si se regresa a Hch 5, la pertinencia del modelo de Malina salta a la vista. La retórica lucana, como se ha visto, fija la atención sobre el destino de la comunidad más que sobre la psicología de los individuos. Pero sobre todo, es impresionante constatar con qué rigor el narrador a programado, con la ordenación del texto, un punto de vista del lector estrictamente intracomunitario. El lector es instalado al interior del círculo comunitario, donde entra con Ananías (v.2b), donde otros entran (v. 7, 10b), de donde algunos salen (v. 6, 10b), de donde se escuchan también los pasos de los que se aproximan (v. 9b). El espectáculo que se desarrolla es interno a la comunidad, y todas las informaciones dadas al lector provienen del interior. Es al interior que sabe de los labios de Pedro que la propiedad vendida era un bien territorial ( $\chi\omicron\rho\rho\iota\omicron\nu$  v. 3b, 8). Por el contrario, las razones del desvío, exteriores al círculo comunitario, le permanecen oscuras, así como Safira viniendo de fuera ignora todo lo que ha sucedido dentro (v. 8).

El horizonte del relato está por tanto limitado a la asamblea comunitaria, que puede ser una asamblea cultural (el lapso de

tiempo de la oración ritual judía a la cual se adhieren los cristianos); ver 2,46; 3,1. Este horizonte interno sólo será superado al final (v. 11), para indicar que un gran miedo se apoderó de “toda la *ekklesia* y todos los que escuchaban eso”; la superación del lindero geográfico del relato está al servicio, así se ha visto, de su efecto pragmático.

En el mismo orden de ideas, se notará la insistencia del relato sobre el motivo de la salida de los cuerpos *εξενεγκαντες, εθαψαν* (v.6 y 10b), con el cual se acaba cada uno de los dos cuadros; este motivo, secundario en el destino de los individuos, se hace capital fuera de la comunidad, ejecutado por los miembros jóvenes encargados de las tareas de servicio (*νεωτεροι, νεανισκοι*). Es el caso aquí. La salida repetida de los cadáveres muestra que se trata aquí de una concretización de este eslogan del Deuteronomio: “Así harás desaparecer el mal de en medio de ti” (Dt 13,6.12; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.24; 24,7; cf. Hch 3, 23). La medida corresponde, *stricto sensu*, a una excomunión.

#### b) *El rol de los apóstoles*

El autor señala cómo el registro comunitario tampoco es desmentido por el trato narrativo de la figura de los apóstoles. Pedro, cuya palabra fulminante domina el relato, no es modelado como héroe individual: su discernimiento profético desenmascara los deseos escondidos (v.3, 9a), pero el lector ha aprendido por encima del relato que la palabra poderosa del apóstol es la obra del Espíritu (4, 8). Pedro opera la lectura teológica del engaño situándolo en el marco del combate de Dios y Satán (v. 3, 9a), pero no promulga ninguna sentencia (ver también 13, 1): predice el fin inminente de Safira (v. 9b), pero no decide su muerte. El oficio de Pedro, único orador cristiano hasta Hch 7 (Esteban), portavoz omnisciente de los apóstoles, no traspasa nunca el estatuto de mediador habitado por el Espíritu (4,31).

El depósito de los dones hechos a la comunidad “a los pies de los apóstoles” (4,35.37; 5,2) puede reflejar un uso arcaico; traduce la sumisión al poder de los apóstoles en tanto que enviados de Dios en la comunidad, funcionando el pie como símbolo de poder (1 S 25,4; 2 S 22,39; Sl 8,7; Lc 7,38; 8,35.41; 17,16; Hch 22,3). Por tanto es necesario reconocer que el juicio de Dios que mata a la pareja no aparece como un utensilio en la manos de Pedro o de la comunidad; esta epifanía del poder divino se introduce en la comunidad para protegerla.

### c) *Concentración sobre le futuro de la comunidad*

El autor considera necesario retener la idea de protección: el tema del relato es la salvaguarda de un comunidad amenazada en la regla que ella se ha dado (4,32). Lucas no desarrolla la dramática de la salvación individual debilitada por un acto delictuoso; reporta la manera como la comunidad de los orígenes, puesta en peligro cuando afronta a Israel, ha sido salvada de la división por el juicio eficaz de Dios.

Semejante concentración sobre la trayectoria de la Iglesia en detrimento de la historia del individuo no sorprende completamente al lector de los Hechos. La obra a Teófilo está en efecto centrada sobre la historia de la salvación más que sobre el destino de los individuos. El individuo interesa a Lucas en tanto que instrumento de la acción divina (Pedro, Felipe) o en tanto que paradigma del martirio (Esteban) y de testimonio (Pablo). Ananías y Safira sirven aquí para una demostración del actuar de Dios, que hace de la comunidad amenazada por un crisis interna su *ekklesia*.

Marguerat compara el texto de Ananías y Safira con otra medida de excomunión, proveniente del grupo pitagórico visto por Jamblico. En este proceso el excluido se ve (ampliamente) restituido de los bienes otorgados a su entrada a la comunidad:

Si eran rechazados, recibían el doble de sus bienes y un sepulcro era erigido para ellos por los oyentes como si estuvieran muertos (πνευμα δε αυτοι ω νεκροι εχοντο). [Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 17, 73.]

Además sorprenden de inmediato dos diferencias. Por una parte, el grupo pitagórico organiza un simulacro de sepultura, mientras que el relato lucano enuncia el hecho más que un metáfora de la muerte. Por otra parte, en los Hechos, la separación del culpable no es obra de la comunidad, sino de Dios; este aspecto exige ser explorado ahora.

## 3.2. Un crimen contra el Espíritu

El autor constata que el relato proviene de un género literario del que la literatura antigua, tanto bíblica como no bíblica, ofrece innumerables testimonios: el juicio de Dios. Lo propio de este género literario es enunciar la falta del culpable y atribuir su castigo a la desaprobación divina. Cuando la tradición judía apela al juicio de Dios (Gn 19; Lv 10,1-5; Nm 14; Jos 7-8; 2 S 6,34-10; 1 R 13-14; Es 62,8-11; Ez 11; 2 M 3; *Ber* 5b; *bBer* 62b; *Sifré Nb* 28,26; etc.), el transgresor es generalmente aniquilado; ante Dios, se trata de la vida y de la



muerte. Así mueren Judas el traidor (Hch 1,18) y Herodes el sacrílego (Hch 12,20-23). La literatura grecorromana no está desprovista de relatos en los que la mentira y el perjurio hacia los dioses son castigados con la muerte; pero son raros los casos y más aún el caso de muerte fulminante.

Gerd Theissen ha encerrado la definición de la forma literaria, colocando el relato en la categoría de “milagros relativos a una norma” (*Normenwunder*), más precisamente milagros castigadores, en los cuales “un veredicto es confirmado por un milagro. Son poco frecuentes en el Nuevo Testamento: la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20s.) el castigo de Simón el Mago (Hch 8,18-24) y el de Elimas (Hch 13,8-12). Theissen considera que la función de un *Normenwunder* es de orden didáctico y parenético. En base a esto Marguerat se plantea la cuestión: *¿Cuál norma han transgredido Ananías y Safira?*

Ciertamente los comentadores no dejan de poner de relieve el deslizamiento que presenta el texto del versículo 3 al versículo 4. Esta tensión denota la presencia de una costura literaria, que hace atribuir el versículo 4 al redactor. La frase, tortuosa en griego, puede ser traducida literalmente así; “¿[Tu bien] quedando no quedaba para ti y lo que ha sido vendido no estaba en tu posesión? [¿Qué ha pasado?] No has mentido a los hombres, sino a Dios.” Es necesario percibir bien el deslizamiento: en el versículo 3, la mentira al Espíritu santo consiste en el desvío (*νοσφισασθαι*) de una parte del precio del campo; el versículo 4 deja el tono apodíctico por la casuística y subraya que Ananías permanece totalmente libre de usar su bien, sea antes de la venta (*ουχι; μενον σοι; εμενεν*), sea después (*πραθεν εν τη ση εξουσια υπηρχεν*). El autor, siguiendo a Pesch, sitúa el delito en el punto de encuentro de 3 y 4: el compromiso no era forzado, pero debía ser completo; Ananías ha pecado por falta de integridad del corazón.

El autor puntualiza que la glosa del versículo 4 no legitima la posibilidad de la desviación, lo que reduciría el fraude de Ananías a una simple simulación. Reducir el delito al pecado de hipocresía conduce a subestimar la nota peyorativa de *νοσφισασθαι*, que tanto en el griego de la *koiné* como en las tres referencias bíblicas del término tiene como significado: “poner de lado”, “sustraer”, “desviar en su provecho”. Por tanto, la glosa redaccional del versículo 4 atestigua simplemente que nada forzaba a Ananías para este don.



La doble cuestión retórica de Pedro no hace más que recordar la regla: quien comparte lo hace libremente.

a) *Dos plenitudes que se excluyen*

El texto invita a dar un paso más por el curioso giro que emplea Pedro respecto a Ananías: *δια; τι επληρωσεν ο σατανας την καρδιαν σου, ψευσασθαι σε το πνευμα το αγιον* (v. 3). La palabra de Pedro presenta la verdad al desenmascarar, detrás de la mentira de Ananías, la estrategia de otro que decide: el anti-Dios. Las dos últimas menciones de Satán en la narración lucana remontan a la Pasión: en Lc 22,3 Satán “entra en Judas”; en Lc 22, 31 “solicita” a los discípulos para cribarlos (es la prueba de la muerte del Maestro). Aquí, Satán “llena el corazón” de Ananías, lo que recuerda la entrada en Judas (Lc 22,3); pero sobre todo este curioso giro es lo inverso de una expresión que acaba de leer el lector en 4,31: *επλησθησαν απαντες του αγιου πνευματος*. La afirmación semántica *πιπλημι* (4,31) y *πληρωω* (5,3) es muy fuerte para ser ignorada. El autor hace notar cómo el texto hace que se sigan dos plenitudes que se oponen y se excluyen: una es la obra del Espíritu, que conduce a decir con seguridad la palabra de Dios (4,31); la otra es la de Satán, que conduce a guardar una parte para sí. Satán ha asediado el territorio que debía estar lleno del Espíritu: el corazón del hombre creyente.

Por tanto, concluye Marguerat, el crimen de Ananías es un crimen contra el Espíritu. Ananías se ha hecho el instrumento de Satán en su combate a la Iglesia. Es contra la obra del Espíritu que Satán ha conducido a Ananías, y esta oposición tiene que hundir en la muerte (Lc 12,10). El discurso de Pedro no dice otra cosa: no es a los hombres, sino a Dios a quien ha mentido Ananías (v. 4b).

El delito no es ético sino teológico; no se denuncia la mentira como una hipocresía, sino como un fraude hacia Dios. Al oponerse de esta manera al Espíritu, Ananías y Safira han hecho mentir el *απαντα κοινα* de 4,32; de esto se sigue poner en peligro a la comunidad que, por no responder al ideal de un solo corazón y de una sola alma (4,32a), está amenazada en su eficacia misionera. La pareja, que se ha autoexcluido de la unanimidad eclesial, *lesiona el ideal comunitario*. Lejos de resolver esta crisis fundando una jurisdicción eclesiástica de excomunión, el texto muestra la obra del Espíritu en su papel de “garante infalible de la comunión al interior de la comunidad”.

### 3.3. La eficacia de la Palabra

Para el autor esta escritura-choque también quiere conducir a la toma de conciencia de la terrible eficacia de la Palabra. El efecto pragmático del relato es provocar el φόβο (v.5b, 11). Marguerat se pregunta ¿por qué el narrador siente en dos ocasiones la necesidad de precisar el efecto de la noticia en “aquellos que la escuchan”? Todo sucede como si Lucas inscribiese en el mismo relato el efecto que desea provocar en su oyente/lector. ¿Pero ante qué convoca Lucas el temor del lector? ¿Ante el terrible juicio de Dios? ¿Ante el poder del Espíritu? Para el autor más bien: ante el poder de la Palabra.

Marguerat advierte que lo que se ha dicho hasta aquí del Espíritu agraviado no debe ocultar el hecho de que en ningún lugar, en el texto, el πνευμα no es el agente directo de la acción. Por el contrario, de principio a fin, el relato se teje de palabras y dichos. Así como el delito de Ananías, el delito de Safira es un delito de mentira (v. 3b, 8b); Ananías muere al escuchar las palabras de Pedro (ακουων δε ο Ανανιας τους λογους τουτους; v. 5a); “todos los que oyeron” tuvieron miedo (v. 5b, 11). La triple mención de ακουειν debe retener nuestra atención: aquí la palabra de verdad hace morir (v. 5a) allá provoca el temor religioso (v. 5b, 11). La palabra escuchada tiene poder de vida y de muerte, es eso lo que da a entender el relato.

Manifiestamente, *una teología de la Palabra* trabaja el texto, privilegiando la escucha sobre la visión, y se reconoce aquí una insistencia muy lucana que ya hemos encontrado. Desde Hch 2, 37, la fe es anunciada como el fruto de la escucha de la Palabra; este tema atraviesa los capítulos 2-5, donde la fe de los nuevos convertidos resulta de la predicación de los apóstoles (4,4; 5,5.11.20) y donde el don del Espíritu se concretiza en la audacia dada a la proclamación cristiana (4,31). La conclusión de la secuencia confirma este lazo entre *pneuma* y *logos*; la actividad de la comunidad animada por el Espíritu es una actividad de palabra: διδασκοντες και ευαγγελιζεσθαι (5,42). La hostilidad de las autoridades judías consiste por otra parte en querer hacer callar a los apóstoles (4,17; 5,28.40).

Marguerat concluye que lo que importa a Lucas no es instalar un “terrorismo de lo sagrado”, sino narrar cómo ha sido eliminada poderosamente una causa que impedía el avance de la Palabra.

Debilitada en su desarrollo misionero por un acto que lesiona su unanimidad, la comunidad no es dejada a sí misma. Así como Dios se ocupa del encarcelamiento de los apóstoles y los libera ordenándoles hablar (5,20), aquí Dios se ocupa, terriblemente, de un obstáculo presentado a la difusión de la Palabra.

#### IV. UN PECADO ORIGINAL

Marguerat constata que los comentarios al libro de los Hechos consideran que el fraude de Ananías y Safira reduplica el robo de Akán (Jos 7), quien desvía una parte del botín tomado en Jericó y que debía ser “entregado al tesoro de la casa del Señor” (Jos 6,24). Descubierto enseguida de la derrota de Israel ante Ay, el ladrón del bien prohibido es lapidado por el pueblo y quemado con toda su familia (7,24-26). Además esta aproximación tipológica remonta a los Padres, que asimilaban el fraude de Ananías con el uso profano de un bien sagrado.

##### 4.1. Dudosa aproximación

Si bien el acercamiento es antiguo, a Marguerat le parece dudoso. De hecho las diferencias con el malhechor Akán son considerables. Ellas se refieren tanto al delito como al juicio y a los actores del drama: 1) *el delito*: Akán roba un botín prohibido, mientras que la pareja de Hch 5 guarda una parte de una ofrenda, libremente consentida; 2) *el juicio*: el pueblo se hace el ejecutor del juicio de Dios sobre Akán y los suyos, mientras que Pedro no emite ninguna sentencia; 3) *los actores*: si Akán es eliminado con “sus hijos, sus hijas, su toro, su asno, y su oveja, su tienda y todo lo suyo” (Jos 7,24), Hch 5 no hunde simplemente a Safira en la maldad de su marido; el texto se dedica a demostrar su culpabilidad (v. 8); una dualidad hombre-mujer se desarrolla ahí, que estructura el texto en dos cuadros y llama la atención.

El autor admite que se podría objetar el hecho de que una lectura tipológica no exige la perfecta reduplicación de un texto en el otro, sino el retomar una estructura significativa. Pero se pregunta ¿sobre qué elementos se da la aproximación? En el número de analogías, además de la utilización común del raro verbo *νοσφιζεσθαι* (Jos 7,1 LXX y Hch 5,2; cf. 2 M 4,32), se retendrá el motivo de la purificación del pueblo: eliminación de la familia

culpable en Jos 7, doble entierro en Hch 5. Pero es necesario aceptar que en relación a las diferencias el peso de las analogías es sin embargo débil; disminuye más si se considera que el sentido tomado aquí por *νοσφιζεσθαι* es perfectamente accesible a partir del *koiné*, sin que se deba recurrir a Jos 7.

Para el autor esto es algo capital en la medida en que la afiliación tipológica a la historia de Akán constriñe a los exégetas a postular en Ananías y Safira una donación anticipada de sus bienes, que hace del *νοσφιζεσθαι* la disminución de un bien ya entregado. Sin embargo el texto lucano no ofrece ningún apoyo a estas especulaciones.

Es por esto, según el autor, que otros comentadores ven repetirse aquí no tanto el fraude de Akán, sino la tentación de Jesús. Al eje bautismo-tentación de Jesús (Lc 3,21s; 4,1-13) correspondería un eje Pentecostés-Hch 5 marcados por una misma bipolaridad: El Espíritu desciende, después se hace victorioso sobre Satán. Marguerat considera que esta estructura teológica posiblemente es supuesta por Lucas, pero es necesario admitir que no la ha empleado en la organización narrativa de Hch 2,5).

#### 4.2. La “sinfonía de la pareja”

Para el autor, un rasgo curioso del relato orienta la lectura hacia otro horizonte: la insistencia en la complicidad del hombre y de su mujer (*συνειδιυινς και; τησ γυναικος*: v. 2); este saber compartido está explícitamente confirmado por la respuesta al interrogatorio de Pedro (v. 8). El apóstol vuelve aun sobre este tema para preguntar a Safira: “¿Cómo os habéis puesto de acuerdo, (*συνεφωνηθη υμιν*) para poner a prueba al Espíritu del Señor?” La cascada de tres *συν* (v. 1, 2 y 9), con el empleo de dos verbos de colusión (*συνοιδα* y *συμφωνεω*), es impactante. Ananías y Safira hacen cuerpo el uno con la otra, y este lazo de complicidad los ha desolidarizado de la comunidad. Cómplice en el fraude, la pareja ha hecho clan contra el grupo eclesial; a la comunión de los creyentes, ha substituido su propia complicidad.

El autor considera que la colusión de los esposos originales (la primera pareja de los Hechos) solicita la memoria de otra pareja original. La analogía que viene al espíritu es *el relato de la caída* (Gn 3). El examen del contexto narrativo ha demostrado que el drama de Hch 5 constituye la primera crisis en la historia de los orígenes del cristianismo. Ahora bien, la referencia a Gn 3 está apoyada por una



constelación de rasgos: 1) la destrucción de la armonía original (καρδια και ψυχημια; 4,32); 2) la figura de Satán, usualmente percibida por la tradición judía detrás de la serpiente; 3) el origen de la falta situada en el pecado de una pareja; 4) la mentira a Dios (Gn 3,1; Hch 5,4b; 5) la expulsión al final del relato (cf. Gn 3,23).

Además el autor afirma que el fenómeno se encuentra igualmente en otra parte, en un relato apócrifo, los *Hechos de Andrés* (griegos), donde el relato de la caída es releído con una insistencia marcada en el acuerdo que interviene entre Adán y Eva. Este texto fechable entre 150 y 200, relata el éxito de la predicación de Andrés ante Maximilla, mujer del procónsul Egeato, quien desde entonces se rehusa a su marido. Loco de dolor y de cólera, éste hace meter en prisión al apóstol, quien morirá mártir sobre una cruz. Ahora bien, la manera en la que Andrés comenta al lado de Maximilla su decisión y las consecuencias que se desprenden es vivamente interesante desde el punto de vista que se está examinando: “De la misma manera que Adán murió en Eva al consentir al asentimiento de ésta (συθεμενος τη εκεινη ομολογια), yo ahora vivo en ti, que guardas los mandamientos del Señor y accedes a la dignidad de tu esencia” (39,1). El verbo συντιθεμι tiene como significado: “dar su acuerdo”, “consentir” (ver Hch Andrés 3,1; 17,1; 42,3; 49,3; 53,7 58,2; 62,2). Aquí el pecado de Adán es haber consentido en la declaración positiva ομολογια de Eva.

Andrés declara aún a Maximilla: Con razón, veo en ti a Eva que se arrepiente y en mi a Adán que se convierte. Pues lo que ella ha sufrido en su ignorancia, tú ahora, al alma a la que me dirijo, tú lo restableces al convertirme. Lo que el intelecto, llevado con ella hacia lo bajo y caído de sí mismo, ha sufrido, yo lo corrijo contigo, que eres consciente de ser llevada hacia lo alto [...] Lo que ella ha rechazado escuchar, tú lo has escuchado. A lo que él ha dado su acuerdo (συνεθετο), yo lo evito. Sobre lo que ellos han sido inducidos al error, nosotros lo hemos reconocido. Pues está establecido que corriamos la falta cometida por cada uno de ellos al mejorarnos [37, 5b-8].

La “conversión” de Andrés y Maximilla se refiere al pecado de acuerdo conyugal de Adán y Eva; a este falta de la pareja original, la “falta cometida por cada uno de ellos”, Andrés y Maximilla van a resistir. Maximilla está pues en medida de no renovar el pecado de Eva: “Pues Maximilla la sierva del Señor, al no darle su acuerdo (συντιθεμενη) para obras a las que ella es extraña, va a emocionar

al enemigo que está en él [Egeato], a quien él pertenece” (45,2). Se constata que el consentimiento, como en Hch 5, es recíproco: tanto atribuido a Adán, tanto atribuido a Eva.

Para Marguerat este paralelo arroja una luz nueva sobre la tipología con la que juega el relato: el fraude de Ananías y Safira es visto como la reduplicación del pecado original de Adán y Eva. Mentir al Espíritu constituye, en la narración de los Hechos, el pecado original de Iglesia. Conclusión del relato de Hch 5: la *ekklesia* es una comunidad cuyos miembros son debilitados, pero cuyo proyecto de comunión está salvaguardado por el juicio de Dios.

## V. UNA ÉTICA DEL COMPARTIR

Al identificar el delito de Ananías y Safira como un atentado contra la obra del Espíritu, la interpretación de Marguerat se une a un resultado esencial de la lectura histórico-salvífica señaladas más arriba. Sin embargo el autor señala que queda por valorar una dimensión del texto que esta lectura no ha tenido en cuenta: la naturaleza del fraude. El delito de la pareja maldita es un delito de dinero. El lector de la obra *ad Theophilum* es advertido de la sensibilidad lucaniana al poder del dinero; ella se despliega a lo largo de su evangelio, desde la denuncia del orgullo de los ricos en el Magnificat (Lc 1,53) hasta el elogio de la ofrenda de la viuda en el umbral de la Pasión (21,1-4). Los Hechos toman el relevo desde el capítulo 1, al reportar la maldición adjudicada al “salario de la injusticia” que Judas había obtenido por su traición (1,18).

### 5.1. Delito del dinero

Para el autor no es fortuito que las dos crisis que atraviesan la “edad de oro” del cristianismo según Lucas se originen ambas en un asunto económico; el desvío de Ananías y Safira y la recriminación de los Helenistas ante el perjuicio hecho a sus viudas (6, 1). El acoger el relato tradicional de la muerte de Ananías y Safira y al colocarlo en este lugar estratégico de la narración, Lucas quiere hacer saber a sus lectores que *el pecado original de Iglesia es un pecado de dinero*. La relación de los creyentes sobre sus bienes toma una dimensión escatológica. Lucas lo había ya hecho conocer por los dos primeros sumarios, donde el Espíritu divino impulsa al compartir los bienes, lo que realiza a la vez la exigencia deuteronómica de la

desaparición de la pobreza en el seno del pueblo de Dios (4,34 cita a Dt 15,4) y el ideal de la amistad (*απαντα κοινα*; 2,44; 4,32).

Espíritu y dinero van a la par en Lucas, que no suscribiría en ningún caso la dicotomía (antibíblica) entre las “cosas materiales” y las “cosas espirituales”. Uno de las realidades morales de la historia es: el dinero puede matar al que se adhiere a él.

## 5.2. Una dimensión ontológica de la iglesia

Para el autor el castigo de Ananías y Safira muestra que este compartir económico no se reduce a un ideal filosófico, aunque fuese griego, o a un romanticismo del amor; la gestión altruista de los bienes es una dimensión por así decirlo ontológica de la Iglesia; la riqueza funda en relación al pobre una responsabilidad que sanciona el Dios-Juez. A la luz del juicio de Ananías y Safira, prefiguración del juicio escatológico, la ética del compartir los bienes adquiere una gravedad extrema. Mamón (Lc 16,13), destructor de la vida, es también el destructor de la Iglesia.

Es en esta perspectiva que hay que comprender el añadido redaccional del versículo 4, que matiza el carácter imperativo de 4,32-34 (la renuncia a sus bienes no es obligatoria, sino voluntaria) y que readapta la crítica de Pedro en 5,3 (el delito es haber mentido sobre la totalidad del compromiso). Después de la atribución del pecado a Satán en el versículo 3, el versículo 4 regresa a un ética de la responsabilidad individual. Marguerat se preguntó el por qué esta corrección redaccional y considera que tiene un efecto parenético: manteniendo la libertad del don y perfilando la responsabilidad del individuo, Lucas añade a la amenaza escatológica una dimensión exhortativa con intención para los lectores acomodados a los que se dirige. Si el juicio de Dios sobre la pareja maldita pertenece al tiempo de los orígenes, y por tanto no es repetible como tal, el llamado al compartir los bienes permanece.

## CONCLUSIÓN: UN PECADO ORIGINAL EN IGLESIA

De una manera magistral Marguerat sintetiza el resultado de su estudio en este último apartado.

El relato de la muerte de Ananías y Safira, cuya violencia teológica perturba la exégesis desde los Padres, ha dado lugar a un infinidad de lecturas. La tesis defendida en este capítulo es que el

uso hecho por Lucas de esta tradición, que sobre más de un punto choca con su teología, puede ser percibido a partir de una observación de la estrategia narrativa desarrollada ente los capítulos 2 y 5. El examen de la intriga del macro-relato muestra en efecto que el asunto no es aquí la gestión interna de la comunidad, sino su desarrollo animado por el Espíritu, a través de un confrontamiento con las autoridades judías.

Una comparación con los *Hechos de Andrés* apócrifos hace concluir que su modelo tipológico no debe buscarse en el fraude de Akán (Jos 7), sino en la transgresión de Adán y Eva (Gn 3). Lucas acoge en su obra, no sin resistencia y glosa correctiva, un relato del que ha hecho la exposición del pecado original en Iglesia. La historia de Ananías y Safira tiene lugar en la secuencia narrativa de Hch 2-5 que puede ser calificada de relato de origen, con el mismo título que Gn 1-11. El género literario del relato de origen explica tanto la dimensión maravillosa de la narración (desarrollo irresistible de la Iglesia) como su cara trágica (dos muertos fulminados sin que el narrador muestre la menor compasión).

El autor de Lc-Hch ha situado este relato en una perspectiva eclesiológica más que soteriológica; no desarrolla la dramática de la salvación individual, sino magnifica el poder del Espíritu y su obra de difusión de la Palabra. Sin embargo, si bien el tema de Hch 5,1-11 es la herida original de la comunidad, la fibra social de Lucas no ha sido insensible al hecho de que este primer pecado de Iglesia fue un delito de dinero.

#### NOTAS:

1. MARGUERAT, D., *Ananias et Saphira (Ac 5, 1-11): Le péché originel*, en: *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1999, 239-268.
2. MARGUERAT, D.-Y. BOURQUIN., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000.



## LA CONVERSIÓN DE PABLO (HCH 9; 22; 26)

*José Luis Franco B*

*¿Por qué Hechos nos cuenta tres veces el evento de la conversión de Pablo? Desde el punto de vista narrativo los tres relatos no están para compararse desde el mismo plano: la lógica de presentación del acontecimiento deriva cada vez del punto de vista que allí se expresa y de la función retórica que cada uno de los relatos tiene dentro de la intriga de Hechos. El examen del contexto narrativo lo deberá indicar. En cambio el método histórico-crítico al modo como lo presenta J. Roloff lo trata desde el mismo plano y desde ahí nos brinda sus potencialidades.*

*Desde el método narrativo el acontecimiento del camino de Damasco se manifiesta aquí como la destrucción de su proyecto de persecución y una recomposición de su identidad. La estrategia del relato en Hch 9 señala como tema dominante el establecimiento de una mediación eclesial en la transformación de Saulo. En el segundo relato (Hch 22) la función retórica del discurso de Pablo es la de defenderse contra la acusación de romper con “el pueblo, la ley y este lugar” (21,28). La intención que trabaja el discurso es la de interpretar el acontecimiento de Damasco como un cumplimiento de la judaicidad del apóstol. En el tercer relato (Hch 26) la intención retórica del discurso está fijada: la hostilidad judía frente al apóstol (26,19-21) estará presente como un asunto de “controversia” interna, un zeotema, en el que se procesa injustamente a Pablo, con la intención de justificar la validez de la apertura de la palabra a todas las naciones.*

**L**ucas en Hechos nos relata tres veces la conversión de Pablo. ¿Cómo interpretar no solo los relatos, sino el hecho de la repetición del mismo evento. ¿Será por que

dispuso de fuentes diversas y de acuerdo a las fuentes el tipo de versión, como afirmarían algunos, o reelaboró dos veces más el relato a partir de un relato original, o se trata de una estrategia narrativa que requiere de contar la historia más de una vez de acuerdo a propósitos conscientes y bien determinados?

No se trata de descalificar una u otra propuesta básica, sino tan solo de abundar más en las posibilidades de enriquecer la lectura e interpretación de los textos. Las lecturas histórico-críticas no pretenden dar cuenta de los textos desde el punto de vista del lector, como sí lo intentan los métodos narrativos, por lo que lo que uno puede ofrecer es su fortaleza, y a la vez su debilidad, pues no puede agotar otros puntos de vista, sobre todo por que no lo pretenden y por que por la naturaleza del método elegido no sería posible.

En esta ocasión presentaremos la forma y fortalezas que tiene el método narrativo aplicado al relato de la conversión de Pablo según lo estudia D. Marguerat<sup>1</sup> en las tres versiones de Hechos, comparado con la versión que J. Roloff, desde un método más histórico-crítico, hace en su obra *Hechos de los Apóstoles*<sup>2</sup>.

## 1. LOS RELATOS DE LA CONVERSIÓN DE PABLO

Se trata del mismo episodio, pero entre la primera narración del evento en el capítulo 9 y las dos repeticiones hechas en modo autobiográfico en los discursos de Pablo (22,1-12) y 26,1-23) las variaciones son considerables. ¿Por qué tres relatos de la conversión de Saulo? La intención es retomar esta cuestión clásica adoptando un punto de vista narratológico, esto es, interrogándose sobre el efecto buscado por el narrador en esta multiplicación de relatos.

### 1.1 Un lugar revelador de la lectura

Los tres relatos del encuentro de Pablo con el Resucitado son un lugar revelador de la relación que el exegeta entabla con su texto.

*La crítica de las fuentes* explica este exceso de relato por el recurso que habría hecho Lucas a múltiples documentos. La ventaja es haber percibido que "Lucas recurrió a esta técnica redaccional en el momento en el que él quiere insistir de forma particular en alguna cosa teniendo en cuenta la intención del lector". Pero queda la pregunta ¿por qué se combina con tantas desemejanzas?

¿Cómo evaluar este juego de repeticiones y de variantes entre Hch 9, 22 y 26? ¿Se pueden explicar esas variantes desde el punto de vista narrativo? Marguerat da tres pasos para dar razón de estas cuestiones: 1) comienza adoptando una visión panorámica del conjunto de los tres relatos, 2) después detalla el análisis de cada uno de los tres, y finalmente 3) llega a una conclusión sobre el significado del evento de Damasco en la intriga de Hechos.

Es interesante plantear la cuestión de *la multiplicación de los relatos* en la obra de Lucas, porque la repetición de un episodio narrativo se produce con frecuencia. En la obra lucana hay dos variantes de la ascensión, dos encuentros, doble mención del decreto apostólico. Más ampliamente, hay que tener presente el efecto de modelización de Pablo sobre Pedro, por el que el narrador atribuye a Pablo realizaciones análogas a las de Pedro, pero más brillantes (procedimiento retórico de la *syncrisis*). En suma, la repetición de relatos concretiza un fenómeno de redundancia narrativa, que el autor de Hechos usa con más intensidad que ningún otro escriba del NT. ¿Por qué Lucas favorece tanto la redundancia?

La crítica literaria tradicional ha calificado esto de exceso, ornamento retórico superfluo, "doblete". Hoy se la analiza desde la teoría de la comunicación, y se le considera como un medio para asegurar la recepción de la información reduciendo en la medida de lo posible las ambigüedades de sentido. Se valora la redundancia literaria como la búsqueda de una comunicación óptima entre el narrador y el lector. Lejos de atribuir a Lucas falta de imaginación, la redundancia es un modo de composición típico de Hechos. Su uso denota estrategia narrativa, puesta al servicio de una visión teológica. Junto con un juego de semejanzas y desemejanzas, la redundancia permite señalar la presencia de lo mismo cuando las cosas cambian, o si se prefiere, señalar la diferencia cuando las cosas se reproducen.

## 1.2 Una serie de tres relatos

Marguerat cita a Sternberg, quien ha investigado los diferentes factores que componen la retórica de la redundancia en la narración bíblica y se apoya en él. Sternberg, al lado de las repeticiones identifica *cinco tipos de variaciones posibles* en el cuadro de una repetición: 1) la amplificación, 2) la supresión, 3) la interpolación, 4) la transformación gramatical (p. ej. de activo en pasivo) y 5) la sustitución. Entre los factores de *modulación*, Sternberg señala el cambio

de fuente de información, esto es, la modificación del punto de vista adoptado entre la primera narración del eventos y las siguientes.

Lo interesante es que los cinco tipos de variantes se encuentran en el relato en examen. La repetición palabra por palabra del diálogo entre Jesús y Saulo: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? [yo dije:] ¿Quién eres, Señor? [Él me dijo:] Soy yo Jesús [el Nazoreo] a quien tú persigues" (9,4s; 22,7s; 26,14s). *Un nudo duro invariable*, preservado relato tras relato, se cristaliza pues en el diálogo de identificación que sigue al shock del encuentro. Las variaciones deben ser evaluadas a partir de Hch 9, primero en el orden de la intriga de Hechos.

Miremos desde el principio el capítulo nueve. Después de una introducción que expone el proyecto de persecución de Saulo (9,1-2), la epifanía de Cristo (v. 3-9), es seguida por una aparición del Señor a Ananías (v.10-16), luego viene el cumplimiento de su mandato de curación y de bautismo (v. 17-19a). El efecto es inesperado: Saulo el perseguidor se convierte en testigo perseguido de Cristo en Damasco y en Jerusalén (v. 19b-30). El cambio de perseguidor en perseguido concretiza el cambio de identidad de Saulo en Damasco, y por ello algunos comentaristas se equivocan al cortar el relato en el v. 19a en lugar de continuar hasta el v. 30<sup>3</sup>.

La comparación sinóptica del relato de Hch 9 con las repeticiones autobiográficas de los capítulos 22 y 26 hace que aparezcan una serie de *modificaciones* estructurales:

- Las *amplificaciones* tocan muchos motivos: el pasado fariseo de Pablo se introduce en 26,4-8; su actividad de perseguidor de cristianos es ampliada y agravada en 22,3-5 y 26,9-11;

- El factor de *supresión* se aplica a la función de Ananías, cuya visión no encuentra correspondencia en el c. 22 y que desaparece totalmente en el c. 26. La persecución que golpea a Saulo (9,19b-30) está ausente en el c. 22.

- En el discurso del c. 26, una *interpolación* hace anunciar al mismo Pablo, en el curso de la epifanía (26,16-18: "he aquí por qué me he aparecido a ti") su vocación, que el c. 9 no comunica a Ananías después del shock en el camino de Damasco (9,15s: "es un instrumento que yo me he escogido").

- *Transformación del orden gramatical*: la comparación de 9,6 (λαλεθῆσεται σοι) y de 22,10 (ειπον) permite percibir una tal transformación, que hace pasar a Saulo del papel pasivo en 9,6 ("se te dirá") a un papel activo en 22,10 ("y yo dije").



- En fin, el discurso del c. 22 culmina con una escena de éxtasis en el templo de Jerusalén (22,17-21), desconocida para el lector en Hch 9, que hace el oficio de *sustitución* del relato de persecución de 9,19b-30.

- Hay que advertir además que la figura de los compañeros de Pablo cumplen todos los cambios. *Supresión*: pierden progresivamente su importancia de Hch 9 a Hch 26. *Interpolación*: el relato los nombra una vez después del diálogo (9,7s; 22,9-11), otra vez antes (26,14). *Transformación*: en el c. 9 ellos escuchan la voz sin ver a nadie (9,7), mientras que en el c. 22 ven sin escuchar (22,9); en el momento de la cristofanía, una vez quedan parados sin voz (9,7), otra vez caen por tierra (26,14).

¿Cómo interpretar estas variantes? ¿Sólo como variantes de un relato básico? ¿Por la variación de su colocación en la intriga de Hechos?, ¿O por el cambio de auditorio?... Más bien, según el parecer de Marguerat, hay que pensar en el estatuto y en la función de los tres relatos en la narración de Lc-Hch desde el punto de vista de su efecto en el lector; hay que interesarse en el cambio de narrador de una versión a otra (es la cuestión del estatuto) y en el efecto retórico de la redundancia sobre el lector (es la pregunta por el función pragmática del relato).

### 1.3 La diferenciación de puntos de vista

Entre los factores de modulación en la redundancia, nota Sternberg, figura el cambio en la fuente de información, que entraña un cambio de punto de vista. Es precisamente lo que pasa aquí. Hch 9 viene del narrador, que expone en tercera persona. Hch 22 y 26 dependen del discurso autobiográfico, que es una mirada interior: Pablo habla de él en “yo”. Las variaciones se explican entonces por la diferencia de narradores dentro del relato. Dicho de otra manera, los tres relatos emanan de la misma “voz”, pero el enunciador varía según el plan del relato. Hechos 9 es del primer narrador, el narrador omnisciente; su exposición en tercera persona confiere al texto (narrativamente) un estatuto de objetividad, que no tiene el discurso en “yo” de Pablo. Hch 9 no es sólo el primero en el desarrollo de la narración; es el primero en la jerarquía de instancias narrativas; el enunciador de Hch 9 es extradiégetico (el narrador primero), mientras que el enunciador de Hch 22 y 26 es intradiegetico (Pablo, figura interna del relato). Hch 22 y 26 se presentan pues como dos lecturas

retrospectivas, relecturas del evento del camino de Damasco atribuidas por el narrador a su actor principal.

Los tres relatos no trabajan junto en cuanto al principio de la “coincidencia de puntos de vista”. Al contrario, se distingue el punto de vista “objetivo” y el primer narrador omnisciente (Hch 9) del punto de vista subjetivo y posterior del orador Pablo en Hch 22 y 26.

#### 1.4 Los efectos sobre el lector

Se pueden sacar cuatro consecuencias de esta constatación: 1) el lector está advertido de la diferencia de enunciadores y de las divergencias entre los tres relatos; 2) el lector, colocado frente a los discursos en “yo” posteriores a Hch 9, no se sorprenderá de la desaparición gradual de los personajes secundarios (Ananías y los compañeros de camino), en beneficio de una focalización colocada cada vez en la persona de Pablo; 3) la supremacía del relato del primer narrador (Hch 9) sobre los discursos retrospectivos de Pablo sirve aquí como mediación literaria a la precedencia teológica que tiene la intervención de Dios sobre las apropiaciones subjetivas de esta realidad, 4) la sucesión de las tres versiones presenta al lector como “un camino de relectura de la experiencia paulina inicial, en el que la inteligencia se renueva [...] al ritmo de la vida misionera”.

Balance. Los tres relatos no están para compararse desde el mismo plano: la lógica de presentación del acontecimiento deriva cada vez del punto de vista que allí se expresa; pero también depende de otro factor, no señalado hasta ahora: la función de cada uno de los relatos dentro de la intriga de Hechos. El examen del contexto narrativo lo deberá indicar.

#### 1.5 La función de los tres relatos

*Hechos 9* no debe ser considerado aisladamente. La conversión de Pablo forma parte de una secuencia abierta en el c. 8 por la persecución contra la iglesia de Jerusalén (8,1-3), que siguió al martirio de Esteban. El movimiento de diáspora cristiana en Samaría (Hch 8) se extiende hasta la conversión de Cornelio (Hch 10), que inaugura el acceso de los no judíos a la salvación. Hch 9 aparece a la punta de una serie de conversiones (Simón, el eunuco etíope, Saulo), que muestra cómo Dios ensancha el círculo de los elegidos; el paso decisivo será dado en el encuentro de Pedro y

Cornelio (ver 10,34-36). El tema que domina la intriga no es la ejemplaridad de la fe de los convertidos, el tema común es la iniciativa suprema que toma Dios al escoger a los convertidos: Simón el mago ambicioso, el mutilado etíope excluido de la alianza, Saulo el perseguidor, Cornelio el impuro. Cada uno de los episodios de Hch 8 a 11 confrontan la iniciativa divina (8,4-8; 8,26; 9,3-12; 10,1-23) con las reacciones de los creyentes, que van de la lucidez profética (8,20-23) a la obediencia (8,27a) pasando por la perplejidad (9,13.26; 10,17).

En Hch 22 y 26 la recomposición subjetiva del evento de Damasco figura en el discurso; lo que importa aquí es señalar la intención retórica que el relato atribuye a los discursos.

*Hechos 22* es la última palabra de Pablo al pueblo de Jerusalén, después que un complot judío lo hizo salir de Templo cerrando sus puertas (21,30: hay que ver el simbolismo de esta clausura del templo); salvado del linchamiento por la policía romana (21,31-36), Pablo hace su "apología" (22,1). El resultado será un grito de muerte de la gente: "quita a este individuo de la tierra" (22,22), donde resuena como un eco el grito de la gente contra Jesús ("quita a ése": 23,18). *La función retórica del discurso de Pablo es la de defenderse contra la acusación de romper con "el pueblo, la ley y este lugar"* (21,28). Apoyada en esta acusación, la autobiografía se dirige dramáticamente a los "hermanos y padres" (22,1) para convencerlos "en lengua hebrea" de la judaicidad del apóstol.

Si Hch 22 defiende a Pablo delante de sus correligionarios, *Hechos 26* lo justifica delante del otro polo del libro de Hechos: la cultura greco-romana. En presencia del rey Agripa y de su corte (25,23), Pablo transcultura el hecho de su conversión para que lo capte un público letrado. Este cuidado minucioso de inculturación del discurso llevará al narrador a formular esa paradoja del v. 14, donde Jesús se dirige a Pablo "en lengua hebrea" (Lucas historiador), pero donde él enuncia un proverbio conocido solamente en la literatura helenista: "te es duro dar patadas contra el aguijón" (Lucas actualiza). Hay que prestar atención al estatuto que el exordio del discurso confiere a Agripa: "tú eres un excelente conocedor de todas las costumbres de los judíos y de todas sus controversias" (26,3). *La intención retórica del discurso está fijada: la hostilidad judía frente al apóstol (26,19-21) estará presente como un asunto de "controversia" interna, un zeotema, en el que se procesa injustamente a Pablo.*

En resumen, Lucas ha justificado de dos maneras, frente a su lector, las variantes que introduce en las tres versiones del evento del camino de Damasco. Por una parte, el varía los enunciadores entre Hch 9 y Hch 22 y 26. Por otra parte, califica explícitamente los discurso paulinos como apología (22,1; 26,1); les determina así una intención retórica que, según los cánones y reglas de la elocuencia greco-romana, autoriza al orador a doblar los hechos a favor de la tesis que defiende. Poniendo en escena dos veces una defensa, “apología”, el escribano Lucas autoriza al Pablo que él describe a invertir su subjetividad de orador mediante la utilización argumentativa del relato de su vida.

## 2. LA ESPECIFICIDAD DE CADA RELATO

Cada versión del episodio de Damasco tiene su lugar teológico específico: para Hch 9, es la iglesia; para Hch 22 es la judaicidad de Pablo; para Hch 26 es la cristología.

### 2.1 Hechos 9 o la mediación eclesial

El relato de Hch 9,1-30, si se le considera hasta el v. 30, está dominado por *el revestimiento de la identidad de Pablo*. De perseguidor con propósitos de muerte (9,1s), Saulo se convierte en perseguido amanezado de muerte (9,23-29). De enemigo de los discípulos (9,1) se convierte en maestro de los discípulos (9,25). De negador de Cristo (9,1), Saulo se convierte en predicador del Mesías (9,20.22). Frenado poderosamente por el Señor, Saulo queda roto con su proyecto.

La cristofanía del camino de Damasco (9,3-9) tiene por objeto reducir a Pablo a la nada. ¿Cómo se opera este revestimiento? Mientras que los vv. 1-2 presentan a Pablo todavía como sujeto activo de todos los verbos, el choque le quita su poder. A Pablo, en los vv. 6-9 los verbos que lo caracterizan están en voz pasiva, y los que son activos designan acciones que recaen en él. La acumulación significativa de tres negaciones del v. 9 (no ver, no comer, no beber) sacan el balance del choque, no por una imagen de ayuno, sino por una figura de la nada y de la muerte.

El relato desde entonces va a poner en obra la reconstrucción del sujeto Pablo. *El acontecimiento del camino de Damasco se manifiesta aquí como la destrucción de su proyecto de persecución*



*y una recomposición de su identidad.* La identidad nueva no es una identidad que él adquiere para sí mismo (9,1s), sino una identidad recibida; esa aparece manifestada por el Señor en el v. 15: “éste me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel”. Esta declaración de identidad tiene lugar en un diálogo entre Cristo y Ananías, y este diálogo se sitúa en el registro de la visión (“El Señor le dijo en una visión”, v. 10).

Ananías es representante aquí de la comunidad cristiana de Damasco (“un discípulo”, v. 10). Este diálogo en la visión con el Señor constituye la originalidad de Hch 9, que van a abandonar los discursos autobiográficos. Pone al frente la figura de Ananías, y esta insistencia es tanto más impactante cuanto que el encuentro con Cristo ha aislado a Pablo de sus compañeros, para hacerlo el único destinatario de la palabra de Jesús: los compañeros oyen una voz, pero son incapaces de comprender su origen (v. 7). El diálogo con Ananías confiere a éste, al contrario, un papel decisivo en el proceso de revelación. Este diálogo requiere cuatro anotaciones:

*Primera nota.* El diálogo con Ananías es un relato de vocación profética. Obedece a la estructura típica de un relato de llamamiento tal como se desarrolla, según el estudio de Norman Habel, en los relatos del AT. Se advierte que Saulo recibe un papel de pura pasividad; Ananías, al contrario, es instituido como mediador en la recomposición de la identidad paulina (v. 10).

*Segunda nota.* Los vv. 10-16 presentan no tanto una visión sino una visión de visión. La revelación hecha a Ananías en visión es que Saulo mismo ha tenido una visión (v.12), y esta visión tiene por objeto la venida de Ananías para devolverle la vista. La función mediadora de Ananías se le manifiesta ahora, por la invitación a un gesto de curación cuya dimensión simbólica abre: la sucesión ceguera / restablecimiento de la visión corresponde a una iluminación teológica; la “visión” (v. 12) que tiene Saulo en la oración ya lo anticipa. El procedimiento de la doble visión representa una irrupción fuerte de lo divino en el curso de los acontecimientos, porque no solamente se hace una predicción, sino que se anticipa y se visualiza su realización. El lector no se sorprende pues de ver a Ananías resistirse a este *forzamiento teológico de la historia*. En el escenario de una vocación profética es el momento típico de la objeción.

*Tercera nota.* La objeción de Ananías no versa ni sobre sus capacidades, ni sobre el mandato que se le propone; versa sobre la identidad de Pablo: “Señor, he oído a muchos hablar de ese hombre

y de los muchos males que ha causado a tus santos en Jerusalén y que está aquí con poderes de los sumos sacerdotes para apresar a todos los que invocan tu nombre” (v. 13s). ¿Cómo comprender esta objeción? ¿Cómo comprender que Ananías sitúa todavía a Pablo como enemigo, sabiendo que este enemigo acaba de ser derribado por la cristofanía del camino de Damasco? El narrador usa aquí un procedimiento que consiste en atribuirle al lector una posición superior a la del personaje del relato. En este caso, Ananías tiene una información que está retrasada con respecto a la del lector: Ananías ignora la acción de Cristo, y esta ignorancia confiere a su objeción *el estatuto de una resistencia a la acción de Cristo*. Dicho de otra forma: la reacción de Ananías manifiesta de una parte que Cristo ha precedido a los suyos en su intervención sobre Saulo; ella sitúa en otra parte al discípulo en el papel de oponente, y el Señor debe superar la objeción.

*Cuarta nota.* Cristo vence la resistencia de Ananías revelándole la nueva identidad que le ha conferido a Saulo. Según el v. 15 Saulo deberá llevar el nombre de Jesús ante un auditorio universal (gentiles, reyes e hijos de Israel). Luego viene una sorpresa del relato, porque la intervención de Ananías ante Saulo es terapéutica y bautismal (9,18). Ninguna mención se hace de este mandato al principal interesado: Saulo. En este pasaje hay un estratagema narrativo que hace de Pablo la víctima de una retención de información, un estratagema patente porque se desarrolla a la ciencia y paciencia del lector. Pero ejerce un triple efecto. En el plan del relato, la retención mantiene al lector en estado vigilante: ¿Cuándo Saulo tendrá derecho a la información? En el plano teológico, muestra una vez más la precedencia de Cristo sobre su iglesia: “Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre” (v. 16). En el plan de la historia contada, permitirá al relato lucano narrar el despertar progresivo de Saulo a su vocación de testigo, y prioritariamente, de testigo sufriente; porque el “hacer” (9,6) para el cual él ha sido enrolado es un “padecer” (9,16). Incumbe entonces al relato desarrollar progresivamente esta necesidad de la pasión del pablo.

Después de esto Marguerat comenta algunos alcances de estas cuatro notas y afirma que el manejo lucano del relato acentúa y contrasta la iniciativa que toma Dios en la historia y la resistencia que le opone la comunidad de los discípulos (después de Ananías, ver también los vv. 26ss). ¡Mientras que Cristo triunfa sin dificultad sobre el enemigo, fatiga para persuadir a los suyos!

En lo que sigue de la narración de Hechos (cap. 10 y 11), el narrador muestra el tipo de resistencias que Dios debe enfrentar para extender a los no judíos el beneficio de la salvación; pero esta resistencia no vendrá de Cornelio, sino de Pedro y de la iglesia de Jerusalén, que se obstinan en la división secular entre lo puro y lo impuro (10,14-16, 28-29.34-36; 11,1-3). Hechos muestra en los c- 10-11 una cascada de intervenciones sobrenaturales con las que Dios obra el giro en la historia, venciendo a sus enemigos. Este tema del forzamiento divino de la historia, que ataca a la iglesia de flanco, ya se prepara en Hch 9 como se ha visto. En otras palabras, la conversión de Saulo en Hch 9 es interpretada como la obra poderosa de Cristo que trastoca a su enemigo, pero que debe también convertir a su iglesia a la nueva identidad de Saulo, del que va a hacer el agente de la misión universal. *La estrategia del relato en Hch 9 señala pues como tema dominante el establecimiento de una mediación eclesial en la transformación de Saulo.*

¿Pero en qué se convierte el evento del camino de Damasco en el momento en que Pablo opera la relectura autobiográfica? Se verá recorriendo los capítulos 22 y 26.

## 2.2 Hechos 22 o la afirmación de la judaicidad

Ya se ha señalado la puesta en situación narrativa de este discurso frente al pueblo de Jerusalén: la acusación de la que Pablo es la víctima (21,28), la expulsión del templo, el linchamiento del que lo salva la policía romana (21,32).

Lucas formula los signos de la judaicidad de Pablo: habla hebreo (21,40), junto al Templo, y se dirige a sus "hermanos y padres" (22,1). La fórmula del v. 3 "yo soy hombre judío" no es sólo una declaración de identidad; constituye *la tesis teológica del discurso, que despliega la fidelidad ininterrumpida de Pablo a la tradición judía.* Todo concurre a esta fidelidad: su *curriculum vitae* está gobernado por su formación en la escuela de Gamaliel (v. 3), la legalidad del procedimiento de persecución de los cristianos de Damasco (v. 5), su relación con los "hermanos" de Damasco (v. 5: estos "hermanos" no son los cristianos, sino los judíos). Ananías no es presentado como un discípulo (el lector posee esta información a partir de Hch 9), sino como "un hombre piadoso según la Ley, bien acreditado por todos los judíos que habitaban allí" (v. 12), y por eso

el "Saulo, hermano" con el que saluda a Pablo da a comprender como una fraternidad en la judaicidad.

El Papel de Ananías de Damasco también ha sido enteramente remodelado, porque él ya no es esencialmente el reparador de la integridad de Saulo, sino el intérprete de su vocación: "el Dios de nuestros padres te ha destinado para que conozcas su voluntad, veas al Justo y escuches la voz de sus labios, pues le has de ser testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído" (v. 14s). Se marca aquí que la reserva cristológica del capítulo 9 ("Yo le mostraré" 9,16) ha caído; el avance del relato la ha hecho superflua.

Se marca sobre todo que se ha pasado de una formulación cristocéntrica tal como la presenta Hch 9 (Saulo el perseguidor de Jesús, llamado a llevar su Nombre) a una formulación teocéntrica, esencialmente veterotestamentaria. La trilogía conocer / ver / escuchar con la que se anuncia en el v. 14 la vocación de Pablo ("para que conozcas su voluntad, veas al Justo y escuches la voz de sus labios"), está llena de expresiones de los LXX que hacen de la vocación apostólica paulina la expresión lograda de su identidad judía. *La intención que trabaja el discurso es la de interpretar el acontecimiento de Damasco como un cumplimiento de la judaicidad del apóstol.*

El acercamiento de este enunciado de la vocación de Pablo (22,14) con el preámbulo autobiográfico del v. 3 ("instruido en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios") muestra hasta qué punto el orador tiende a establecer, por lo que concierne al celo por Dios y a la relación con la Torah, una continuidad sin fallo entre su pasado y su situación presente. Con este propósito, Lucas remaneja totalmente el relato de Damasco, haciendo un *impass* sobre las modalidades del encuentro con Ananías y sobre la predicación de Saulo en esa ciudad, lo que le permite soldar cuatro momentos: la educación judía de Saulo, la cristofanía en Damasco, el oráculo de Ananías y el envío del Resucitado al templo. Esta línea de continuidad confirma que la apología de Pablo se propone refutar la acusación de antijudaísmo levantada contra él y que dio origen al tumulto (21,28): el encuentro con el Resucitado en Damasco y después en el templo no dirige a Pablo contra "nuestro pueblo, la ley y este lugar"; es más bien el medio por el cual el Dios de los padres lo conduce al corazón de su palabra.

Este esfuerzo lucano de actualizar el acontecimiento de Damasco a partir de la situación de enunciación del discurso de Pablo encuentra, en efecto, su cumbre en la escena del éxtasis en



el templo (22,17-21). Hay que notar que esta escena no representa un apéndice secundario al encuentro sobre el camino de Damasco: en el escenario narrativo de 22,1-21, el éxtasis en el templo constituye el *clímax* del discurso, porque ofrece a la vocación paulina una última confirmación. La elección del templo corresponde seguramente a la función teológica originaria devuelta al lugar santo en la obra de Lucas por el evangelio de la infancia; el hecho de que Pablo se encuentre en oración (22,17) testimonia una vez más su lealtad con relación a la tradición judía y a su piedad. Ahora, irónicamente, en este templo de donde los judíos de Asia acaban de expulsarlo (21,30), Pablo en oración escucha a Cristo que le da la orden de dejar Jerusalén “pues no recibirán tu testimonio acerca de mí” (22,18). Pero la orden de misión es paradójica, porque consiste en dejar lo más rápido posible Jerusalén en virtud del rechazo opuesto al testimonio.

Al resumir esta lectura de Hechos 22, se ve, no el tema de la inversión de la identidad de Saulo y la demanda de la mediación eclesial en esta transformación, sino la ortodoxia de la religión de Pablo. ¿Cuál es el peso de la biografía de Pablo, y de su vuelta, en esta demostración? La tesis del discurso (22,19s) es que ella debería bastar para convencer que el mensaje de Pablo no procede de un odio antijudío, sino de un celo impecable y fanático por el Dios de los padres, que no ha cesado de habitar en Pablo desde su juventud.

### 2.3 Hechos 26 o el poder del Resucitado

Este tercer relato nos pone a Pablo en actitud apologética delante de Agripa. La interpretación de la conversión de Pablo obedece a las mismas reglas de composición narrativa que las del discurso precedente. Se pueden contar cinco: las reglas de focalización, incul-turación, variación, actualización y puesta en situación narrativa.

*La regla de focalización.* El pasaje al discurso autobiográfico centrado sobre el “yo” del apóstol acentúa aquí hasta el extremo el papel de Pablo y disminuye (hasta la desaparición completa de Ananías) los papeles secundarios. El foco colocado aquí en el papel que desempeñará Pablo conduce a ampliar el anuncio del mandato dado por Cristo (v. 16-18), citado por Pablo de una manera que contrasta absolutamente con la ausencia de todo mandato dado a Pablo en Hch 9. Al contrario de Hch 9, “la vocación de Pablo proviene

exclusivamente del Jesús celeste". La desaparición de todo intermediario pone en contienda sin mediación a Pablo y al Kyrios.

*La regla de la inculturación.* Estando destinado a un auditorio helenístico de alto nivel cultural, el discurso explícito (v. 14a), cambia su propuesta (v. 14b. 18. 21-23) en categorías grecorromanas. El proverbio no semítico de 14b "te es duro dar patadas contra el aguijón" expresa la inutilidad de combatir un poder superior; de golpe, la actividad misionera de Pablo (Hch 13-25) se encuentra retrospectivamente colocada bajo el gobierno de Dios.

*La regla de la variación.* Así como el escenario de la vocación profética con su momento típico de la objeción ha sido transferido de Ananías (9,10-16) a Pablo (22,18-21), el tema de la luz ha sido metamorfoseado y desplazado. El encuentro en el camino de Damasco ya no es aquel choque luminoso que derriba a Pablo por tierra (9,3s); es una iluminación radiante ("me envolvió una luz": 26,13), que prepara a Pablo para "abrir los ojos" del pueblo de Israel y de los paganos para "convertirlos de las tinieblas a la luz" (26,18). Esta extensión de la metáfora "luz" del lenguaje teofánico al vocabulario misionero (26,18) coincide con la aplicación a Pablo de la declaración de Is 49,6, a la que ha recurrido el narrador en 13,47: "te he puesto como luz de las naciones". Pablo ya no es derribado por la luz; él relee este fenómeno luminoso como un llamado a convertirse él mismo en luz, esto es, portador de la salvación más allá de Israel. La incorporación de su actividad misionera en su relato de conversión mira a reforzar la credibilidad de su testimonio ante Agripa.

*La regla de actualización.* El fin del discurso (26,22s) junta la situación presente, al interpretar su testimonio delante "del pequeño como del grande" como una concretización de la vocación recibida en el camino de Damasco. En otras palabras, el enunciado mismo del discurso ante Agripa confirma la vocación recibida por Pablo.

*La regla de la puesta en situación narrativa.* Agripa, destinatario narrativo del discurso de Hch 26, ha sido presentado como especialista en las costumbres y controversias judías (26,3). El discurso va a demostrar hábilmente que la hostilidad judía es un asunto de controversias internas, y que además, es una controversia injustificada. Porque lo que se le reprocha a Pablo no es otra cosa sino lo que es el corazón de la esperanza judía, a saber, la resurrección de los muertos (26,6-8). Todo el discurso está retóricamente dominado por el esquema promesa / cumplimiento que significa la inclusión de los versos 6-8 y del v. 23, la esperanza judía en la resurrección encon-

trando su cumplimiento en la resurrección del Mesías (v. 23). Entonces, el encuentro en el camino de Damasco es exhibido como una pieza para demostrar la resurrección de los muertos, una "visión celeste" del Resucitado (v. 19) de la que Pablo no sabría sustraerse.

No se puede evitar pensar que, teológicamente, Lucas fuerza el propósito. Resumir la fe como creer en una promesa ("por la esperanza que tengo en la Promesa hecha por Dios a nuestros padres", (26,6, ver ya 23,6) es algo a considerar; pero que esta promesa se reduzca a la resurrección de los muertos (26,8) sólo es aceptable para la piedad farisea. Por otra parte, repetir el kerigma cristiano en la fe resurreccional es algo típico de Lucas, pero el discurso asimila sin matices la creencia farisea a la fe cristiana en la resurrección (¡comparar 26,8 y 26,23!). Desde este punto de vista, oponerse a la predicación cristiana del Resucitado equivale, para el judío, a ponerse en contradicción con su propia tradición. Se toca aquí el esfuerzo de Lucas, no de hacer un proceso al judaísmo, sino de demostrar el incomprensible rechazo de la continuidad que opone el judaísmo al cristianismo.

En resumen, para D. Marguerat, el acontecimiento de Damasco recibe en el discurso una función argumentativa diferente de Hch 9 y Hch 22. La visión del Resucitado se convierte en un acontecimiento poderoso al que no se puede mostrar indócil, dramatizado por la insistencia en el pasado perseguidor de Pablo (26,9-11) y al cual éste no ofrece ninguna resistencia (26,19). Pero de una parte, su unicidad es devaluada, porque se pone en línea con las otras visiones prometidas a Pablo (26,16b). Por otra parte, el encuentro con el Resucitado sirve esencialmente para justificar un llamado a evangelizar a los paganos, no por motivos de su dimensión teofánica (9,3-8), ni en virtud de su conformidad a la Ley (22,14-16), sino porque la resurrección del Mesías cumple las profecías (26,23; ver 26,27).

### 3. UNA FUNCIÓN DE FARO EN LOS HECHOS

El estudio comparado de los tres relatos de la conversión de Pablo en Damasco es impresionante, porque hace particularmente visible el trabajo literario del autor de los Hechos, que está decidido a dotar a este episodio de un papel de faro en su obra.

La recomposición del evento en Hch 22 y 26 se inscribe en una lógica que depende tanto del enunciador (el narrador o Pablo) como de la intención retórica del discurso. Hch 9 subraya la mediación

eclesial, Hch 22 la judaicidad de Pablo, Hch 26 la legitimación de la evangelización de las naciones<sup>4</sup>. Es también importante ver cómo funciona la redundancia narrativa en la intriga de Hechos: del capítulo 9 al capítulo 26 se despliega un arco narrativo de grande amplitud, la historia de la misión pagana se desarrolla toda entera en un espacio delimitado por este acontecimiento faro; correlativamente el narrador hace funcionar la conversión de Saulo como una clave de interpretación del momento en que él narra el arranque de la iglesia fuera del judaísmo, por una parte para asir el origen de este movimiento (Hch 9), y por otra, para releerle teológicamente.

¿Por qué razón considera Lucas este acontecimiento de Damasco como un hecho mayor? Más allá de la exaltación de la figura de Pablo, más allá de su papel cardinal en el arranque del cristianismo, se puede encontrar dos razones. La primera se fija en la aptitud de este acontecimiento para ilustrar *el perfil de la identidad cristiana* en su relación de continuidad y diferencia con el judaísmo; el llamado de Pablo no se presenta a los lectores como un modelo de conversión a imitar, sino como una demostración emblemática que a través de esta ruptura, la fe cristiana guarda una fidelidad esencial al Dios de los Padres. La segunda razón es que este evento del camino de Damasco permite al autor de los Hechos desarrollar un tema teológico que le es particularmente querido; es el tema del *poder del Resucitado como fuerza de transformación dentro de la historia*. La intención común a las tres variantes de la conversión de Saulo es, en efecto, mostrar cómo el antiguo perseguidor ha sido tomado por el Cristo exaltado, del que se hacía enemigo, y llamado por él para proclamar su nombre entre judíos y paganos. Al final, el balance que saca Pablo de este camino misionero se pone en evidencia en la conclusión de Hechos (28, 16-31).

#### 4. COMPARACIÓN

Después de este desarrollado tomado de Marguerat, resta hacer unos comentarios críticos a partir de la comparación de estos resultados con los que Roloff presenta en la obra ya mencionada.

Primero una cuestión básica; el hecho de la repetición. Para Marguerat es un recurso del narrador para conseguir ciertos efectos dentro de la trama, por lo que cada repetición tiene su propio valor y dimensión. Desde la perspectiva más histórico-crítica de Roloff, el relato tiene un sustrato histórico. El relato de Hechos 9



tiene como origen, desde su punto de vista, una versión popular, y Lucas no hace mas que transcribir esa tradición, donde los pasajes paralelos de 22 y 26 introducen algunas variantes personales que representan su propia versión de los sucesos de Damasco<sup>5</sup>.

Ambos están de acuerdo en que los tres relatos no se fundan en el hecho de que había tres fuentes. Roloff se mantiene en la idea de un relato base de origen con fundamento histórico re trabajado por la creatividad de Lucas. Esto no significa que no de cuenta de las diferencias entre uno y los otros relatos del mismo episodio. Ambos coinciden en nombrar las principales diferencias, solo que Marguerat se pregunta el por qué introducir tantas diferencias e incluso por qué omitir datos que están en uno pero no en otro relato. Para Roloff tiene que ver con el trabajo redaccional de Lucas que se limita esencialmente a redondear la narración y crear transiciones que hagan fluido el contexto<sup>6</sup>. Para nuestro autor, D. Marguerat, cada uno de los relatos tiene su propia estatuto dentro de la trama del relato, pues cada uno nos brinda un punto de vista diferente que impacta de manera particular en cada caso al lector. Hace notar, como ya se ha visto, que hay variaciones de narrador, que en el capítulo 9 es omnisciente y extradiegético y en los capítulos 22 y 26 es un narrador intradiegético; el mismo Pablo. El punto de vista por lo mismo varía de objetivo (c. 9) a subjetivo (c. 22 y 26). Cada uno tiene su propia función en la intriga de Hechos. El asunto de la mediación eclesial, típica de este primer relato no es superada por la perspectiva de Roloff.

El primer relato pone de relieve la función de el revestimiento de la nueva identidad de Pablo y las resistencias de la Iglesia (Ananías) que Dios tiene que vencer para que su salvación llegue también a los no judíos. Batalla mucho para convertir a los suyos y sin mayor dificultad vence a los enemigos (Pablo). Este revestimiento, no como un proceso, como lo muestra el conjunto de las tres versiones, es tenido en cuenta por Roloff, quien hace notar la radicalidad del cambio de Pablo, en su personalidad y en su destino y esto lo concluye viendo a través del relato base más las adiciones redaccionales y no del relato mismo y su progresión dramática.

Para ambos la conversión de Pablo es una obra portentosa de Cristo, pero como Roloff no se fija en el lector y en los roles actanciales que juegan los personajes en la trama de la historia, no alcanza a descubrir la oposición de la iglesia y el trabajo del Señor para convertirla a la nueva identidad de Pablo, aunque si nota la

oposición de Ananás al mandato que recibe y su posterior obediencia. Esto es, en este pasaje, como en los otros dos, se dan varias coincidencias en algunas observaciones y hasta en juicios teológicos, aunque el alcance en cada caso es diverso, pues con el método histórico-crítico se mira más a informar de manera no ingenua y con el narrativo, también de manera no ingenua se intenta un efecto en el lector.

Respecto del segundo relato y tercer relato ambos están de acuerdo que es autobiográfico. Para Roloff, 22, 6-11 es perfectamente paralelo con 9, 3-9, pues no lo ubica como un texto que vale por sí mismo, como si lo hace nuestro autor. Por lo demás Roloff le reconoce elementos nuevos y algunos cambios. Para él la ceguera es a causa del resplandor de la luz y no como castigo, según aparece en 9,8<sup>7</sup>. Para Marguerat este cambio en "la luz" tiene otra significación. Para Roloff la segunda parte del segundo relato de conversión de Pablo, las diferencias son más notorias y es más corto que el del c. 9, porque los lectores de Lucas ya conocen el relato base. Para Marguerat en este relato se defiende la judaicidad de Pablo, mostrándose por boca del mismo protagonista, como un hombre fiel a la tradición y ortodoxia judía, por lo que el protagonista se nos presenta como un judío celoso y por lo mismo la acusación de antijudaísmo de su mensaje no tiene sustento por que se funda en el más estricto celo por el Dios judío.

El tercer relato (c. 26) para Roloff, como ya se ha comentado, es una creación de Lucas a partir del relato base y le llama la atención la abundancia de detalles que el protagonista ofrece como prueba de su inocencia cuando el caso ante los tribunales ya está cerrado, por lo que tantos detalles importantes resultan irrelevantes para su defensa. A su juicio Lucas compone este relato para hacer una apreciación global de todo lo sucedido: Pablo es inocente y es testigo del Señor. Como se observa este relato tampoco tiene función en sí mismo, sino para una apreciación global de lo sucedido con Pablo. Trae a escena la cuestión de la promesa judía de la resurrección y llega a la conclusión de que Pablo es el que verdaderamente mantiene la fidelidad a la promesa (la resurrección de los muertos) y no el judaísmo oficial. No logra hacer notar que el cambio de auditorio y de personajes llevan al relato en otra dirección. No se trata de una apología ante los judíos, como en el c. 22, sino ante el mundo greco-romano. Lo que está en juego, según la lectura de Marguerat es la cristología; la fe en el resucitado. La apología ante

Agripa es sobre una cuestión judía; la esperanza en la resurrección de los muertos (26,6-8), por lo que oponerse a su predicación es entrar en contradicción con sus propias esperanzas. El personaje Pablo juega aquí un papel protagónico: ser luz. Pablo se entiende como llamado a ser luz luminosa, radiante (26, 13) que ayude a abrir los ojos a judíos y paganos. Con este relato queda legitimada la misión a los no judíos.

Para Roloff esta última repetición, es una modificación de Lucas sobre la que ya conocía, para adaptarla a la finalidad querigmática del discurso. La intención de Lucas es subrayar el papel desempeñado por Pablo. Este relato es una presentación kerigmática del acontecimiento de Damasco para poner con mayor claridad su concepción teológica en torno al papel de Pablo en la historia de Salvación<sup>8</sup>.

En conclusión, Marguerat defiende la originalidad de los tres relatos para mostrarnos tres puntos de vista diversos y con Roloff tenemos la defensa de un solo acercamiento. Cada uno desde su especificidad metodológica nos brinda elementos valiosos, por lo que sería absurdo pretender que esta comparación es para dar razón a uno y quitarla a otro. Más bien es para mostrar la validez y fortaleza de las conclusiones con que hoy la narratología se acerca a los textos bíblicos.

#### NOTAS:

1. MARGUERAT, D., *La conversion de Saul (Ac 9; 22; 26, en La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 1999, 269-300.*
2. ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles, Cristiandad, Madrid 1984.*
3. MARGUERAT, D.,-BOURQUIN, Y., *Cómo leer relatos bíblicos, Sal Terrae, Santander 2000, 254.*
4. Marguerat tiene un excelente resumen sobre este relato repetitivo donde con brevedad y claridad enuncia lo originalidad de cada relato, el punto de vista y la importancia de las diferencias. Cf. MARGUERAT, D.,-BOURQUIN, Y., *Cómo leer...*, op. cit., 162-163.
5. ROLOFF, J., op. cit., 198.201.
6. *Ibid.*, 201.
7. *Ibid.*, 434.
8. *Ibid.*, 467.

## LOS VIAJES APOSTÓLICOS EN HECHOS. INTERPRETACIONES HISTÓRICO-CRÍTICAS Y NARRATIVAS

Armando Noguez

*El propósito del presente trabajo es examinar la contribución de diversas metodologías exegéticas a la comprensión de los viajes paulinos de la segunda mitad del libro de los Hechos. En un primer momento se recogerán algunos aportes de tres comentarios relativamente recientes, que gozan de cierto renombre y que trabajan el tema en perspectiva histórico-crítica; sobre sus conclusiones se ofrecerán algunas observaciones críticas. En un segundo momento, se presentará brevemente un estudio de D. Marguerat sobre el mismo tema, pero desde el punto de vista del análisis narrativo. Con algunas observaciones finales se intentarán poner en evidencia las ventajas que ofrece este nuevo tipo de acercamiento a la comprensión del texto bíblico.*

*Marguerat sostiene que, en su evangelio, Lucas hizo del relato del viaje (8,51 a 19,28) un "subgénero integrado" o sometido al género englobante del evangelio. Pero en Hechos, el autor ha conferido al motivo del viaje un rol de macroestructura literaria, esto es, algo que ejerce en la intriga de Hechos una función estructural y unificante. Hay seis indicios que señalan esta macroestructura a lo largo del relato y que en este artículo se indican.*

**E**n la segunda mitad del libro de los Hechos, Pablo viaja intrépidamente en misión por Asia Menor y Grecia hasta llegar a Roma. En su itinerancia apostólica se va viendo el cumplimiento de la promesa divina de dar alcance uni-



versal a la salvación (cf. Hch 28,29). Mientras tanto, los doce apóstoles se desvanecen de la escena, una vez que se ha cumplido su tarea esencial. Ahora la misión se confía a una “segunda generación”, a ministros de la palabra (véase Lc 1,2) como Pablo y Bernabé, generación con la que el autor de los Hechos parece identificarse. A ellos les corresponde la tarea de llevar el mensaje divino de la salvación “hasta los confines de la tierra”.

El propósito del presente trabajo es examinar la contribución de diversas metodologías exegéticas a la comprensión de los viajes paulinos de la segunda mitad del libro de los Hechos. En un primer momento se recogerán algunos aportes de tres comentarios relativamente recientes, que gozan de cierto renombre y que trabajan el tema en perspectiva histórico-crítica; sobre sus conclusiones se ofrecerán algunas observaciones críticas. En un segundo momento, se presentará brevemente un estudio de D. Marguerat sobre el mismo tema, pero desde el punto de vista del análisis narrativo. Con algunas observaciones finales se intentarán poner en evidencia las ventajas que ofrece este nuevo tipo de acercamiento a la comprensión del texto bíblico.

## 1. LOS VIAJES DE PABLO DESDE LA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CRÍTICA

### 1.1 Aporte de G. Schneider<sup>1</sup>

Sobre “*el primer viaje misionero de Bernabé y Pablo*” (Tomo II: 143-144), Schneider ofrece unas breves notas al introducir el comentario del texto. Se refiere al encargo por parte de la comunidad de Antioquía, al cambio de nombre de Saulo por Pablo, la ciudades visitadas, la predicación en la sinagoga y la persecución correspondiente. Indica que en 14,27 se expresa el resultado del viaje: Dios ha abierto a los gentiles la puerta de la fe. Discute también el asunto de las posibles fuentes lucanas (146-147). Le parece problemático el “itinerario” propuesto ya por Dibelius y cree que una tradición parecida a la de 2Tim 3,11 bastaría como base para la segunda mitad del viaje. Finalmente, expone las distintas opiniones sobre la historicidad del viaje y se limita a señalar que el asunto no es de fácil solución (151-152).

Sobre “*el segundo viaje misionero de Pablo*” (255-256), también Schneider ofrece sólo breves indicaciones en la introducción al

comentario. Observa que desde este momento el nuevo centro de Hechos es Pablo y su actividad, no vuelven a aparecer Pedro ni los demás apóstoles. Así la persona y la obra de Pablo representan el nexo entre el tiempo de los orígenes de la iglesia y la iglesia del presente lucano. Subraya que este segundo viaje se debe a la iniciativa autónoma de Pablo y que la ausencia de Bernabé refleja el conflicto antioqueno testimoniado en Ga 2,13. Finalmente, presenta una lista de los lugares visitados y las comunidades fundadas por Pablo.

Schneider entiende "*el tercer viaje misionero de Pablo*" (339-340) como su camino hacia Jerusalén. Dice que no está separado del segundo viaje que arranca de Antioquía. Éfeso ocupa el primer plano de la narración (18,24 a 19,40) por los diversos episodios y los dos años de estancia paulina allí. En seguida presenta el itinerario y los medios de transporte usados por Pablo, pero pone de relieve el anuncio de su intención de ir a Roma y, sobre todo, la insistencia de Lucas del regreso del apóstol a Jerusalén, incluso predicho por un profeta.

Schneider considera que "*el viaje a Roma*" (27,1 a 28,16) es una unidad narrativa (502-503). Indica sus tres etapas marcadas por las dos escalas en Mira y en Malta. Muestra que Pablo es el personaje principal del relato por las veces en que toma la palabra, incluso hace predicciones. Nota que el relato insiste en los peligros mortales que amenazan a Pablo, quizá como argumento para introducir el tema de la salvación, que resulta evidente. Schneider opina que este relato es un "texto en todo y por todo literario", elaborado teniendo en cuenta dos fuentes: un relato de viaje de tipo profano en el que se habrían insertado algunos pasajes sobre Pablo. También hace notar alguna analogía, pero de tipo polémico, con la antigua novela misteriosa, por los motivos de retribución divina, contaminación y naufragio; pero el motivo principal sería la inocencia del prisionero (505-507).

## 1.2 Aporte de Roloff<sup>2</sup>

En la presentación de la división del libro de los Hechos, Roloff indica que la parte central de libro está constituida por la conversión de Cornelio y también dominada por el primer viaje apostólico. Sobre la actividad misionera de Pablo señala que "no hay duda de que aquí Lucas propone un tema nuevo: el viaje de Pablo como testigo del evangelio, de Jerusalén a Roma" (p. 32-33).

*“El primer viaje misionero”* da pie a un excursu (pp. 261-262). Presenta una síntesis de la discusión reciente. La considera centrada en dos asuntos: la realidad histórica y la veracidad de la cronología lucana. Sobre el primer punto señala que el argumento más fuerte que se esgrime contra la historicidad del viaje es que no se menciona en Ga 1,21 y también la dificultad de la ruta seguida. Pero considera que no se pueden exagerar esas dificultades y que los argumentos a favor de la historicidad tienen mucho peso. En efecto, Lucas no suele inventar acontecimientos por puro efecto literario, además, la compañía de Bernabé indica que el viaje no es asunto personal de Pablo sino de la comunidad de Antioquía. Respecto de la fecha del viaje, Roloff refuta los argumentos de quienes pretender colocarlo después de la asamblea de Jerusalén e indica que “el primer viaje misionero no es consecuencia, sino presupuesto del concilio apostólico” (p. 262) y se muestra favorable a la exactitud histórica de la cronología lucana.

Para los llamados segundo y tercer viaje apostólicos, Roloff dedica otro breve excursu (pp. 318-321): *“el período de la gran misión paulina y su presentación lucana”*. Allí critica la nomenclatura tradicional, precisa el significado de esos viajes en la conciencia misionera de Pablo, examina el carácter de la presentación lucana en Hechos y las fuentes de que dispuso. Considera problemático hablar de segundo y tercer viajes, porque no se pueden delimitar con nitidez, quizá sólo hubo una breve interrupción y no vuelta a Antioquía con nuevo envío porque Pablo ya actuaba por su cuenta. Más que dos viajes es “el gran período de la misión paulina”. Indica que este período dura desde el año 48 al 55, etapa que se conoce por las cartas y que señala un cambio radical en su autoconciencia misionera derivado de la asamblea de Jerusalén y del incidente de Antioquía. No obstante, Roloff observa que tal como Hechos presenta esa gran misión “no permite reconocer con absoluta claridad ni la concepción de la misión ni los motivos teológicos que la justifican”. Por lo que se refiere a las fuentes, examina los llamados escritos “nosotros”, que no serían recuerdos personales, y también algunos materiales prelucanos elaborados quizá por acompañantes de Pablo. De ambos no se sabe en qué estado los recibiría Lucas.

Sobre el llamado viaje a Roma, Roloff dedica otro excursu: *“la última parte de Hechos”* (pp. 387-389). Reconoce que esta parte final es la menos estudiada, la más compacta y unitaria del libro, con

gran intensidad literaria y teológica. Destaca algunas de sus características formales y temáticas. Hay cambio de ritmo narrativo: las escenas breves dejan su lugar a amplias unidades narrativas; Pablo es el centro del espectáculo como testigo de Cristo ante judíos y paganos; el arco narrativo descansa sobre las bases de Jerusalén y Roma, con gran tensión narrativa por la continua amenaza a la vida de Pablo; el viaje a Roma cumple el encargo del Resucitado a los discípulos en 1,8 y permite que la historia de la salvación alcance una de sus metas fundamentales; pero el viaje de Pablo desde Jerusalén a Roma es un "vía crucis" con muchos paralelos entre la pasión de Jesús y los padecimientos de Pablo.

### 1.3 Aporte de Fitzmyer<sup>3</sup>

Las referencias a los viajes apostólicos se encuentran sólo en las pequeñas introducciones al comentario sobre los textos de cada viaje. Ni en la introducción general ni en los excursos se aborda el tema de modo específico.

Con referencia al "*primer viaje misionero de Pablo a los gentiles de Asia Menor*" (494-496), Fitzmyer apunta que se trata de una nueva etapa en la perspectiva geográfica de Lucas donde Pablo es el héroe. Es una misión problemática y se trata de llevar la Palabra a los gentiles. Es el primero de otros viajes y su modelo. Se advierte el énfasis de Lucas en la función del Espíritu y en presentar a Antioquía como matriz de la misión a los gentiles. Al especificar la ruta seguida, nota la falta de correspondencia con los datos de las cartas paulinas, hecho que no es suficiente para descartar su historicidad. Finalmente se constata el debate sobre las fuentes: la de los itinerarios y la paulina.

Fitzmyer asienta que la segunda parte de los Hechos se abre con los otros viajes de Pablo (15,36 a 20,38). Dice que "*El segundo viaje misionero*" (15,41 a 18,22) comienza y termina en Antioquía, cubre los años 50-52 d.C. La separación de Bernabé muestra que el disenso es parte de la vida cristiana (570-571). Pablo se hace acompañar de Silas y después de Bernabé. Ya no se menciona a los "apóstoles". Se advierte el mayor esfuerzo misionero de Pablo. El viaje tiene el propósito de sostener la fe de los ya convertidos y enseñarles las decisiones de la asamblea de Jerusalén. Conduce a Pablo hasta Europa. El relato lucano se basa principalmente en la fuente paulina (573-574).



El “*tercer viaje misionero de Pablo*” (18,23 a 20,38) se dio entre los años 50-54 d.C. No se menciona ningún acompañante de Pablo y Éfeso se convierte en la base de la misión (636-637). Fitzmyer examina la presentación lucana de la figura de Apolo que, por sus diferencias con los datos de las cartas paulinas, ha levantado críticas a la historicidad del relato de Hechos. También le extraña el reporte sobre los “cristianos juaninos” cuya deficiencia tuvo que ser remediada. Sostiene que el relato lucano deriva de la fuente paulina.

Fitzmyer también habla de un “viaje de Pablo a Jerusalén” (21,1-16) (p. 685-686), pero le presta más atención al viaje de Cesarea Marítima a Roma (27,1 a 28,31). Habla de los motivos que lo ocasionaron, de su importancia dramática en la construcción del final de Hechos y del clímax de la carrera misionera de Pablo, del entrelazamiento de las fuentes paulina y de los itinerarios en la narración y de su datación en el otoño del año 60. También hace notar que Pablo se constituye en el foco de la narración, que la narración es utilizada para propósitos teológicos pues el tema de la salvación domina en varios desarrollos; repasa las opiniones dadas sobre la naturaleza del relato: testimonio ocular, descripción secular de viaje y naufragio con interpolaciones paulinas, construcción dramática de la imaginación lucana y hasta relato sin paralelos (p. 767-768).

#### 1.4 Observaciones críticas

La preocupación histórico-crítica conduce a los exegetas a considerar los textos bíblicos como documentos o testimonios del pasado. El objetivo que se plantea es construir la génesis de estas obras a fin de poder sacar de ellas informaciones acerca de sus autores, su entorno histórico, sus destinatarios originales, etc. Pero todo se queda en el pasado del texto y en las reconstrucciones del mismo. Tal proceder, sin embargo, es correcto y necesario, con tal de que sea sólo un primer paso en la búsqueda del significado completo de la obra.

En este sentido va el aporte de *G. Schneider*. Sin abordar explícitamente el tema de los viajes como tal, al comentar cada uno de ellos, se preocupa fundamentalmente de la historicidad, las fuentes, los itinerarios, los medios de transporte, las escalas, la relación con la literatura greco-helenística, etc.

Ubicado en la misma perspectiva, *Roloff* subraya la importancia de los viajes paulinos. Les dedica breves excursos donde se ocupa de ellos explícitamente. Además de los asuntos históricos

ordinarios, aborda algunas características formales y temáticas de los viajes. Nota que Lucas parece presentar a Pablo siempre en movimiento (p. 318); y en el viaje a Roma muestra interés en el ritmo y la tensión del relato.

Finalmente, Fitzmyer se fija en otro tipo de cuestiones históricas, como son los grupos particulares de cristianos que aparecen, los conflictos propios de las comunidades, los ministerios que se mencionan. También reflexiona sobre la naturaleza de los textos y, desde la perspectiva de la retórica clásica, hace observaciones relacionadas con la narración, como son la construcción del clímax y del final del relato.

Como se puede observar, el tema de los viajes apostólicos, abordado desde la perspectiva histórico-crítica, lleva a los comentaristas a analizar con mucho cuidado los textos en cuestión. Buscan sus raíces históricas, sus posibles fuentes y los intereses redaccionales. Incluso se cuestionan sobre la naturaleza de los textos, pero como a los métodos histórico-críticos les falta una teoría del texto como tal, éstas últimas preguntas se quedan sin respuestas adecuadas. No es de extrañar, entonces, que desde la perspectiva histórico-crítica, la cuestión de los viajes misioneros sigue siendo todavía una cuestión seriamente discutida por los especialistas.

## 2. LECTURA NARRATIVA DE LOS VIAJES DE PABLO

En este apartado se aprovecharán los aportes de D. Marguerat<sup>4</sup> en un artículo originalmente titulado "Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et dans la culture gréco-romaine" y publicado en la RHPR 78 (1998) 33-39. Marguerat aborda el tema ocupándose de dos asuntos fundamentales: primero sitúa el mundo narrativo de los viajes y de los viajeros del libro de los Hechos en su horizonte histórico cultural; segundo, trata de identificar en esta cultura los modelos (patterns) de los relatos de viaje. Su presupuesto es que el viaje constituye la estructura formal de la vida de Pablo en Hechos, así como también del Jesús lucano.

### 2.1 Contextualización del viaje en la cultura grecorromana<sup>5</sup>

#### a) *Afición por los viajes*

Marguerat hace notar que en la sociedad grecorromana había una verdadera afición por los viajes. En ello él ve "un efecto de mundialización". Los historiadores recuerdan que en aquella época del

imperio romano se intensificaban los viajes debido al interés por tierras desconocidas, el desarrollo de los medios de comunicación y la estabilidad que aseguraba la *pax augustana*. El imperio había creado un sistema político de comunicación y de intercambio a nivel mundial. Contribuían a ello también el espíritu pragmático latino y la doctrina estoica de la cosmópolis.

No obstante, los viajes eran todavía peligrosos, a pesar de las facilidades, y no eran muchos los que podían viajar. Las novelas griegas atestiguan que este carácter elitista de los viajes trabaja en su favor: porque es un riesgo, el viaje atrae. Luciano de Samosata (s. II) atestigua este espíritu. Es verosímil que Lucas mismo haya sido un viajero. Loveday Alexander ha tratado de reconstruir el "atlas mental" del autor de Hechos basándose en su vocabulario sobre los viajes y concluye que el narrador de Hechos debió estar acostumbrado a los transportes marítimos.

Desde el reino de los Tolomeos (s. III a.c.) con el ensanchamiento de la *oikoumene* apareció una importante literatura sobre los viajes. El cosmopolitismo de las grandes ciudades, la afluencia de no-griegos en los puertos hacen que el extranjero aparezca menos peligroso. Por la vida asociativa, la coexistencia de ciudadanos y de gente de fuera crece. Los *bárbaros* son todavía objeto de fantasías, pero la diferencia atrae y el gusto por las modas exóticas también. El imaginario griego se nutría de los relatos épicos de la *Odisea* y de las descripciones fabulosas de las *Historias* de Herodoto. Y esto hace pensar que el griego, romano o efesino del s. I abandonaron la imagen de una sociedad cerrada. La cultura de la que se nutren los autores y lectores del NT está empapada del espíritu del viaje.

#### *b) Los viajeros en el mundo narrativo de Hechos*

Marguerat también hace notar cómo los viajeros pueblan densamente la doble obra de Lucas. Considera que es poco decir que Lucas aprecia el tema del viaje; hablar de una fijación lucana sobre el viaje y los viajeros sería lo más cercano a la realidad. Ya en su evangelio, la importancia que toma el camino de Jesús de Galilea a Judea (Lc 9,51 a 19,28) es algo inusitado en los sinópticos. Esta peregrinación lucana de Jesús encuentra su correspondiente en el itinerario de la misión paulina según Hechos, donde la orientación hacia Roma cubre la tercera parte del relato: es anunciada por una decisión de Pablo (19,21), ratificada por una visión (23,11), confirmada en plena tempestad (27,24) y finalmente realizada (28,14).

Un efecto de reflejo, de Jesús a Pablo, no es insignificante teológicamente en la obra de Lucas; modela el destino del discípulo en base al del maestro y, en los dos casos, el viaje conduce al héroe a la muerte. Desde el punto de vista de la estrategia narrativa, este procedimiento de *syncrisis* denota en el autor una capacidad de conferir al motivo del viaje una función estructurante en la narración.

El interés por el viaje alcanza todo su nivel en la segunda parte de Hechos. La itinerancia no se limita sólo a Pablo. El mundo narrativo de Hechos se puebla de viajeros: los peregrinos de paso por Jerusalén para Pentecostés (2,9-11), los expulsados de Jerusalén que van de un lugar a otro (8,5), el eunuco etíope en la ruta de Jerusalén a Gaza (8,26-28), Pedro que se desplaza "por todas partes" (9 y 32) antes de desaparecer del relato; "salió y se marchó a otro lugar" (12,17), Aquila y Priscila emigraron de Roma hacia Corinto donde acogieron a Pablo (18,2) y otros más. En los Hechos, la Palabra circula y hace circular a los hombres.

### *c) La itinerancia apostólica: un tema narrativo*

Al igual que la itinerancia de Jesús, la itinerancia apostólica era un dato de la tradición; los primeros cristianos habían guardado la memoria de una epopeya de los orígenes. Pero nada le obligaba a Lucas a hacer del viaje un tema omnipresente y de primera importancia en la narración. No lo es en los Hechos apócrifos. La fijación narrativa sobre el viaje es una opción del autor.

Esta insistencia lucana concuerda con el interés de la sociedad grecorromana por los que viajan. No es que el tema del viaje haya emigrado de la novela griega a los Hechos (Pervo), ni proviene de viajeros bíblicos como Abraham y los israelitas en el desierto. Más bien, la temática del viaje constituía en el mundo del s. I un producto de consumo universal, como los muestra la literatura sobre viajes de la época. Aunque se constatará que la idea del viaje no despierta en todos las mismas expectativas. ¿Qué idea de viaje toma Lucas cuando pinta a sus héroes como peregrinos?

## **2.2 Modelos de los relatos de viaje**

### *a) El viaje: una macroestructura literaria<sup>6</sup>*

Marguerat sostiene que, en su evangelio, Lucas hizo del relato del viaje (8,51 a 19,28) un "subgénero integrado" o sometido al género englobante del evangelio. Pero en Hechos, el autor ha conferido al motivo del viaje un rol de macroestructura literaria, esto es, algo que



ejerce en la intriga de Hechos una función estructural y unificante. Hay seis *indicios* que señalan esta macroestructura a lo largo del relato.

Uno: *el valor programático de Hch 1,8b*. La función proléptica que toma en el relato la promesa del resucitado confiere al itinerario geográfico un valor de programa narrativo: “ustedes serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra” (1,8b). Testimonio y viaje se conjugan aquí siendo uno la mediación del otro. El objetivo indicado (“los confines de la tierra”) no es Roma, donde se termina el relato lucano. Pero el narrador ha tomado el cuidado de reorientar la misión paulina en dirección a Roma en 19,21, tal como pasó en el evangelio con el viaje a Jerusalén (Lc 9,51) que apunta también a la elevación de Jesús en su ascensión.

También la declaración de 1,8b toma una dimensión escatológica, porque desborda el final romano del relato al asignar a la misión cristiana la tarea de llegar a los confines de tierra. En el umbral del relato de Hechos, el lector capta a qué está ligado el estatuto del testigo: a un itinerario que se puede decir ilimitado.

Dos: *el nexo misión-itinerancia*. El nexo puesto en 1,8b se repite a lo largo de todo el relato de Hechos, pues a cada vocación misionera va unida la indicación de un desplazamiento: Felipe en Samaria (Hch 8,4-5.26.40), la vocación de Saulo (9,15.28); Pedro (10,20.23), Saulo y Bernabé (11,25s), Pablo y Bernabé (13,2-4), el segundo viaje misionero de Pablo (15,36-40), el último viaje de Pablo (19,21; 20,22s; 23,11; 27,24). El nexo entre el testimonio misionero y la itinerancia está presente hasta en los detalles: la conversión de Saulo para al apóstol en el camino de Damasco (9,3) y lo vuelve a poner en ruta (9,8b.25); el encuentro entre Pedro y Cornelio que Dios prepara, necesita un vaivén entre Cesarea y Joppe para realizarse (10,8s.17.20.23-25).

Tres: *la pluralidad de viajeros*. El tema del viaje se distribuye en Hechos entre muchos viajeros, y no en uno como sucede en los Hechos apócrifos. Sólo hasta Hch 13 Pablo y sus compañeros y luego Pablo solo se hacen vectores exclusivos de la misión. Haber recibido la vocación de expandir la Palabra, según Lucas, es moverse y cubrir un territorio.

Cuatro: *la tematización del desplazamiento*. En los Hechos apócrifos el viaje se trata débilmente y el itinerario sirve para ligar episodios, pero en la intriga de Hechos el viaje juega un papel más fecundo. A veces el narrador oculta casi totalmente la idea de

desplazamiento en Hch 2 a 7 (la edad de oro de la comunidad de Jerusalén) y en Hch 24-26 (Pablo inmovilizado en la fortaleza de Cesarea). Pero otras veces hace de la movilidad el tema mismo del relato; este procedimiento aparece en breves secuencias que funcionan como los sumarios (11,19s; 13,4-6; 13,13s; 14,21-26; 15,3s; 15,41-16,1, etc.). La inscripción de la misión apostólica en la geografía del imperio reviste a los ojos de Lucas una importancia que no se explica sólo por fidelidad a las fuentes o por la necesidad de transiciones narrativas.

Cinco: *el realismo del viaje*. Todos los parámetros concretos de un viaje desfilan en el relato de Hechos: escenas de adiós, de embarque, atraque, selección de itinerarios terrestres, escalas, duración del desplazamiento, composición del grupo viajero, entrada en las ciudades, condiciones de alojamiento, técnica de navegación, conducta en caso de riesgo náutico, etc. No es exagerado ver en esto una decisión del autor, que habría podido ocultar este pragmatismo de transporte a la manera de Pablo en sus cartas.

Seis: *el anclaje en la historia de salvación*. Es significativo que después de una estabilidad geográfica de los seis primeros capítulos de Hechos en Jerusalén, el impulso por la movilidad se desata por una persecución relacionada con el martirio de Esteban (7,54 a 8,4). Lo que exasperó al Sanedrín fue la lectura que hizo Esteban de la historia de los Padres, desde Abraham hasta el templo salomónico pasando por el éxodo (7,2-53). Es el peregrinar el pueblo conducido por Dios; y esto termina en la prohibición de localizar a Dios "en casas fabricadas por manos de hombres" (7,48s). Desde el punto de vista de la intriga, el discurso de Esteban acredita la legitimidad teológica de la itinerancia de la misión cristiana.

En resumen, dice Marguerat que los seis indicios recogidos muestran que el carácter a la vez englobante y recurrente del motivo del viaje indica que se trata de una macro-estructura literaria, que instala el viaje en el corazón mismo de la intriga del relato. En el libro de los Hechos el testimonio de Cristo pasa por la mediación necesaria de la itinerancia.

#### b) *Clasificación de los motivos del viaje*<sup>7</sup>

Sabiendo que el viaje puede tener muchos significados, Marguerat se pregunta ¿de qué campo de significaciones se alimenta el autor de Hechos? Recuerda entonces que Homero y Herodoto han alimentado fuertemente el imaginario griego del viaje. La *Odisea* pronto

se convirtió en un texto modelo que orientó la literatura subsecuente. La descendencia de Homero será numerosa. En la escuela de Herodoto se inscriben los relatos de exploración. Las grandes escuelas filosóficas cultivan en las biografías de sus maestros el valor iniciático de la itinerancia.

Como la tentativa de identificar un género literario que pudiera llamarse "relato de viaje" no ha dado resultados, Marguerat propone adoptar como criterio la función acordada en el escrito al motivo del viaje y resultan *seis categorías*:

1. Los periplos o itinerarios
2. Las fundaciones de colonias
3. El viaje de exploración
4. El viaje novelesco
5. La itinerancia del filósofo o del misionero
6. El recorrido iniciático.

Este conjunto, dice Marguerat constituye la literatura grecorromana del viaje. El orden adoptado implica un grado de materialidad regresiva y, simétricamente, un orden creciente de simbolización; hace pasar de la nomenclatura cartográfica al viaje del alma. El interés de esta taxonomía es hacer aparecer el vasto campo de las significaciones de las que bebe el tema del viaje en la literatura helenística.

### *c) Significados de los viajes en Hechos<sup>8</sup>*

La semántica del viaje que se desarrolla en el relato de los Hechos no coincide exactamente con ninguna de las categorías que se han reportado. Pero el autor de Hechos bebe cuantiosamente del conjunto de la temática del viaje tal como se desarrolla en la cultura helenística. El viaje se afirma en su escrito como un tema polivalente. Esos viajes se prestan a las diversas facetas que se explorarán en la literatura griega: exploración, expansión cultural, peligro, búsqueda iniciática.

Uno: *un relato de la conquista cristiana*. La expansión de la Palabra a partir de Jerusalén y la colonización de una región a partir de una metrópoli corresponden a temáticas cercanas, si no semejantes. El objetivo dado por el autor en 19,21 de apuntar a Roma en el itinerario, su progresión en esa dirección (23,11) y la dramatización del viaje final (27,1 a 28,13) revelan que Roma representa la culminación de una estrategia de conquista misionera. Allí predica el Reino frente a un auditorio universal (28,30-31), que preludia la univer-

salidad cristiana. La predicción hecha en Damasco (9,15) sobre la vocación de Pablo en relación a los paganos se ha cumplido.

Dos: *una novela de aventura y de exploración*. Según Marguerat, los Hechos y las novelas antiguas se asemejan en el uso de procedimiento literarios y retóricos: yuxtaposición de escenas, suspenso, excentricidades, pathos, humor, ironía, etc. Se apela al recurso de los peligros del mar, pero Lucas prefiere la tempestad (27) que el ataque de piratas. Y aunque habría que mostrar en qué difieren los Hechos del viaje novelesco, en opinión de Marguerat, tres rasgos parecen acercar los Hechos al relato de exploración: 1) el cuidado documentario del realismo del viaje, 2) el atractivo por lo exótico o tendencia a la evasión utópica cuando se describen los confines y 3) el movimiento geográfico marcado por los itinerarios del relato. Así, estructuralmente, Lucas alcanza la grande tradición del relato etnográfico sostenido por la figura tutelar de Herodoto.

Tres: *la itinerancia, reivindicación de universalidad*. El tema de la universalidad ligada al nomadismo del filósofo ya ha sido estudiado. El sabio no es ciudadano de un lugar, sino del cosmos. Los cínicos desarrollaron el estatuto del sabio como cosmopolita. Sócrates reivindicaba el exilio como una condición para ejercer la filosofía en libertad. Ciudadano de ninguna parte, el filósofo puede ser el emisor de una sabiduría destinada a todos.

La itinerancia de los Apóstoles en Hechos se asemeja en un punto a la de los sabios vagabundos: la reivindicación de universalidad. Al surcar por Asia y Grecia, beneficiarse de la protección del Señor por tierra y mar, los misioneros portadores del evangelio testimonian el poder extendido de su Dios. Lo que ellos proclaman no es su estatuto de exiliados que les vale la universalidad, sino la protección de Dios que nunca falta. El reino de Dios que anuncian se extiende al conjunto del mundo, hasta las fronteras del imperio; los recorridos y desplazamientos de Hechos atestiguan esta reivindicación de territorio para la Palabra. Viajar, dirigirse a todos, concretiza la revelación hecha a Pedro: "Dios no hace acepción de personas" (10,34).

Cuatro: *el camino, ¿recorrido iniciático?* La metáfora del camino está muy presente en la literatura griega, bajo la figura del cruce de caminos (Hesíodo), o como lugar de inspiración (Píndaro) o como recorrido iniciático (Teócrito). La metaforización del camino también se expande más allá de las religiones, Filón se sirve de ella en un uso más bien ético que soteriológico.



Marguerat encuentra en Hch 9 huellas de que Lucas trabaja con una concepción iniciática del camino. Siendo éste un elemento de la cultura, es posible que se haya infiltrado en la recepción del texto durante su lectura de siglos. Sin embargo, la iniciación de Pablo no es como la de Apolonio, que consiste en la confirmación y la profundización de una sabiduría (neo-pitagórica) ya adquirida. Al contrario, la iniciación de Pablo no resulta de una adquisición progresiva de sabiduría, sino de un gesto poderoso de Cristo que lo derriba y le invierte su destino.

En síntesis, Marguerat sostiene que la opción de hacer de la itinerancia de los apóstoles (que es un hecho de tradición) un tema narrativo de primera importancia proviene del autor de los Hechos. Escribiendo en el seno de una sociedad grecorromana donde hay afición por el viajar, en realidad o mediante la lectura, Lucas explota todas las potencialidades de este tema en atención a los lectores deseosos de aventuras. Ya en su evangelio, Jesús enarbola los rasgos de un sabio itinerante.

Viajar, según Marguerat, se convierte en el libro de los Hechos, alternativamente, en el vector de una estrategia misionera, en la afirmación de un reconocimiento al imperio romano, en ocasión de reivindicar la universalidad, hasta llegar a ser en el camino de Damasco un lugar de experiencia fundadora. Así, Lucas celebra la memoria de un tiempo en que la Palabra circula y desplaza a los hombres de un lado a otro.

### **2.3 Algunas observaciones**

La presentación que Marguerat hace de los viajes misioneros es un buen ejemplo para ilustrar la fecundidad del método narrativo, que requiere esencialmente de una buena observación del texto bíblico ... y la agudeza de los lectores.

El análisis literario de Hechos imagina objetivos diferentes a los de la interpretación histórica. Trata de comprender el flujo del relato lucano sin preguntarse si los eventos que narra “efectivamente sucedieron”. Leer Hechos como literatura significa estar satisfechos con el libro por sí mismo, más que tratarlo como medio para alguna otra finalidad.

El método narrativo no pretende rehacer la historia del texto para llegar a los posibles viajes misioneros históricos. Deliberadamente deja de lado las cuestiones genéticas y de filiación literaria.

Trata, más bien, de leer el relato final buscando la coherencia del tema en su conjunto y de los diversos episodios en que se describe su desarrollo. Las anomalías que aparecen constituyen enigmas que desafían al lector. Manifiestan que el sentido no está dado de antemano, sino que hay construirlo en el acto de la lectura.

Desde esta perspectiva, el análisis narrativo saca a relucir matices de significado en los textos (estrategia misionera, reconocimiento de las posibilidades del imperio, reivindicación de la universalidad, recorrido iniciático, etc.) que los tradicionales estudios históricos y literarios pasan por alto. Cuando los nuevos métodos de análisis literario se aplican a Hechos, los estudiosos pueden ver este libro bajo una luz nueva.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los recursos y las riquezas de la lectura narrativa son menos conocidos para los lectores de la Biblia que los aportes del método histórico-crítico. De ahí el intento del presente trabajo de mostrar algunos logros, que lejos de contradecir los resultados de métodos tradicionales, ofrecen nuevas conquistas que enriquecen la comprensión del texto.

Cuantas más cuestiones se puedan plantear (y más distintas) mejor será nuestra comprensión de los textos, siempre que logremos integrar bien las respuestas. El reto está en descubrir tantas pistas como sea posible que puedan orientar hacia el significado.

La aproximación narrativa emplea recursos más comunes en las clases de literatura que en los cursos ordinarios de exégesis bíblica, pero los aportes de una disciplina pueden ser útiles a la otra.

Esta aproximación de lectura resulta interesante por varias razones. En primer lugar, porque pone de relieve algunos aspectos del *arte narrativo bíblico*, del cual Hechos es un testigo privilegiado. Además, proporciona *las claves para entrar en el mundo del relato* y de su significado e iluminar, entre otras, la cuestión central de la actividad evangelizadora de la comunidad cristiana. Finalmente, al evocar situaciones humanas típicas, el narrador *remite al lector a su propia existencia*, lo invita implícitamente a preguntarse sobre sus propias opciones y los valores que éstas ponen en juego. Al arrastrarlo al mundo del relato de Hechos, lo insta a cuestionar el "mundo" que es el suyo, y a asumir la perspectiva de la movilidad apostólica.

“El análisis narrativo presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la naturaleza narrativa de un gran número de textos bíblicos. Puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico -tal como el método histórico-crítico procura definirlo-, al alcance del texto para el lector de hoy”<sup>9</sup>.

El análisis literario de Hechos nunca reemplazará los modos de interpretación históricos y teológicos. Los creyentes no quedarán satisfechos con leer estos relatos de fe simplemente como relatos, sin preguntarse sobre las cuestiones históricas que están detrás de ellos. El análisis literario no responde a todas las preguntas que los creyentes plantean a la Escritura. Sólo responde a algunas, y lo hace de un modo como no lo pueden hacer los otros métodos. Por esta razón, el significado de Hechos como literatura continuará siendo una materia de mucha actividad académica.

#### NOTAS:

1. SCHNEIDER, G., *Gli Atti degli Apostoli, I y II*, Paideia, Brescia 1985 (original alemán: Herder, Freiburg 1980).
2. ROLOFF, J., *Hechos de los apóstoles, Cristiandad*, Madrid 1984 (original alemán: Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1981).
3. FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles*, Ab 31, Doubleday, New York 1998.
4. MARGUERAT, D., *Voyages et voyageurs*, en: *La première histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 1999, 335-368.
5. *Ibid.*, 333-341.
6. *Ibid.*, 341-346.
7. *Ibid.*, 346-354.
8. *Ibid.*, 355-367.
9. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 41-42.

# LEYENDO LA BIBLIA EN UN CONTEXTO ASIÁTICO

Hna. KO Ha-Fong María

*Este aporte contiene dos puntos básicos. En el primer punto se invita a contemplar la Biblia en manos de los asiáticos hoy.*

*Por su naturaleza, la Biblia está abierta a todos los lectores, la Palabra de Dios es destinada para ser predicada a todos los pueblos de todos los tiempos y de todas las culturas. En estos pasados 2000 años de cristianismo, la difusión de la Palabra de Dios - o para usar la hermosa expresión paulina "el correr de la palabra" (2 Tes 3:1) - siguió el itinerario trazado por el Espíritu Santo.*

*Empieza en el Este, viaja por todo el mundo occidental y de ahí se regresa al Este, mientras penetra aún más en el vasto continente asiático. En el curso de estos viajes, la Biblia crece continuamente y es enriquecida. La Biblia cristiana es por naturaleza un libro abierto para todos, un libro que debe extenderse, crecer y entrar a cada cultura para desafiar la vida.*

*En los primeros siglos, en sus esfuerzos por propagar la Biblia, los misioneros algunas veces se encontraron en la necesidad de inventar la escritura para la gente con la que estaban trabajando. De hecho, la traducción de la Biblia a las lenguas asiáticas, aún cuando fue el fruto de un esfuerzo diligente e inteligente, no se pudo lograr en su totalidad, de modo que la Biblia fue comprensible para muy pocos.*

*La Biblia hoy, en manos de los asiáticos, está llena de esa enorme y preciosa riqueza. Algunas veces, a pesar de reconocer el valor de toda esta riqueza, los asiáticos hemos tenido dificultad en aceptar algunos elementos, porque son tan diferentes, o lejanos, o extraños, o simplemente tan occidentales.*

*Pero aceptada la riqueza, los asiáticos se preguntan, fortalecidos por el descubrimiento de esta cercanía con el mundo de la Biblia y*



*consciente de la riqueza heredada de Occidente, ¿puede Asia tener su propia forma de leer la Biblia? ¿Tiene Asia algo que ofrecer al Occidente a cambio de lo que ha recibido en abundancia?*

*En el segundo punto, la atención cambiará del libro al lector, mientras nos preguntamos: ¿Cómo lee la Biblia un asiático? ¿Existe un acercamiento asiático a la interpretación de la Biblia? ¿Cómo puede un asiático contribuir y enriquecer la Biblia mientras continúa su curso?*

*Durante estos últimos diez años algo se ha hecho en este campo en Asia, sin embargo todavía no hay una reflexión amplia y sistemática. Ciertamente no podemos esperar que los asiáticos elaboren métodos y modelos alternativos respecto a los que ya existen en exégesis científica. Quizá, podría no haber nada que pudiera ser llamado absolutamente nuevo en el acercamiento asiático a la lectura de la Biblia. Más bien se trata de una sensibilidad hermenéutica específica; una nota característica que llega a ser integrada a la riqueza y armonía de la maravillosa aventura universal de interpretar la Palabra de Dios. En este escrito, se muestran algunas de estas sensibilidades hermenéuticas, una de las cuales es el encuentro de corazón a corazón entre la Palabra de Dios y el ser humano.*

**M**e gustaría empezar con un pasaje de la Biblia. En un camino desértico entre Jerusalén y Gaza, un hombre estaba sentado en su carruaje leyendo las Sagradas Escrituras mientras viajaba. No era hebreo, sino un eunuco que venía desde Etiopía, una región a las orillas del imperio romano. Felipe se acercó a él. El encuentro se transformó en un diálogo que finalmente desembocó en el bautismo.

Todos reconocemos esta historia, dicha vívidamente por san Lucas en los Hechos de los Apóstoles (Hch 8, 26-40)

Lo que nos llama la atención inmediatamente al leer este pasaje, es la poderosa intervención del Espíritu Santo, que guía a Felipe y a la Iglesia antigua en estos primeros pasos de la evangelización. Tampoco podemos pasar por alto la admirable acción del mismo Espíritu Santo en el etíope. Él pertenecía a una cultura y tradición

extranjera, pero simpatizaba con la fe hebrea. Al retorno de la peregrinación a Jerusalén, estaba completamente inmerso en la lectura de las Escrituras. Sus esfuerzos eran sinceros, su apertura de corazón era admirable, su búsqueda de la verdad muy atenta, pero no lograba entender el pasaje que estaba leyendo. “¿Cómo puedo entender si no hay quién me lo explique?”, “¿Dime, de quién está hablando el profeta, de sí mismo o de alguien más?”. Estas cuestiones planteadas a Felipe manifiestan una ansiosa búsqueda de la clave para entender la revelación divina.

El pergamino de las Escrituras está en sus manos, abierto, fascinante, acogedor, estimulante y prometedor. El texto se ofrece incondicionalmente a su lector, quienquiera que sea. Aquí la Palabra de Dios está sencillamente abierta para este pagano; no se opone ni se impone por sí misma. Es misteriosa, pero no oscura, atractiva aunque no inmediatamente gratificante.

Es precisamente con la contemplación de este hermoso pasaje que deseo presentar mis reflexiones, en la segunda parte de nuestra Asamblea Plenaria: “Cómo leer la Biblia”. El tema que me fue asignado es: “Leer la Biblia en un contexto asiático”. Creo que el etiope leyendo la Biblia es una figura emblemática; podría representar a todos aquellos que en la búsqueda por entender la Biblia, se unen al reto de vencer las barreras culturales. De esta manera podemos fácilmente imaginar una persona de China, o de la India, o de Japón, etc., y el camino que va de Jerusalén a Gaza puede ser cualquier camino en nuestro vasto Continente Asiático, donde vive más del 60% de la humanidad.

Concentraré mis reflexiones en dos puntos:

En el primer punto, quiero invitarlos a contemplar la Biblia en manos de los asiáticos hoy.

Por su naturaleza, la Biblia está abierta a todos los lectores, la Palabra de Dios es destinada para ser predicada a todos los pueblos de todos los tiempos y de todas las culturas. En estos pasados 2000 años de cristianismo, la difusión de la Palabra de Dios - o para usar la hermosa expresión paulina “el correr de la palabra” (2 Tes 3:1) - siguió el itinerario trazado por el Espíritu Santo.

Empieza en el Este, viaja por todo el mundo occidental y de ahí se regresa al Este, mientras penetra aún más en el vasto continente asiático. En el curso de estos viajes, la Biblia crece continuamente y es enriquecida.

La Biblia hoy, en manos de los asiáticos, está llena de esa enorme y preciosa riqueza. Algunas veces, a pesar de reconocer el valor de toda esta riqueza, los asiáticos hemos tenido dificultad en aceptar algunos elementos, porque son tan diferentes, o lejanos, o extraños, o simplemente tan occidentales.

En el segundo punto, la atención cambiará del libro al lector, mientras nos preguntamos: ¿Cómo lee la Biblia un asiático? ¿Existe un acercamiento asiático a la interpretación de la Biblia? ¿Cómo puede un asiático contribuir y enriquecer la Biblia mientras continúa su curso? Creo que estas preguntas son interesantes y estimulantes, pero no me gustaría suscitar falsas esperanzas con esta presentación, la cual será muy modesta. Ciertamente, la combinación de reflexiones en el transcurso de estos días, particularmente la contribución de los asiáticos presentes en esta asamblea, dará mayor profundidad y plenitud al desarrollo de este tema.

## **1. LA BIBLIA EN MANOS DEL LECTOR ASIÁTICO**

### **1.1 La Biblia está abierta a la pluralidad del lenguaje y la cultura**

¿En qué idioma y forma leyó el etíope el texto de Isaías, en los Hechos de los Apóstoles? Es imposible para nosotros saberlo. Aún el hecho de que este texto estuviera en manos de un extranjero, parece ser un símbolo significativo, una auténtica profecía. Este pasaje atestigua que la Biblia está abierta para ser entendida por varias culturas, que la Palabra de Dios acepta voluntariamente ser traducida a diferentes idiomas, transformada en diversos tipos de comunicación humana. Esto parece obvio, si consideramos el hecho de que hoy la Biblia -al menos en parte- ha sido traducida a 2090 idiomas aproximadamente, y es expresada en poesía y música, en arte, en danza, en cine..., y es reconocida como “el Gran Código” de arte y literatura<sup>1</sup>; sin embargo esto es una característica de las Escrituras cristianas, que, de ordinario, no es compartida por otros escritos. Una comparación con las escrituras de otras religiones realza este hecho. Muchas religiones, desde aquellas limitadas a cierto grupo étnico hasta aquellas que son mundiales y muy difundidas, consideran estrictamente obligatoria la lengua y la cultura de sus orígenes. Por ejemplo, es difícil imaginar que un seguidor del Shinto pueda usar otra lengua que no sea el japonés, o que un seguidor del Tao use otra lengua que no sea el chino para

leer sus escrituras. Un judío ortodoxo continúa hoy leyendo y orando la Biblia en hebreo, un musulmán siempre considera como normativo el Corán escrito en árabe y los sacerdotes del Brahma hindú usan todavía los textos litúrgicos en sánscrito. La idea de poner sus textos sagrados en música, adaptándolos al teatro o cine, tal como lo hacen los cristianos con la Biblia, es impensable para los budistas así como para los musulmanes.

La apertura de la Biblia cristiana a esta variedad de lenguajes y culturas no puede ser explicada simplemente como el resultado de los esfuerzos de la evangelización y de una expansión misionera mundial del cristianismo; esta apertura tiene su profunda motivación teológica en la naturaleza de la Biblia en sí misma. Me gustaría explicar esto brevemente en los siguientes puntos:

### ***1.1.1 La Biblia, “entregada” a todos***

Uso la palabra “entregada”, no sólo porque expresa el sentido de humildad y fe que Dios tiene en la humanidad, escogiendo el lenguaje humano como un medio de comunicación, sino por el significado cristológico de la misma palabra (*paradidômi*) en los Evangelios. De hecho, la Biblia cristiana no sólo contiene el mensaje de Cristo, sino que refleja también en su naturaleza su misterio. Es como un icono de Cristo, que atestigua su continua presencia y prolonga su “entrega” a todo el mundo y a su historia.

En una forma especial, la Biblia refleja y testifica el misterio de la Encarnación y de la Pascua. En la Encarnación Dios se entrega a sí mismo al mundo, escondiéndose en la humildad de la naturaleza. En las Escrituras está escondido en la humildad de la palabra humana, aceptando plenamente las contingencias históricas, la pobreza y la fragmentación del lenguaje humano<sup>2</sup>. La sabiduría infinita hace su morada en un libro. La Palabra de Dios acepta encerrarse al interior de un espacio limitado de un texto, aceptando hasta morir dentro de la rigidez de la palabra escrita, para resucitar otra vez en los ilimitados contextos de la vida diaria, vivificando a un número infinito de lectores en todos los tiempos y culturas.

Además uno puede detectar una fuerte analogía entre la Biblia y la Eucaristía, donde Cristo se entrega a sí mismo como alimento para la vida eterna, donde el mundo entero y toda su historia son consagrados en los signos del pan y el vino. En la Biblia, la palabra



humana es el signo sacramental a través del cual la unidad de toda la humanidad con Dios ocurre en Jesucristo<sup>3</sup>.

### ***1.1.2 De uno a muchos***

Una de las características de la acción de Dios entre nosotros, puede ser vista en lo que es revelado en los inicios de la historia de Israel, cuando Dios dijo a Abraham: "Por ti, todos los pueblos sobre la tierra serán bendecidos" (Gn 12, 3). Esta es la lógica: de uno a muchos en una apertura universal. Creo que esta lógica es válida para la Biblia también: de una Biblia a muchas Biblias. Dentro de la misma Biblia encontramos indicaciones de esta universalidad del texto escrito y de la necesidad de su multiplicación en varios idiomas y contextos. Mostraré dos de estas indicaciones.

La primera es el texto de la crucifixión de Jesús en el Evangelio, de acuerdo con san Juan (Jn 19, 19-22). En la inscripción que debía colgarse sobre la cruz Pilatos mandó escribir la sentencia: "Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos", en tres idiomas: hebreo, latín y griego. Esto representa tres mundos: el religioso, el cultural y la realidad socio-política de los tiempos de Jesús. Todos sus coetáneos de cualquier idioma y contexto tenían la posibilidad de entender esta revelación del señorío universal de Jesucristo. El mensaje de la cruz debe ser escrito en muchos idiomas, proclamado hasta los confines de la tierra en los términos más universales posibles. Todos los pueblos, todas las lenguas, todas las culturas deben ser atraídas a Jesús, como Él mismo dijo, "Cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12, 32)

El segundo texto es el de Pentecostés. Acabando de escuchar la proclamación de los Apóstoles, sus oyentes que venían de varias partes del mundo, exclamaron maravillados: "¿No son todos Galileos?... pues cómo cada uno de nosotros oímos su proclamación sobre las grandes obras de Dios en nuestra propia lengua". (Hch 2, 7-11). Las obras de Dios son transculturales; encuentran un hogar en todas las culturas. La Palabra de Dios es universal; puede ser proclamada en cualquier lengua. Pentecostés ofrece la visión de una nueva humanidad que contrasta con la historia de la torre de Babel. Allí, la pluralidad de lenguas produjo confusión, llevando a la separación; aquí en cambio, se vuelve enriquecimiento, maravilla y alabanza. Todos reciben la misma "Buena Nueva", cada uno en su propia lengua y con su propia identidad cultural. Es el Espíritu

Santo quien guía y garantiza esta unidad en la diversidad a través de toda la vida de la Iglesia.

### ***1.1.3. Un libro que crece***

A Lucas le gusta describir el desarrollo de la misión de la Iglesia con la simple, pero sin embargo, significativa expresión: “La palabra de Dios crecía” (Hch 6, 7; 12, 24; 13, 49; 19, 20). Ciertamente, una vez que la Palabra de Dios fue establecida por escrito, ya no creció en contenido o cantidad, pero sí creció en número de copias y traducciones, así como en varias e innumerables ediciones. No sólo esto, sino que hubo también otro crecimiento aún más poderoso aunque oculto e inmensurable; la realidad de la Biblia no ha cesado de crecer a través de la larga historia de la Iglesia: crecimiento en credibilidad por medio de aquellos que la viven y dan testimonio de ella; crecimiento en profundidad de significado por los estudios exegéticos y teológicos que revelan su riqueza; crecimiento en vitalidad por medio de celebraciones litúrgicas y acción pastoral; crecimiento en universalidad, popularidad y relevancia cultural mientras va penetrando diversos contextos socio-culturales.

Hoy escuchamos muy a menudo sobre la “historia de los efectos” (*Wirkungsgeschichte*), una expresión bien conocida en hermenéutica. Sin duda, no hay otro libro en el mundo que haya tenido tan rica y extensa “historia de los efectos”, no ha habido otro libro que haya “crecido” hasta este punto, y que llegue a ser tan fructífero.

En una de sus más celebradas afirmaciones sobre la Biblia, Gregorio el Grande, dijo: *Scriptura cum legente crescit*<sup>4</sup>. La Escritura crece con el que la lee. La Escritura crece con el esfuerzo con que se lee. Esto es un crecimiento simultáneo de ambos, del lector y de la Palabra, o, mejor aún, del lector con la Palabra y de la Palabra con el lector.

La capacidad de crecimiento está relacionada a la gran adaptabilidad de la Palabra de Dios y su irresistible poder para envolver a sus lectores. Comentando la visión profética de Ezequiel, Gregorio el Grande comparó las Escrituras con una rueda, que con su redondez y movimiento continuo se ajusta a las diferentes mentalidades y habilidades de entendimiento de sus lectores<sup>5</sup>. La Biblia, que es el producto final de un largo proceso de tradición y el punto de arribo de las influencias que vienen de varias culturas aledañas,

incluyendo la de Mesopotamia, la semítica y la grecorromana, se abre hoy a posibilidades ilimitadas de crecimiento. Ninguna cultura es impenetrable para la Palabra de Dios.

## 1.2. La Biblia en Asia

Después de afirmar que la Biblia cristiana es por naturaleza un libro abierto para todos, un libro que debe extenderse, crecer y entrar a cada cultura para desafiar la vida, me gustaría ahora pasar a Asia para ver cómo ha crecido la Biblia en este continente que es tan grande y diverso, y cómo ha tenido éxito en ser un fermento para estas complejas culturas.

A primera vista, el resultado no parece optimista. Sabemos que la presencia cristiana en Asia es minoritaria. Sólo un 3% de la población es cristiana, y si los filipinos no fueran tomados en cuenta, ese porcentaje bajaría a 1%. Consecuentemente, la Biblia no ha tenido mucha influencia en la cultura en general. Naturalmente nos preguntamos, como lo hizo el misionólogo Walbert Bühlmann, “¿Por qué pasa esto? Los otros continentes fueron cristianizados uno detrás de otro. Aún en África, hacia el año 2000, tendrá probablemente un 57% de cristianos. ¿Por qué Asia, el más religioso de todos los continentes, ha llegado a ser una esperanza prohibida para la Iglesia?”<sup>6</sup>. La pregunta es provocativa. En realidad, Asia no es una esperanza prohibida para la Iglesia, es mas bien “un gran reto para la evangelización”, tal como dijo el Papa en su Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*<sup>7</sup>. De hecho, hay muchos signos de esperanza, uno de los cuales es precisamente este crecimiento y expansión de la Palabra de Dios durante estas últimas décadas, yo diría que especialmente en estos últimos diez años.

Es un hecho innegable que después de Vaticano II, la Palabra de Dios encontró su lugar central en la vida de la Iglesia. Esto significó un regreso a las Escrituras en la Iglesia católica después de siglos de exilio<sup>8</sup>. Esto es especialmente verdadero para la Iglesia en Europa. Aquí en Asia, en vez de un regreso, realmente debemos hablar de una Epifanía de la Palabra de Dios, de un descubrimiento de la Biblia, no porque Asia no conociera la Biblia, sino porque las Escrituras nunca tuvieron un lugar importante cuando empezó la evangelización en Asia. Permítanme hacer dos referencias a la historia para ilustrar este punto.

En los primeros siglos, en sus esfuerzos por propagar la Biblia, los misioneros algunas veces se encontraron en la necesidad de inventar la escritura para la gente con la que estaban trabajando, como pasó en el caso de los santos Cirilo y Metodio para los pueblos eslavos; en otras ocasiones tuvieron que construir una literatura cultural donde no había una verdadera literatura indígena. Las cosas eran diferentes en el este de Asia, donde los misioneros no encontraron un vacío cultural, sino un ambiente lleno de coloridas religiones y antiguas tradiciones. Ellos se encontraron con una realidad civil desarrollada, que podía vanagloriarse de elevadas culturas y filosofías refinadas. En China, por ejemplo, cuando los misioneros empezaron a traducir la Biblia en 1600, se dieron cuenta de que era una aventura fascinante pero muy difícil. Para casi todas las palabras, tuvieron que elegir entre crear una palabra nueva que no era entendida fácilmente por el pueblo chino, o adaptar una expresión que se refería a una realidad conocida, corriendo, de este modo, el riesgo de la ambigüedad<sup>9</sup>. Por ejemplo, ellos tuvieron que preguntarse, si el término *tien-zhu*, que significa “Señor de los cielos” podía ser usado adecuadamente para hablar sobre el Dios cristiano. De hecho, la traducción de la Biblia a las lenguas asiáticas, aún cuando fue el fruto de un esfuerzo diligente e inteligente, no se pudo lograr en su totalidad, de modo que la Biblia fue comprensible para muy pocos.

También debe considerarse otro factor. La gran época de la expansión del cristianismo en Asia, entre los años 1600 y 1800, coincide con el rígido período después del Concilio de Trento. Los misioneros compartieron la mentalidad común de la época de que la Biblia debía ser leída con un cuidado especial y sólo por unos cuantos. El libro más importante de la fe no fue la Biblia, sino el catecismo<sup>10</sup>. Uno abre la Biblia especialmente para justificar doctrinas o para extraer material edificante para enriquecer la predicación. El acceso a la Biblia para los fieles no fue directo, sino que fue mediado por el clero, en el ministerio y en la liturgia. Por esta razón, en Asia desde sus inicios, la Iglesia católica fue conocida más por sus grandes figuras misioneras, por sus magníficas estructuras organizacionales y su eficiencia, por sus obras de caridad, por sus espléndidas iglesias, por su estilo europeo de prácticas religiosas, pero casi nunca por su espiritualidad y sus libros sagrados. En cambio, para el pueblo asiático la literatura religiosa es mucho más importante para la propagación de una religión, que lo que



ningún occidental podría imaginar. Un testimonio de esto es la propagación del budismo en China. Entre 400 y 600 cientos monjes budistas y peregrinos emprendieron un viaje peligroso para llegar a la India a encontrar los textos sagrados originales. La evangelización de Corea es otro ejemplo. La fundación del cristianismo en Corea no fue establecida por misioneros extranjeros que entraron al país, sino por el estudio de los libros cristianos traídos al país desde China por varios coreanos convertidos.

Después del Vaticano II la Biblia fue entregada a los pueblos asiáticos en una nueva forma. El encuentro con el texto sagrado ha llegado a ser más inmediato e intenso, más frecuente y vital. Parte de esto puede ser también debido a una mejor traducción y a un mayor esfuerzo de inculturación.

En este nuevo encuentro, los cristianos en Asia están descubriendo las maravillas del texto sagrado, se han dado cuenta, con sorpresa, de que es muy cercano a su propia mentalidad, a su propia forma de pensar y de expresarse. Se sienten en casa con el estilo narrativo, con las parábolas y las metáforas, con los oráculos concisos de los profetas, con las oraciones poéticas y especialmente con las reflexiones sabias. Estos son los mismos medios usados en los escritos antiguos para comunicar las experiencias y la sabiduría de la vida.

La Biblia despliega una gran cantidad de símbolos e imágenes ante el lector, una vivaz alternancia de palabras y silencio, de tiempo y espacio. Uno escucha la voz de Dios, del hombre, de la naturaleza, de todo el cosmos; uno se siente atraído hacia la misteriosa armonía mientras que dentro de uno el corazón vuela a las alturas del infinito, a la plenitud. Esto es exactamente lo que el Oriente espera de la revelación divina.

No debería sorprendernos que en estas pocas décadas desde el Vaticano II, todas las Iglesias en Asia han experimentado un incremento de iniciativas alrededor de la Palabra de Dios. Y en donde la Biblia tiene el lugar central hay una real vitalidad, un crecimiento en calidad en todos los aspectos de la comunidad eclesial. Podemos atestiguar esto mientras vamos escuchando durante estos días a varios representantes asiáticos de nuestra Federación. No sólo en la Iglesia, sino también entre los no cristianos, la Biblia causa una extraordinaria fascinación, y encuentra una amplia difusión. En Japón, por ejemplo, 50% de las familias poseen una Biblia. Aún en China, los llamados "cristianos de

cultura", o sea los intelectuales no cristianos que estudian la Biblia y están interesados en el Cristianismo, están creciendo en número.

Sin embargo, la conciencia de la disminución de la distancia entre la Biblia y sus lectores asiáticos, no debe llevar a una lectura no crítica, puramente espontánea, que ignora la historia, como si el texto hubiera llegado hasta ellos directamente, sin ninguna mediación. Cuando un asiático lee un clásico de la antigüedad, lo hace con gran reverencia y en una actitud de profunda gratitud. El libro es de mucho peso en sus manos. Es el peso de la tradición, es la acumulada sabiduría de la edad. Con la Biblia en mano, el lector asiático siente este peso en una forma particular. Se siente como un heredero no sólo de la historia del Antiguo y Nuevo Testamento, sino de todas las generaciones de creyentes que han leído, estudiado y vivido este texto sagrado. Se siente que está insertado en este fluido generacional, se recibe con gusto y se reconoce el tesoro de la exégesis patristica, de los estudios medievales, de la riqueza de los métodos histórico-críticos en la era moderna y de varios tipos de interpretación que han enriquecido los textos sagrados a través de la historia. Al mismo tiempo el lector debe estar alerta para evitar que esta riqueza llegue a ser una carga. Tiene que discernirlo, adaptarlo y elaborarlo de tal forma que haga esta herencia verdaderamente fructuosa.

Aquí nos podemos preguntar: fortalecida por el descubrimiento de esta cercanía con el mundo de la Biblia y consciente de la riqueza heredada de Occidente, ¿puede Asia tener su propia forma de leer la Biblia? ¿Tiene Asia algo que ofrecer al Occidente a cambio de lo que ha recibido en abundancia?

## 2. UN ACERCAMIENTO ASIÁTICO A LA LECTURA DE LA BIBLIA

El documento de 1993 de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, reconoce claramente que *La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y preocupación de sus lectores*. Así, los esfuerzos en la inculturación deben ser continuos.

Cuando se habla de una forma especial de los países donde la evangelización está sólo en sus inicios, la Comisión Bíblica dice: *Los misioneros inevitablemente traen la Palabra de Dios ya inculturada en la cultura de su país natal. De este modo, llega a ser*

*necesario para las Iglesias locales usar todas sus energías para cambiar estas formas extranjeras de inculturación de la Biblia, a otras formas que correspondan a la cultura de su propio país (IV, B)*

Durante estos últimos diez años algo se ha hecho en este campo en Asia<sup>11</sup>, sin embargo todavía no hay una reflexión amplia y sistemática. Ciertamente no podemos esperar que los asiáticos elaboren métodos y modelos alternativos respecto a los que ya existen en exégesis científica. Quizá, podría no haber nada que pudiera ser llamado absolutamente nuevo en el acercamiento asiático a la lectura de la Biblia. Más bien se trata de una sensibilidad hermenéutica específica; una nota característica que llega a ser integrada a la riqueza y armonía de la maravillosa aventura universal de interpretar la Palabra de Dios. En este escrito, me limitaré a sólo algunas de estas sensibilidades hermenéuticas.

### **2.1 “Dios ha hablado una vez, dos veces he escuchado” (Sal 62: 12). Leyendo más allá de la palabra escrita**

Este versículo ha sido usado en la hermenéutica bíblica por los rabinos, para ilustrar el amplio significado de las Escrituras, donde “lo más habita en lo menos”. Cada palabra, cada letra en la Biblia lleva una carga de significado más allá de su capacidad. Cada palabra es una “maravillosa concentración del infinito”, como señala E. Lévinas, el lector debe ir “más allá del verso”<sup>12</sup>. Así, la interpretación bíblica es potencialmente infinita<sup>13</sup>.

El lector oriental es más abierto para intuir el infinito, debido, quizá también al tipo de escritura oriental, la cual se predispone a esta dimensión. En la antigüedad los hebreos leían las Escrituras escritas de acuerdo a un sistema alfabético formado por consonantes. Las vocales no eran escritas, como el invisible aliento de vida que anima y da significado a la serie de consonantes transformándolas en palabras. Las vocales son flexibles, variables, movibles, definidas por el lector en cada lectura; mientras las consonantes son permanentes, ordenadas de una cierta manera, esperando que su significado sea revelado. Usando una imagen de la creación, que se halla en el libro del Génesis, las palabras pueden ser comparadas con los animales que pasaron en procesión ante Adán, esperando recibir su nombre. Esta lectura llega a ser un proceso dinámico en el cual la interacción entre el lector y el texto son indispensables.

Esta característica es común para los escritos en el lejano Oriente. Por ejemplo, en el ideograma chino las palabras no están formadas por una serie de letras, sino que son un todo, una representación simbólica de la realidad. Los escritos que se usan en el alfabeto occidental, invitan a la mente a seguir una sucesión en un orden predeterminado, a buscar una jerarquía de las partes de acuerdo con varios modelos lógicos, a analizar racionalmente, a ver posibles enlaces en la composición, a determinar la causa y el efecto. Esto incita al lector a establecer procesos metódicos, a pasar de hechos a conceptos, a privilegiar la demostración en lugar del misterio, la verdad experimental en lugar del mito, lo técnico en lugar de lo artístico, a deletrear correctamente en lugar de escribir bellamente, a la gramática en lugar del estilo.

Para comprender el significado de lo que está escrito uno debe tratar de entender, esto es, “ponerse debajo”, debajo de las leyes objetivas operacionales. Leer las escrituras orientales, en cambio, tiende a guiar a los lectores a “ir más allá” de las letras, los signos. El significado de las palabras no es el resultado de la combinación lógica de elementos únicos. Más bien es evidente, revelándose no tanto en un análisis racional de las partes, sino en la contemplación del todo. En el mismo proceso de la lectura, la relación entre el lector y el texto, entre el medio y el mensaje, es dinámica y simbólica, con espacio abundante para la interacción creativa. Consecuentemente, en las lenguas orientales, la mayoría de las palabras tienen múltiples significados, y la estructura de estas lenguas es flexible, sin una totalidad de reglas gramaticales o sintaxis. Aunque hay una larga tradición literaria en Oriente y un rico patrimonio de escritos, los orientales no están muy preocupados en desarrollar principios o modelos hermenéuticos.

La tendencia a trascender el aspecto material de la palabra escrita educa la visión para buscar lo que no está escrito, ni dicho, ni expresado; para ir en busca de ese silencio que sustenta, dando profundidad y consistencia a la palabra.

Vea por un momento una pintura oriental. La tela de seda o papel nunca es cubierta completamente con colores. Siempre hay muchos espacios blancos, de hecho, a menudo hay mucho más espacio blanco que color. Este espacio en blanco no significa vacío; es una situación expuesta hacia el infinito, un campo de libertad lleno con potencialidad, una invitación a ir más allá de lo que está



pintado, es parte de la pintura misma y, junto con unos cuantos trazos de color, forma una unidad armónica.

El movimiento en la pintura va de los colores a la transparencia de la luz misma. Es como la poesía que se mueve desde las palabras hacia el silencio en torno a ellas, como escribir y leer que se mueve de lo visible a lo que no se ve. La dirección es desde lo limitado hacia lo infinito en un proceso abierto. El antiguo filósofo chino Lao Tse, a quien se tiene como fundador del taoísmo, empieza sus reflexiones sobre la naturaleza del Tao con estas palabras: "El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre eterno"<sup>14</sup>.

Los orientales valoran un espacio en blanco y el silencio. No les gusta hacer comentarios largos y dar largas explicaciones para sus escritos religiosos o libros clásicos, porque lo fecundo de la palabra no se encuentra en multiplicar las palabras. La palabra, de acuerdo a un dicho budista Zen, debe ser como el dedo que apunta a la luna -- tú ves a la luna, no al dedo que la apunta.

Estas características de la cultura oriental hacen más fácil para el lector ver la lectura de la Biblia como algo siempre nuevo. La revelación se reproduce sin interrupción. Efrén el sirio, uno de los Padres de la Iglesia Oriental, compara las Escrituras con una fuente de agua diciendo, *es la fuente la que satisface tu sed, no tu sed la que agota la fuente*<sup>15</sup>. Nunca debe reducirse la lectura de la Biblia a una decodificación técnica del texto. El lector que se aproxima al texto sin pretextos y sin expectativas exageradas sobre lo que ha de salir, es abierto, humilde y agradecido, pronto para recibir con gusto sorpresas, para sumergirse en el infinito, en el silencio del prodigio. Sabe que el reino de Dios es inmenso, como el sabio Ben Sirá lo comentó: *El primer hombre creado nunca conoció la Sabiduría completamente, y la última persona sobre la tierra no será más exitosa* (Sir 24, 28)

Es cierto que los elementos que han sido realzados hasta ahora no pueden ser considerados exclusivamente orientales, ni pueden ser sobre-valorados unilateralmente. Trascender el texto debe estar arraigado en una consciencia histórica del mismo texto, de otro modo corremos el riesgo de ser arbitrarios. Por su parte, el texto exige un estudio serio tal como es, evitando arbitrariedades, reclamando su derecho a ser respetado en su identidad histórica.

Hay un elemento más que no debe ser ignorado: las características culturales y hermenéuticas en general no pueden ser

simplemente generalizadas a toda la Biblia sin la mediación de una sana teología. La revelación bíblica tiene su propia inteligibilidad intrínseca, la cual no se puede perder en el acto de encarnarse en las diferentes culturas. Mientras los lectores asiáticos tienden a ir más allá de la letra y a entender lo que no está expresado deben recordar lo que dijo Ignacio de Antioquía: *Sólo quien verdaderamente posee la Palabra de Jesús puede entender también su silencio y puede alcanzar la perfección*<sup>16</sup>.

## **2.2. “Pregunta a tus padres y te lo contarán” (Dt 32, 7). La tradición enriquece la lectura**

Es un hecho conocido que los orientales tienen un fuerte sentido de unión con sus tradiciones y antepasados. Estas características también se encuentran en los campos del conocimiento y la hermenéutica. Las experiencias de los ancestros de uno, la sabiduría de sus padres y maestros, de los sabios y los gurús juegan un papel importante en la búsqueda de la verdad y en la interpretación de los escritos religiosos. Confucio, el filósofo chino y gran maestro, se presentó de esta manera: *Yo no soy el que ha nacido en posesión del conocimiento; soy el que ama a sus ancestros y es fervoroso buscándolo en ellos*<sup>17</sup>. Encontramos una frase similar en el libro de Sirach describiendo a un sabio: *Busca la sabiduría de sus ancestros* (Sir 39, 1). Sin embargo la frase “Pregunta a tus padres” no significa sólo, buscar en el pasado; al ver el pasado y sus cambios continuos, los orientales reconocen algo eterno, y al escuchar a sus ancestros experimentan un sentido de presencia y comunión misteriosa.

Todo esto puede ser aplicado a la lectura de la Biblia. De hecho, la Biblia pone al lector en la sucesión de creyentes desde los primeros protagonistas del Antiguo Testamento hasta nuestros días, creando una fuerte solidaridad entre generaciones. Quienquiera que lea la Biblia experimenta los sentimientos de quien hojea a través de un álbum familiar. Llega a conocer a sus antepasados en la fe y a contemplar las maravillas de Dios reveladas en ellos. Como comenta la carta a los Hebreos, él se siente “rodeado por una gran nube de testigos” (Heb 12, 1). De hecho, la Biblia trae juntas muchas historias de fe en la única historia de salvación, combinando varios diálogos sencillos en un gran diálogo entre Dios y la humanidad.

Este entrelace de historias y rostros se encuentra no sólo en el texto bíblico, sino también en su transmisión. Ya hemos hablado

sobre el crecimiento y propagación de la Biblia. Un siglo XX cristiano lee la Biblia enriquecida por muchos significados que el texto ha tomado a través de los siglos. El bien conocido biblista Alonso Schöekel escribió, *La tradición es un medio necesario para ser capaz de entender el texto y su vida. Vivió de la tradición y continúa viviendo de la tradición; sin ella, moriría. La tradición entra en un proceso dialéctico de interrelación con el texto de tal forma que es capaz de condicionar su entendimiento y comprensión*<sup>18</sup>. Mientras que el método histórico-crítico examina las causas y el contexto que produjo el texto, la tradición aclara los efectos que éste produjo además de la actividad que trajo el texto en nuestros tiempos. Los efectos producidos en una generación llegaron a formar parte de la comprensión entregada a la siguiente. Es un proceso continuo, dinámico y vital.

Puesto que Asia oriental estuvo ausente al comienzo de este proceso, ¿cómo pueden los lectores asiáticos insertarse en un cierto punto, formando parte de este dinamismo? No podemos esperar que esto sea automático y sin dificultades. Por un lado, por su mentalidad y cultura, los lectores asiáticos sienten más la necesidad de dialogar con sus ancestros y maestros para emprender una lectura coral apoyada por la tradición y la comunidad de la iglesia. Por otro lado, sin embargo, ellos se sienten más lejanos que otros de la tradición cristiana que ha sido fuertemente occidentalizada.

“¿Qué conexión hay entre Atenas y Jerusalén?” fue la pregunta irónica de Tertuliano en el siglo tercero. La respuesta silenciosa fue “nada”, puesto que este autor no pudo ver cómo pudo ser posible para el cristianismo entrar a la cultura greco-romana. Sin embargo el desarrollo posterior en la Iglesia demostró que estaba equivocado. Hoy ya no hacemos más esa pregunta. Estamos convencidos de que no sólo existe la posibilidad y la necesidad de inculturar la Palabra de Dios, sino que además creemos que la riqueza producida por la Biblia a través de los siglos es un patrimonio para todos los creyentes, y de este modo debe ser ofrecida a todos los contextos culturales. Un cristiano asiático puede ver en Agustín, en Tomás, en otros autores cristianos, a sus ancestros en la fe, tanto como un occidental. Para entender la Escritura, los cristianos de oriente y occidente acuden a sus Padres comunes, siguen la misma tradición, no sólo porque es la norma autoritativa, sino por una necesidad intrínseca: debemos sumergirnos en el torrente vital de la Palabra de Dios para poder entenderla.

Sin embargo, en la práctica, en Asia no ha habido suficiente trabajo en esta área. La distancia entre la tradición de la Iglesia y la de la cultura asiática es todavía demasiado grande. Un conocimiento más profundo de la historia de la interpretación de la Biblia y una atenta reflexión sobre la propagación dinámica de la Palabra de Dios en diferentes épocas y variados contextos iluminaría mucho la inculturación de la Biblia en Asia.

Pienso que los cristianos de Asia podrían beneficiarse especialmente de la riqueza de la exégesis patrística. Los primeros padres de la Iglesia son "testigos privilegiados de la tradición"<sup>19</sup>. Su interpretación de las Escrituras, aunque no sin sus límites, es de especial valor, ya que estuvieron cerca de los orígenes; y también porque, como el Papa Pío XII señaló en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, su contribución procede de *una especie de fina intuición sobre las cosas del cielo, una penetración inefable del espíritu*<sup>20</sup>. Ellos comenzaron el proceso de inculturación y serán para siempre los maestros y modelos en este compromiso de la Iglesia. Estos ancestros de la Iglesia, especialmente aquellos del Oriente, hacen un amplio uso de símbolos e imágenes, lenguaje figurativo y expresión sapiencial. En esto los lectores orientales pueden más fácilmente sentirse como en casa en su propio esfuerzo en interpretar la Palabra de Dios.

Es importante recordar que enriquecernos a través de la exégesis hecha por otros, no sustituye nuestra lectura directa del texto. Más bien, significa leer juntos el texto, en un diálogo constructivo. Así es como el teólogo hebreo, F. Rosenzweig, lo describe: *Cuando un pasaje bíblico es de interés para mí, leo todo lo que puedo encontrar escrito acerca de ello en comentarios tradicionales, su postura en nuestra historia hebraica, además de lo que ha llegado a ser en la tradición cristiana... Si descubro, sin esperarlo, que he llegado a ser uno de esos comentaristas bíblicos, sabré que he entendido el pasaje*<sup>21</sup>.

Leer la Biblia de esta forma, amplía la comprensión y, casi espontáneamente, conduce a traer consigo las tradiciones, los maestros y los sabios de la propia cultura de uno, en el diálogo. Por ejemplo, un chino puede encontrar cierta armonía entre algunas de las enseñanzas de Confucio o Lao Tse, y los contenidos de la Biblia, un hindú puede descubrir rastros de la enseñanza cristiana en las profundas reflexiones espirituales de los hombres como Tagore o Gandhi. Y no sólo esto. También podría llevarnos a un diálogo interreligioso. Raimundo Panikkar, habla del *Cristo desconocido*



*del hinduismo*<sup>22</sup>, mientras otros comparan algunas características de Jesús con aquellas de Buda, o algunas del cristianismo a aquellas del budismo<sup>23</sup>. La Biblia, de este modo llega a ser un suelo fértil para reunirse y el lector se convierte en un mediador entre la Palabra de Dios escrita en el Libro y las “semillas de la Palabra” esparcidas a través de la historia. En esta tierra de la Biblia, los padres en la fe, en sangre y en cultura, se reúnen y dialogan. Este extenso diálogo manifiesta la universalidad de la revelación: Dios quiere hablar con toda la humanidad, incluyendo a todos en el único diálogo de salvación.

### **2.3 “Tu palabra es lámpara para mis pies” (Sal 119, 105). Una lectura sapiencial**

Hablando sobre la interpretación de los escritos sagrados hindúes, Mahatma Gandhi afirma que la primera regla para entender el significado del texto es *una experiencia práctica de la verdad*<sup>24</sup>. De esta manera señala una herramienta hermenéutica oriental. La verdad buscada en los libros sagrados no es abstracta, especulativa, metafísica; sino más bien, es práctica y vital. Enseña cómo vivir bien; es una luz en el camino, y lleva “al conocimiento del buen camino” (Pro 14,8). A esta verdad le gusta revelarse, no en un conocimiento racional, sino en sabiduría armoniosa.

En la Biblia misma, la literatura sapiencial incluye una serie de libros y la categoría “sabiduría” ocupa un lugar importante. En el Antiguo Testamento, la sabiduría es un espacio de confluencia - como los ríos fluyendo en el océano - donde convergieron tradiciones legales, históricas y proféticas, donde los problemas universales fueron reflexionados, donde el pensamiento hebreo se juntó con la cultura helénica y las filosofías populares de la época. Aún el Nuevo Testamento atribuye a Cristo y a sus enseñanzas, muchos dichos sabios. Él es “más grande que Salomón” (Mt 12, 42), pero su sabiduría no es aquella del talentoso y sabio, sino que es revelada a los pequeños (Lc 10, 21).

En los textos bíblicos, la persona sabia experimenta admiración al contemplar la naturaleza y la belleza de la vida, aunque también se siente impotente cuando se enfrenta con las contradicciones y lo absurdo de la existencia humana. No trata de resolver los problemas ni escapar de la realidad. En cambio, entrando en las profundidades de la realidad y en la experiencia de la vida, descu-

bre el orden secreto que mantienen todas las cosas en existencia. No trata de explicar el “por qué” de todas las cosas, sino que se da cuenta con gran admiración, de la relación armónica que existe entre Dios, el mundo, la persona humana, la vida, la muerte, el tiempo, el espacio, lo individual, la sociedad, etc., aún si al mismo tiempo esta relación está escondida en el conflicto y el desorden.

Las personas sabias siempre tienen una actitud contemplativa hacia la realidad. El budismo Zen habla de un “tercer ojo” en una persona sabia, un ojo que ve la profundidad y penetra en aquellas regiones escondidas para una visión superficial. Usando esta imagen, la teóloga china Song Choan-Seng promueve una “teología del tercer ojo”<sup>25</sup>, que podríamos aplicar a la lectura de la Biblia, usando una hermenéutica del tercer ojo.

Basándonos en esta primacía de la categoría de sabiduría en la Biblia, podemos suponer, con buena razón, que el acceso de los lectores asiáticos a los textos sagrados serán facilitados, especialmente cuando se lea la literatura sapiencial. Perciben más fácilmente el poder armónico vital que fluye del texto, especialmente en lo que es el peligro usual cuando se lee la Biblia -la dicotomía entre fe y experiencia, pensar y vivir, entender y actuar, obediencia y creatividad, cultura y conversión-.

Dado el hecho de que la sabiduría es práctica, la literatura sapiencial de la Biblia no es sólo una interpretación de los textos, es también una interpretación de la vida. Un axioma que ocurre frecuentemente en la exégesis hebrea puede ser compartido con todo el contexto asiático: ¡Vive la Escritura y podrás entenderla mejor! Gregorio el Grande, en una de sus homilias, lo dijo muy claramente: *El que quiera entender lo que ha escuchado, debe tratar de poner rápidamente en práctica lo que ha entendido*<sup>26</sup>. La acción no es sólo lo que sigue a la comprensión, sino que forma una parte integral de ella. Hay un verdadero movimiento circular entre entender y hacer. La palabra de Jesús, ilustra esta idea: “El que vive la verdad, viene a la luz” (Jn 3, 21).

Este acercamiento sabio a las Escrituras, lleva a sus lectores a tomar una actitud de gran admiración y de humildad sincera. Como el hombre sabio del Antiguo Testamento, estos lectores reconocen que el comienzo de la sabiduría es “el temor del Señor” y no la apropiación de las cosas de Dios o de la propia vida de uno. No es el lector quien analiza, organiza y racionaliza el texto, sino que es el contenido del texto mismo el que ilumina y revela su verdad.

Cuando la revelación es demasiado elevada, demasiado llena de luz, más allá de la habilidad de uno para entender, el lector sabio hace una reverencia ante el texto, lo guarda en su memoria y en su corazón, esperando que lo que está memorizado se descubrirá lentamente y alcanzará su plenitud de sentido en las experiencias de vida. Oscar Wilde tiene unas palabras significativas: *Hay trabajos que esperan, que uno no entiende por mucho tiempo; la razón es que traen respuestas a preguntas que todavía no han sido hechas; porque la pregunta llega un largo tiempo después de la respuesta*<sup>27</sup>. La Biblia podría ser considerada como el primero de estos trabajos, y los asiáticos son los primeros en reconocerlo.

De hecho, la educación espiritual en Asia insiste todavía en la memorización. A los maestros del Zen les gusta dar a sus discípulos un *koan*, un sabio proverbio que parece incomprensible. El discípulo debe memorizarlo, repetirlo una y otra vez, meditar en él por horas y días, hasta que el proverbio revele su significado. El efecto final es la “iluminación” a través del proverbio y un “despertar” del que ha estado meditando sobre ellos. Alguien puede criticar a los asiáticos por este tipo de conocimiento que tiene poca lógica y poco fundamento en el razonamiento metódico, o por el hecho de memorizar sin entender cabalmente, pero esto también puede ser visto como una expresión de sabiduría, una sabiduría comparable a la de María quien, a pesar de no comprender todo inmediatamente, “guardaba todas esas cosas en su corazón, meditándolas” (Lc. 2, 19.51).

#### **2.4. “Esta palabra está muy cerca de ti, en tu corazón” (Dt 30, 14). Una lectura de corazón a corazón**

La Palabra de Dios necesita ser guardada en el corazón. En la espiritualidad asiática el corazón tiene un lugar muy especial. Asia comparte la mentalidad bíblica que ve al corazón como la fuente de la vida interior en la persona humana. El corazón es la sede no sólo de los sentimientos íntimos, del amor o del deseo, sino también de la inteligencia, la sabiduría, la decisión y de toda la vida moral. Es ahí donde celebramos el encuentro con Dios. Es el campo donde crece la Palabra, da fruto y transforma la vida.

Las diversas formas de meditación practicada en Oriente y ahora propagadas también por todo Occidente, por una parte buscan disponer la persona humana, tanto física como espiritual-

mente, a una apertura total. Por otra parte, tratan de ensanchar el tiempo y el espacio para la palabra meditada para que así pueda descender lentamente a las profundidades del corazón y desde ahí penetrar en todo nuestro ser.

En el encuentro entre Cristo y los dos discípulos en el camino de Emaús, Jesús los censura al comienzo de su conversación por ser “lentos y duros de corazón” (Lc 24, 25). Cuando Jesús les explicó las Escrituras “sintieron sus corazones arder en ellos” (Lc 24, 27). Recibir la Palabra de Dios implica un cambio de corazón.

De este modo, a través de la Biblia Dios habla y actúa en el corazón. Hay, sin embargo, otro aspecto, no menos real o maravilloso: por medio de la Biblia, nosotros, los seres humanos, podemos entrar en el corazón de Dios. Los Padres de la Iglesia estaban convencidos de esto. San Gregorio el Grande, afirma: *Leer la Biblia es aprender a conocer el corazón de Dios por medio de Sus palabras*<sup>28</sup>. También Santo Tomás de Aquino compara al lector con el discípulo privilegiado que descansó su cabeza en el corazón de Cristo. Afirma que leer la Biblia es *entender las Escrituras, las cuales manifiestan el corazón de Cristo a través del corazón mismo de Cristo*<sup>29</sup>. La Biblia es un puente de corazón a corazón; del corazón de Dios al corazón humano y viceversa.

Al tiempo que el lector entra en el corazón de Dios, alcanza gradualmente lo que san Pablo llama “revestirse de la mente de Cristo” (1 Cor 2, 16), “tener los mismos sentimientos de Cristo” (Flp 2, 5), experimentando en el corazón de Dios el amor que tiene para toda la humanidad, sintonizándonos con su sabiduría, a menudo distante de la lógica humana.

Confucio, describiendo su propio camino espiritual, presenta la etapa culminante con estas palabras: *A los setenta podría seguir lo que mi corazón decidiera sin transgredir lo que era correcto*<sup>30</sup>. Él logró una perfecta armonía de corazón en su relación con Dios, con el mundo y con los otros.

Quizá este poder de corazón, muy apreciado en la espiritualidad asiática, todavía no ha sido suficientemente explorado por los teólogos cristianos. El mensaje cristiano en Asia, a menudo recurre sólo a la inteligencia por medio de la doctrina y no alcanza este encuentro de corazones.

La evangelización a través del corazón parece estar confinada al testimonio de vida y al servicio de la caridad, y se le considera un dominio completamente ajeno a la reflexión teológica. Un estudio



más profundo de la Biblia y una evangelización del corazón centrada en la Palabra de Dios, podría llevar a volver a despertar esta energía latente.

En la cultura y la religión asiáticas hay mucha reflexión sobre la realidad del sufrimiento, la misericordia y la compasión, sobre el amor universal, la paz y la armonía. Estos temas ofrecen un fuerte lazo con el mensaje bíblico, temas que no deben ser tratados meramente con un acercamiento intelectual, sino por el camino del corazón.

Sería muy interesante reflexionar sobre testimonios de intelectuales no cristianos de Asia, revelando el impacto de la Biblia en ellos. Por ejemplo, Gandhi afirmó haber recibido gran influencia del Nuevo Testamento. Él creía que la enseñanza de Jesús era esencialmente un credo oriental, que armonizaba bien con su propio hinduismo. Al comparar el Sermón en la Montaña con el Bhagavad-gita, su escritura favorita que él describe como su “diccionario espiritual”, percibe una unidad esencial entre ambos. Hizo una observación con respecto a esa experiencia: *Jesús jugó una parte importante en mi vida... Cuando comencé a leer el Sermón de la Montaña, sentí lo hermoso que es. Fue directo a mi corazón*<sup>31</sup>.

Los cristianos asiáticos, por su particular atracción por el todo, por la plenitud de la vida y por la armonía<sup>32</sup>, pueden tener una comprensión más profunda del tema bíblico del Shalom. En la misma forma tienen una particular sensibilidad por la paradoja y la armonía de vida y muerte, de alegría y tristeza, de plenitud y vacío, de *yíng* y *yang*, que les permite acercarse al misterio pascual en una forma sorprendentemente profunda. Parece que casi sienten el sufrimiento en el corazón de Dios de cara al sufrimiento que aflige los corazones humanos. Saben cómo ponerse cerca de la cruz a contemplar la grandeza del amor y la compasión de Dios que redime el sufrimiento humano con su propio sufrimiento. Ven en el misterio lo que une la alegría y el dolor, tal como fue expresado por Jesús con la metáfora de una mujer dando a luz (Jn 16, 21-23). Comprenden cómo cada persona, cada vida, cada creatura es preciosa ante los ojos de Dios, y que todos son llamados para vivir juntos en armonía, sin egoísmo y sin tomar ventaja uno del otro. No es por casualidad que los teólogos orientales han desarrollado en una forma original y con particular sensibilidad temas tales como: “el dolor de Dios” (Kazo Kitamori)<sup>33</sup>, el “silencio de Dios”, la “soledad de Dios” (Shusaku Endo)<sup>34</sup>, o la compasión de Dios hacia el *Minjung*, que es la masa de la humanidad sufriente que no tiene

voz, ni rostro, pero tiene el derecho de ser reconocida como sujeto de la historia (Cyrus H. Moon)<sup>35</sup>.

De este modo me parece que una lectura de la Biblia, de “corazón a corazón”, puede contribuir a la construcción de una teología cristiana asiática y espiritualmente confiable para la revelación divina y para la cultura asiática. Desde allí podría ir hacia delante una nueva consciencia eclesial y social, un nuevo estilo de evangelización, apuntando a una nueva era para el pueblo de Asia.

### 2.5 “Soy Yo el que te habla” (Jn 4, 26). Una lectura mistagógica

Acercándome a la conclusión del tema, me gustaría remarcar una convicción que debe estar presente en cada cristiano, no sólo en los asiáticos: cada lectura bíblica, hecha en cualquier contexto cultural, de acuerdo con cualquier método o acercamiento, debe tener como objetivo encontrar a Cristo.

Aunque el cristianismo posee escritos sagrados, como los hebreos, musulmanes, hindúes y budistas, *no es la religión de la Biblia: es la religión de Cristo*<sup>36</sup>. De este modo, la interpretación bíblica no puede ser dirigida al texto o al libro en sí mismo, sino debe tener una función mistagógica, aquélla que lleva todo hacia el misterio de Cristo.

Este tema comenzó con el pasaje del etíope leyendo las Escrituras. Con la inspiración del Espíritu Santo y la ayuda de Felipe, llegó al punto de aceptar a Cristo a través de las aguas del bautismo. Ahora me gustaría concluir recordando otro pasaje, que tiene cierta conexión con el primero, el pasaje en el centro de nuestra *lectio divina* durante estos días: El encuentro de Cristo con la samaritana.

Una vez más, nos encontramos en la tierra de Samaria, el mismo lugar donde ocurrió la conversión del etíope, una conversión que comenzó con la lectura de la Biblia. Aquí también está el símbolo del agua y la falta original de comprensión. En este caso, la mujer no está leyendo un texto sino que encuentra a Cristo bajo la apariencia de un judío desconocido. No es Felipe o uno de los misioneros sino el mismo Jesús quien guía a la mujer hacia Él en un proceso paciente. Jesús es el objetivo de este proceso y al mismo tiempo Él lo inspira y lo guía.

Con el símbolo del agua, Jesús libera a la mujer de sus expectativas superficiales y la impulsa más allá, hacia el misterio; le muestra que Él es, en realidad, más grande que sus antepasados,

que su regalo es más grande que su herencia tradicional. Le habla a su corazón, entra en lo profundo de su vida llevándola hacia el Padre, introduciéndola en los horizontes infinitos de esa adoración que se realiza en espíritu y en verdad, ayudándola a entender que todo el viaje de la humanidad hacia Dios es también el viaje de Dios hacia la humanidad. No es sólo la humanidad que busca a Dios y le habla, sino también es Dios quien continuamente busca verdaderos adoradores. Al final de este proceso Jesús se reveló a sí mismo y al misterio de salvación que está unido a Él. La mujer aceptó entrar en ese misterio, llegando a ser su testigo y su misionera, ya que este misterio por su naturaleza es contagioso e inclusivo.

No tomaré más de su tiempo. Yo también quiero dejar ese “espacio en blanco” del que hablé. Ese espacio será, seguramente más hermoso que todas las palabras que he dicho. Sólo déjenme repetir una vez más esa palabra que considero que es la más importante; que no es mi palabra, sino la Palabra de Dios dirigida a la samaritana y a todo el que lee la Biblia: “Soy Yo, el que te habla”.

#### NOTAS:

1. La expresión es de William Blake. Cf. FRYE, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, Londres 1982.
2. La encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII muestra la relación entre el misterio de la encarnación y la realidad de la Biblia. “Como si lo substancial de la Palabra de Dios llegara a parecerse a los hombres en todo, “excepto en el pecado” (Heb 4, 15), así que las palabras de Dios expresadas en lenguaje humano, son en todo semejantes al habla humana en todo, excepto en el error”. Esta afirmación fue tomada nuevamente, casi literal en el Segundo Concilio Vaticano en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (DV, 13).
3. El Vaticano II realizó de forma especial este paralelismo entre la Palabra de Dios y la Eucaristía, subrayando la dimensión sacramental de la Biblia (Cf. DV, 21). Durante el Concilio, Mons. Neophytos Edelby, representando las tradiciones orientales ofreció una reflexión muy significativa a este respecto: *Las Escrituras son una realidad litúrgica y profética... En sí, las iglesias orientales ven la consagración de la historia de salvación bajo las especies de la palabra humana, inseparable de la consagración Eucarística, que resume toda la historia en el Cuerpo de Cristo*.
4. MAGNO, G., *Moralia* 20, 1 (CCL 143A, 1003).
5. *Ibid.*, *Homiliae in Hiezechihelam* 1, 5, 2 (CCL 142, 47).
6. W. BUHLMANN, W., *The coming of the Third Church*, Orbis Books, Maryknoll 1978, 162.
7. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, n. 38.
8. Ver BIANCHI, E., *La centralità della parola di Dio*, en G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA (ed.) *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 159.
9. Ver GERNET, J., *China and the Christian Impact. A Conflict of Culture*, Cambridge 1985, 24 ff.

10. Ver BISSOLI, C., *La Bibbia nella chiesa e tra i cristiani*, in R. Fabris (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Dehoniane, Bologna 1992, 147-183.
11. Ver, por ejemplo, el interesante trabajo de la interpretación hindú del Evangelio de Juan: SOARESPRABHU G- M., (ed.) *Das Johannesevangelium in indischer Deutung*, Herder, Freiburg 1984. Dentro del tema de la interpretación bíblica en contextos culturales del Tercer Mundo, ha habido diversas contribuciones sugerentes de autores asiáticos en: SUGIRTHARAJAH R. S., (ed.) *Voices from the margins. Interpreting the Bible in the Third World*, London-Maryknoll, 1991. A lo largo de las líneas de interpretación bíblica feminista de mujeres asiáticas de varias confesiones cristianas, hay algunos artículos interesantes publicados en: J.S. POBEE-B. VON WARTENBERG-POTTER (ed.), *New Eyes for Reading Biblical and theological reflections by women from the third world*, World Council of Churches, Geneva 1986.
12. LÉVINAS, E., *L'au-delà du verset*, Les Editions de Minuit, Paris 1982.
13. "Sacrae Scripturae interpretatio infinita est": DUNS SCOTUS, J., Div. Nat.- I, II, c. 20 (PL 122, 560 A). Cf. BORI, P. C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.
14. LAO TSE, *Tao Te Ching*, 1, traducido por John C.H. Wu, Shambhala, Boston 1989.
15. EFRÉN, *Comentarius in Diatessaron I*, 18-19 (SC 121,153).
16. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Letter to the Ephesians*, 15, 2.
17. CONFUCIO, *Lun Yu (Confucian Analects)* VII, 19.
18. SCHÖKEL, L. A.,-J.M. BRAVO ARAGÓN, *Appunti di ermeneutica*, Dehoniane, Bologna 1994, 147.
19. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma 1989, n. 18-29.
20. PÍO XII, Carta encíclica *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: AAS 35 (1943) 312.
21. ROSENZWEIG, R., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1921*, Città Nuova, Roma 1991, 41.
22. Ver PANIKKAR, R., *The unknown Christ of Hinduism*, DLT, London 1964; edición rev.: *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Orbis Book, Maryknoll, N.Y., 1981.
23. Ver SPAE, J., *Buddhist-Christian Empathy*, Tokyo 1980; DUMOULIN, H., *Christianity meets Buddhism*, La Salle, Illinois 1974; KADOWACKI, J., *Zen and the Bible*, Londres 1977; ZAGO, M., *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazione - rapporti - convergenze*, Città - Byiva, Roma 1985. Dos encuentros importantes entre el budismo y el cristianismo han tomado lugar en Asia en los últimos años: *Working together for Harmony in our Contemporary World. Buddhists and Christians in Dialog*, Pattaya, Tailandia, Abril 25-29, 1994, bajo la responsabilidad de la Oficina de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Federación de la Conferencia de Obispos de Asia; *Buddhist-Christian Colloquium*, Kaohsiung, Taiwán, 31-4 de Agosto, 1995
24. GANDHI, M. K., *Gandhi commenta la Bhagavadgita*, M. Mele (trad.), Mediterránea, Roma 1988, 12.
25. CHOAN-SENG, S., *Third-Eye Theology*, Orbis Books, New York 1990.
26. GREGORIO MAGNO, *Hom. Evang.* 23, 2.
27. Citado por FRECHTMAN, B., (ed.), *Oscar Wilde. In memoriam II*; Philosophical Library, New York 1949.
28. GREGORIO MAGNO, *Registrum Epistularum* V, 46.
29. *Per cor Christi intelligitur Sacra Scriptura quae manifestat cor Christi*. THOMAS AQUINAS, In Ps. XXI, 11.



30. CONFUCIO, Lun Yu (*Confucian Analects*) II, 4.
31. JACK, H. A., (ed.), *The Gandhi Reader*, Indiana University Press, Bloomington 1956.
23. Ver también VELIATH, C., *Mahatma Gandhi's attitude toward Christianity*, in *The Japan Mission Bulletin*, Invierno, (1992) 282-287.
32. En las reflexiones de FABC, el tema de la armonía ha sido reconocido como un tema crucial, especialmente en el contexto del diálogo interreligioso. De hecho, el primer Instituto de los Obispos de Asia sobre la Teología del Diálogo (BIRA IV/I, Sampran, Thailand 1984) indicó la necesidad de desarrollar una Teología de la armonía. El mismo asunto fue presentado en la reflexión de BIRA IV/II, Sukabumi, Indonesia 1988.
33. KITAMORI, K., *The Theology of the Pain of God*, John Knox Press, Richmond 1965.
34. ENDO, S., *Silence*, traducido por William Johnston, Sophia University, Tokyo 1969; Id, *Sikai no Hotori*, (*En las playas del Mar Muerto*), Shincho Shia, Tokyo 1973.
35. MOON, C. H., *A Korean Minjung theology. An Old Testament Perspective*, 1985. Ver también PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Book, New York 1988.
36. DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale*, Aubier, Paris 1961, 197.

## LAS NUEVAS FORMAS DE LA RELIGIÓN

*José María Mardones*

*Estamos asistiendo a un resquebrajamiento que hace que lo religioso esté vagando por ahí, por lo social y donde los individuos echan mano de ello en determinados momentos y se fabrican su religiosidad, o algunos grupos hacen su menú religioso al gusto... y junto a este reblandecimiento institucional está ocurriendo a la vez la aparición de una nueva sensibilidad religiosa.*

*¿Qué es lo que está pasando? Algunos dicen que vuelve la religión. Pero cómo vuelve la religión. Nombraré tres razones que se suelen dar para explicar esta vuelta y el cómo vuelve la religión. Yo me voy a referir a la religión no tan institucionalizada, y ni siquiera a la sectaria, sino a la que aparece con estas manifestaciones donde se junta lo milagrero, lo esotérico, lo neomístico, panteísta, ufológico, ecológico, etc.*

*¿Qué rasgos tiene esta nueva sensibilidad que parece que está ahí, que está emergiendo? A la norteamericana se le suele denominar como New Age y a la europea la podemos denominar como nebulosa neo-esotérica. Mencionaré tan solo algunos rasgos, a sabiendas que todos los esquematismos de alguna manera intentan meter en un corset a una religiosidad que se escapa de ellos.*

*Y si pasamos un poco de lo general a lo particular esta religiosidad qué es lo que ofrece, o por qué es atractiva para algunos de nuestros contemporáneos. Parece que el atractivo le viene porque es una religiosidad que mira al individuo concreto sobre los intereses institucionales, no es heredada, sino elegida y hasta fabricada. Hace énfasis en lo emotivo, en la experiencia afectiva. Es una religiosidad que permite y favorece la mezcla de elementos diversos y hasta dispares sin mayor problema...*

*Ahora bien, qué sucede si esto lo repensamos desde el punto de vista cristiano. Lo primero que viene a la mesa es que este tipo de*

*religiosidad es un tipo de religiosidad poscristiana, que se despide sin aspavientos, sin confrontaciones, sin agresividades, de la tradición y se va con una parte de la tradición cristiana. Sale del modelo conocido de ciertos humanismos y de un ateísmo que se confrontaba agresivamente con la religión. Esta es una despedida suave y ecléctica. Es buscando el uso múltiple de la religión como se sale de la religión cristiana.*

*Estos rasgos sin lugar a dudas representan retos para la Iglesia y para la fe de los cristianos. Son retos que brevemente serán tratados y que están a la espera de una mayor profundización.*

**M**e solicitaron que hablara sobre estos nuevos movimientos sociales, o la nueva sensibilidad religiosa que parece que se está constituyendo en nuestro mundo no sólo noratlántico, desde donde yo voy a hablar y específicamente desde el mundo español, sino incluso en otros lugares como aquí en México y en América Latina.

Muchas cosas no coincidirán con la realidad mexicana, pero aspiro al menos a que les pueda servir de comparación, o por lo menos como de aviso de algo que está sucediendo en otras partes y que a lo mejor también está sucediendo aquí.

## **1. NUEVA SENSIBILIDAD RELIGIOSA**

Cuando decimos esto, ¿de qué estamos hablando? Quiero comenzar con algo de lo yo partí para interesarme en esta nueva sensibilidad y que se inscribe en el marco de lo que está ocurriendo más allá de estos llamados nuevos movimientos religiosos o nueva sensibilidad religiosa. Situados en en torno a 1990-1992, empezamos a notar algunos, -a partir de algunos resultados de una encuesta de campo realizada en España sobre dos fenómenos que estaban sucediendo en el catolicismo español, que es un catolicismo que se parece cada vez más a lo que pasa en Europa-, que había de manera creciente una huida de cristianos que marchaban fuera de la Iglesia o que se presentaban fuera de la Iglesia católica bajo la denominación de indiferentes. Este es el primer fenómenos detectado entre varios,

a partir de los cuales empecé a plantearme estas cuestiones. Por ejemplo, en el año 1970 las encuestas en el catolicismo español o en general en la religiosidad española daban que había únicamente de un 3 a un 5 por ciento de ateos o indiferentes. Veinte años después nos encontramos con que la cifra de los que se inscriben en ese apartado de los indiferentes es del 26 por ciento. En menores de 30 años los indiferentes suman el 30 por ciento. Pero cuando esto se analiza, nos encontramos con que el número de los que se declaran abiertamente y expresamente como ateos sigue estando donde estaba: entre el 3 y el 5 por ciento. Lo que se constata es que lo que se ha movido han sido los denominados indiferentes. ¿Quiénes son?, pues no parece que sean los que se declaran abiertamente en contra o rechazan la religión. La primera respuesta es que no lo sabemos bien, aunque hay algunas cosas llamativas que los describen y dan qué pensar. Lo que da que pensar es que indiferencia no equivale a arreligiosidad o irreligioso. No son indiferentes radicalmente respecto a la religión. Por ejemplo en una encuesta belga (sobre actitudes y valores) aparece que el 25 por ciento de los indiferentes rezan habitualmente. Entonces qué o sobre qué es la indiferencia. Pues cada vez somos más los que empezamos a pensar que es indiferencia respecto a la religión católica concretamente, o a la religión institucionalizada.

Esto explicaría algunas cosas. Explicaría un dato que desde luego es realmente llamativo y que da que pensar; la migración de creyentes con sensibilidad religiosa fuera de la institución y que parece que no es que abandonen la religión, sino que abandonan determinada religión o determinada adscripción religiosa.

Otro punto que nos ha llamado mucho la atención y que está presente en estas encuestas de campo, es lo que se denomina flexibilidad dogmática. ¿Qué entendemos con esto? Lo que las encuestas suelen preguntar es que si creen en Dios, en la divinidad de Jesús, en el más allá, en la vida eterna, el infierno, etc. Suelen ser preguntas que en las baterías de las encuestas funcionan y lo que da al final es que matizan qué tipo de religiosidad hay. Eso es muy importante porque no es solamente interesante saber que se cree en Dios, sino en qué Dios se cree. Y esto además explica qué está ocurriendo, con todas las salvedades que dan las encuestas. Aparece que p.e. la religiosidad o la creencia en Dios se está subdividiendo, es decir, hay como un 25 por ciento que cree en un Dios tradicional, juez, distribuidor de justicia para buenos y malos,



etc., otro 25 por ciento que presenta una creencia en un Dios que pudiéramos decir más paternal, posconciliar, más de amor, de la aceptación, del perdón, de la conmiseración, etc. Aparece también un grupo en torno al 11 por ciento que tienen una creencia en un Dios que pudiéramos decir más impersonal, medio cósmico, medio panteísta, no cristiano, y hay también quienes no lo tienen claro, que creen que hay algo, pero que no logran ubicar.

Estos dos datos nos hacen pensar, por lo menos a quienes tenemos la manía de darle vueltas a estas cosas y de intentar interpretarlas y aclararlas, que posiblemente estamos asistiendo a un momento en el cual está ocurriendo algo así como una desinstitucionalización de la religión católica, indicando con ello que hay una especie de resquebrajamiento de la institución, que la institución se vuelve un poco más porosa, que no es tan rígida y en la que parece que la interpretación de lo que se cree es más flexible, además con el hecho de que algunos se salen de ahí buscando otro tipo de religiosidad. Esta desinstitucionalización nos lleva a interpretar que hoy (desde Europa) la religiosidad aparece más difusa, que lo sagrado en vez de estar en determinados lugares o instituciones, cual era lo normal hasta ahora, (en España y en México p.e. decir creyente pasa casi por decir católico) empieza a cambiar en el sentido de que ya el monopolio de lo religioso no está en posesión de las iglesias. Estamos pues asistiendo a este resquebrajamiento que hace que lo religioso esté vagando por ahí, por lo social y donde los individuos echan mano de ello en determinados momentos y se fabrican su religiosidad, o algunos grupos hacen su menú religioso a su gusto... Algo de esto parece que pudiera estar ocurriendo, porque junto a este reblandecimiento institucional está ocurriendo a la vez la aparición de esta nueva sensibilidad religiosa.

En los años 70's lo que ocurría (en España) era una especie de moda en ciertos círculos de izquierda, militantes, ateos... que pronosticaba la lenta e ineludible desaparición de la religión, por ser una superstición que se eliminaría con o por la racionalidad moderna que ya no necesitaría de este tipo de explicaciones, por que la razón y la ciencia nos darían las explicaciones necesarias. Era algo que estaba de algún modo en las expectativas del momento.

Luego de 20 años ha desaparecido un bloque que parecía ideológicamente representativo de esto y sin embargo nos encontramos con que hay una especie de salpullido de la religión. Pareciera que lo religioso está saltando por todas partes y es que

lo religioso está ahí, permanece. Pero ¿cómo está? Está de una forma que da que pensar también a las instituciones religiosas, puesto que no camina -parece del todo- por la institucionalización religiosa, sino que camina por fuera, al margen de...

Estos son los datos que a unos y a otros nos tienen que hacer pensar y dan que pensar. Y junto a este hecho de lo religioso católico que advertíamos, ocurría a la par algo que todo el mundo podía ver en la sociedad española y a mí, curiosamente, me llevó a analizar más este hecho, y es que uno comienza a advertir que en las grandes ciudades españolas aparecen anuncios que ofrecen la sabiduría hermética, desconocida, ocultada por la iglesia y que nos va a abrir a los caminos de lo ignoto y nos va a dar posibilidades para el desarrollo personal, etc., y todo esto con matices entre orientales, herméticos, rosacrucianos..., a la par que en la televisión se presenta una mezcla entre hechos milagrosos al mismo tiempo que de cosas sorprendentes, medio ufológicas, o apariciones de rostros en casas, o curaciones sin intervención médica, o las apariciones crecientes de algunas vírgenes. Se da ahí una mezcla entre milagrerismo, ufología, esoterismo, con elementos maravillosistas, etc. Estas tomaduras de pelo sin embargo existen y se presentan en televisión. Y da que pensar que frente a esta pretendida modernidad, tan racional, a la que parece que íbamos, aparezcan todos estos elementos.

Hace quince años en las librerías encontraba uno un *stand* dedicado a la filosofía crítica, dialéctica, marxista, y ahora descubrimos que crecen los stand donde aparecen cada vez más libros que se dedican a todos estos esoterismos, religiones o por lo menos esta mezcla de orientalismo, ocultismo, desarrollo de las potencialidades personales, etc.

## 2. LA VUELTA DE LO RELIGIOSO

Al final uno se pregunta por lo que está pasando. Algunos dicen que vuelve la religión. Pero cómo vuelve la religión. Nombraré tres razones que se suelen dar para explicar esta vuelta y el cómo vuelve la religión. Yo me voy a referir a la religión no tan institucionalizada, y ni siquiera a la sectaria, sino a la que aparece con estas manifestaciones donde se junta lo milagrero, lo esotérico, lo neomístico, panteísta, ufológico, ecológico, etc.

Algunos investigadores serios, como P. Berger, dicen que una de las explicaciones por las cuales está ocurriendo ésto, en este mo-

mento, es porque sencillamente ocurre una especie de venganza de lo reprimido. Lo religioso ha sido reprimido en la sociedad moderna. Ha predominado lo funcional, lo instrumental, las respuestas técnicas, pretendidamente científicas y esas cada vez más estaban impidiendo más que lo religioso aflorara, se manifestara. Y él llega a decir, con una frase un tanto provocativa, que lo obsceno en nuestras sociedades modernas no es el sexo, que se exhibe muchísimo y de todas las maneras, sino que lo obsceno es lo religioso, pues presentarse en público como religioso puede resultar vergonzoso (obsceno), como si fuera una impudicia.

Justo, esta especie de represión de lo religioso vuelve a aparecer. Nuestra explicación del Freud de bolsillo aparece. Lo que reprimimos aparece y aparece por las manifestaciones aberrantes o las menos pensadas. Pues algo de esto estaría ocurriendo en nuestra sociedad, que ha tratado de reprimir lo religioso y ahora le está brotando por donde menos esperaba, con manifestaciones de lo más múltiples, no solamente por la vía institucionalizada, sino fuera de las instituciones.

Otro tipo de explicaciones es la que se suele dar desde dentro de la misma religión cristiana, como la explicación plástica que da R. Panikar. Él llega a decir que esta pretendida New Age, o neo esoterismo que parece que está dominando nuestro momento es ni más ni menos que la bofetada del Espíritu Santo a las iglesias, por la escasa respuesta que han tenido respecto al misterio. Esto es, algo hemos hecho con la religión, pero que no lo hemos hecho bien, lo que ahora permite esta especie de manifestación un tanto fuera de la institución y con manifestaciones triviales o hasta aberrantes.

Por fin está la explicación que se da desde los nuevos movimientos religiosos o esta nueva sensibilidad (por reducir a tres las explicaciones). Esta sensibilidad religiosa nueva aparece porque estamos amaneciendo a una nueva era. Pasamos de la era de piscis a la era de acuario, de una era delimitadora, agresiva, racionalista, instrumentalista, estamos pasando a un tipo de era (la de acuario) que es mucho más mística, no tan delimitadora, mucho más sensible, más pacífica, que busca mucho más el entendimiento mutuo, etc. Hay algo así como una especie de conjunción astral y astronómica que facilita el que se esté fraguando una sensibilidad y diferencia religiosa nueva. Estaríamos ante las liberaciones espirituales, que parece que aquí también se están presentando. Me han comentado que el

Dalai Lama ha asistido a las pirámides de Tehotihuacan a liberar algunos "sellos" para que la energía espiritual fluyera libremente y nos llegara al resto del mundo.

### 3. RASGOS DE ESTA NUEVA SENSIBILIDAD RELIGIOSA

¿Qué rasgos tiene esta nueva sensibilidad que parece que está ahí, que está emergiendo? A la norteamericana se le suele denominar como New Age y a la europea la podemos denominar como nebulosa neo-esotérica.

Mencionaré tan solo algunos rasgos, a sabiendas que todos los esquematismos de alguna manera intentan meter en un *corset* a una religiosidad que se escapa de ellos.

Un primer rasgo es que presentan una relación amistosa y hasta positiva con la ciencia. Cuando uno lee algo de esa literatura se encuentran apelaciones al "último" paradigma científico; sobre las últimas investigaciones en física cuántica, o sobre el lado derecho del cerebro..., tratando de demostrar que esta sensibilidad neo-mística, neo-esotérica puede tener fundamento en esta serie de acercamientos científicos.

Alguien que procede de la tradición occidental cristiana sabe muy bien que ha habido al menos 200 años de confrontación muy agria y dura entre la religión y la ciencia, por lo que llama la atención que tan fácilmente haya una reconciliación entre ciencia y religión y se apele al "último" paradigma científico para decir que lo que dice la "última" teoría científica, parece que es afín con lo que dice la religión. Y eso llama la atención, porque realmente las relaciones del cristianismo con la ciencia han sido más bien tormentosas, aunque no siempre.

Cuando apelan al "último" paradigma se están distanciando del paradigma mecánico, galilaico o newtoniano de la ciencia, que concibe casi únicamente de forma causalista los fenómenos del mundo físico, etc. Ellos no apelan a este paradigma, sino al de la física cuántica, para decir que existe una imbricación indeterminada de todo con todo. Desde ese punto de vista y en ese sentido hay aquí algún tipo de anticipación de la cosmovisión del tipo indú (como afirma Kapra). Hay ahí, en esas religiosidades de tipo más oriental, algo que les hace ver o advertir un tipo de cosmovisión más afín a los planteamientos y a los datos que surgen de la física cuántica última, el lado derecho del cerebro, etc.



El segundo dato que llama la atención, además de esta afinidad con la ciencia moderna "última", es el que se suele denominar o yo le denomino *ecumenismo envolvente*. La nueva sensibilidad religiosa lo que presenta es una gran tolerancia por lo religioso. Es decir, ellos conciben que todas las religiones son manifestaciones del misterio innombrable y que finalmente todas conducen al mismo lugar. Todas llevan al misterio. Todas son válidas en tanto en cuanto que son como caminos de iniciación que conducen a desembocar en eso mismo que al final no es del todo expresable, ni del todo nocionalizable por nadie. Lo que hay detrás es la concesión de que las religiones, como confesiones, son caminos que convergen en un punto y desde esta concesión las relativizan a todas como caminos igualmente aptos o más o menos aptos. Desde ese punto de vista hay una especie de síntesis medio mística, ecuménica, envolvente, en tanto en cuanto son todas caminos de una cierta iniciación interior que conducen al individuo, incluso a los colectivos hacia la vivencia y el descubrimiento de eso que escribimos con mayúsculas y que llamamos misterio, sin saber o acabar de aprenderlo nunca.

Aquí ciertamente hay una novedad frente al ecumenismo mucho más diferenciado, matizado, etc., que señalamos quienes nos situamos en un tipo de religiosidad más tradicional, cristiana o institucionalizada.

Hay un tercer rasgo muy llamativo y es el de la salvación. El hecho de la salvación pertenece a todas las religiones, que como tales presentan de alguna manera un elemento de autorealización, de salvación, de liberación, etc. Todas están proponiendo que nos liberan de algo, que nos hacen que salgamos de una situación determinada y vayamos hacia otra situación mejor. La realización por la salvación que promete todo elemento religioso tiene también aquí una característica especial y ésta es que destaca la armonía interior, el equilibrio personal, interior con el todo. Salvación significa concretamente que yo estoy bien conmigo mismo, que al final tengo paz, equilibrio y que traducido concretamente puede valer por equilibrio psíquico, bienestar físico, incluso con elementos de sanación y salud, etc. Es decir, la salvación en este tipo de religiosidad se torna mucho más pragmática, pegada al individuo y concretizada. Es una especie de salvación aquí y ahora, no hacia el futuro o el más allá, porque la clave está en que el ser humano tiene que avanzar hacia la experiencia, que en la psicología transper-

sonal se suele denominar como experiencia cumbre, el tipo de experiencia que está en el fondo mismo y que cuando uno es capaz de llegar ahí, hay una especie de "explosión" donde alcanzamos la inmersión en la conciencia cósmica total y eso es lo que nos salva, lo que nos sana, lo que nos da equilibrio interior, etc. La conciencia universal o la participación en la conciencia universal es un elemento que entra fuertemente en este tipo de religiosidad, lo que podría en parte explicar la tendencia hacia el esoterismo que tiene esta nueva religiosidad.

Esa tendencia justifica sus planteamientos argumentando que si todos participamos de la conciencia universal, en el fondo participamos a la vez de nuestro futuro y de nuestro pasado anterior, por eso dirán que es posible tener vinculaciones con los muertos o con lo que ha de pasar en el futuro, facilitando tendencias como el espiritismo. Es justamente la búsqueda de la ampliación de conciencia por la inmersión en esta conciencia universal lo que nos va a propiciar y nos va a ayudar a que entremos en este tipo de religiosidad.

Hay otra serie de rasgos más allá de estos tres básicos, entre los cuales podemos mencionar que este tipo de religiosidad no está muy estructurada, no se presenta en grupos rígidamente establecidos, sino que se manifiesta más bien en movimientos efímeros, coyunturales, que pueden aparecer durante un tiempo y desaparecer después. Es lo que han denominado algunos estudiosos y desde el mundo académico como "cultos", más que sectas y lo que se quiere decir (desde el mundo académico) es que cuando hablamos de esta nueva sensibilidad religiosa no estamos hablando de sectas, pues éstas tienen una configuración distinta, una configuración a veces muy rígida, fundamentalista..., sino que nos estamos refiriendo a un tipo de religiosidad mucho más fluida, más difusa, mucho más *light*, que no tiene una estructuración rígida, donde los individuos están, permanecen una temporada y quizá transitan a otro grupo... es una religiosidad muy cambiante; depende de líderes, de revistas, etc. Es una religiosidad de tipo "culto", difusa y que es muy adaptable, muy flexible.

Otro rasgo es que presentan una gran variedad. Lo que había dicho sobre su afinidad con la "última" ciencia, sobre ese tipo de ecumenismo que ve que todos son caminos que conducen al mismo lugar y finalmente esa salvación pragmática, pues todo eso se proyecta en movimientos muy diversos y en coloraciones diferentes.

Algunos han llegado a decir que la conjura de acuario ha llegado a ser la confusión de acuario, en el sentido de que son grupos muy distintos, dispares, donde algunos acentúan más lo esotérico, otros lo místico, otros las sanaciones o elementos psicológicos, etc. Sin embargo sí hay un elemento en el que participan todos y es que este tipo de religiosidad recupera de manera muy acentuada el elemento emocional. Es, se podría decir, una religiosidad emocional que pasa por el corazón, por lo afectivo. Como que el *test* para valorar si una experiencia es religiosa o no, es justamente el haber tenido experiencia emocional de alguna manera. El que lo religioso toque el corazón y que sea algo perceptible es el elemento que parece que es el que juzga o discrimina si se ha tenido experiencia religiosa o no.

#### 4. ECLECTICISMO Y NUEVA SENSIBILIDAD RELIGIOSA

Y finalmente uno se preguntaría si son muchos. No hay datos claros, pero en Francia se suele decir que alrededor de este tipo de sensibilidad -que por no estar institucionalizada es difícil percibir desde el punto de vista del análisis de campo sociológico-, se calcula que existe entre un 18 y 20 por ciento.

Y si pasamos un poco de lo general a lo particular esta religiosidad qué es lo que ofrece, o por qué es atractiva para algunos de nuestros contemporáneos. Si hay razón en lo dichos hasta aquí, habría que decir que este tipo de religiosidad es una religiosidad bastante centrada en el individuo. Estaríamos diciendo que tradicionalmente la religión y la religiosidad es algo que heredamos en el sentido en que somos religioso-católicos porque nuestros padres y antecesores lo eran. Lo anterior no significa que sólo sea heredada, sino que después la hemos tenido que asumir personalmente, pero en gran parte es una religiosidad que me viene de otros y lo que hago es aceptarla. Esta nueva religiosidad no es heredada, es elegida y este es un rasgo nuevo de este tipo de religiosidad y más que asumirla la fabrican y más que vivir o revivir esa tradición religiosa lo que hacen es crear o re-crear una nueva religiosidad. Es una religiosidad de la búsqueda, de la elección... lo cual puede tener un gran atractivo. Es una religiosidad que como ya se ha dicho, pone el énfasis en la experiencia afectiva. Vale en tanto en cuanto se experimenta. No vale porque tenga una tradición, unas razones, una dogmática, porque tenga una presentación teológica firme, sino que vale por la validación de la experiencia (equilibrio,

armonía, sanación, etc). Tiene como rasgo un gran eclecticismo, por eso de que es como una fabricación o recreación libre, hecha por los individuos, que concibe las religiones como caminos que conducen al mismo lugar y entonces se comprende que tenga un fuerte eclecticismo. Es una religiosidad que mezcla muchas cosas y donde a lo mejor uno se confiesa cristiano y al mismo tiempo cree en la reencarnación y junto a ello cree en otras cosas de diversos géneros. Esta mezcla de diversas tradiciones; de ufología, orientalismo, cientismo, esoterismo, algunos elementos del cristianismo y hasta una referencia a algún místico, sería típico de esta religiosidad.

Ahora bien, qué sucede si esto lo repensamos desde el punto de vista cristiano. Lo primero que viene a la mesa es que este tipo de religiosidad es un tipo de religiosidad poscristiana, que se despidе sin aspavientos, sin confrontaciones, sin agresividades, de la tradición y se va con una parte de la tradición cristiana. Sale del modelo conocido de ciertos humanismos y de un ateísmo que se confrontaba agresivamente con la religión. Esta es una despedida suave y ecléctica. Es buscando el uso múltiple de la religión como se sale de la religión cristiana.

## 5. INTERPELACIONES AL CRISTIANISMO

¿Qué signos de los tiempos se nos presenta aquí? ¿Qué hay que leer aquí? ¿Qué nos dice el Espíritu? Podríamos hablar aquí de tres grandes interpelaciones. Yo creo que hay una gravísima interpelación al cristianismo acerca de lo que pudiéramos denominar la pérdida de misterio. Esto quiere decir que nuestro sacramentalismo ha sido quizá demasiado rutinario y demasiado acartonado, rígido, repetitivo..., lo cual nos indica que tendríamos que recuperar mucho más la dimensión simbólica, que tendríamos que hacer una recuperación más "evocadora" de los elementos que están evocando el misterio, p.e. desde los elementos festivos, desde los elementos que rompen la rutina y provocan la apertura hacia otra cosa. Estos son elementos que quizá se nos han quedado acartonados.

Segundo: hemos sido muy rígidos incluso en nuestro simbolismo y sacramentalismo, tal vez porque en nuestras iglesias ha dominado el logocentrismo, pero hay cosas que no se pueden decir, sino tan solo representar, evocar o en último término sugerir. Por ejemplo, nuestro cuerpo tiene que ver poco con nuestra religión. Rezamos poco con el cuerpo. Parece pues que aquí tenemos una



interpelación. Ciertamente hay grupos como los carismáticos que lo están asumiendo y quizá hay que darles la razón.

Yo creo que también al final hay poco misterio, pues la presentación de nuestra doctrina y del cristianismo frecuentemente tiene poca noción del misterio. Hemos secularizado mucho la realidad y eso es bueno, pero cuando digo que hay poco misterio, que le hemos hecho poca justicia a la dimensión de misterio en el cristianismo, no estoy apelando a milagrerías ni maravillosismos. Lo que yo no propugno como salida es una especie de escapada hacia delante o de huida irracional hacia más milagrerías, aparicionismos, magiocismos, etc. Algo valiosos del cristianismo es que ha luchado racionalmente durante 2000 años y no le ha tenido miedo a la reflexión y no le tiene miedo, pues la razón también es de Dios y con ella mostramos la razonabilidad de nuestra creencia. Esta es una herencia muy seria y no la podemos vender barata. Hay que hacer un esfuerzo por presentar razonablemente la coherencia que tiene el poder ser creyente y poder ser a la vez un hombre lúcido, crítico, racional, moderno en esta sociedad, pero al mismo tiempo tenemos que presentar el hecho de que ciertamente cuando hablamos del misterio hablamos de algo que nos sobrepasa y algo que en último término no podemos expresar adecuadamente. Es decir, el elemento de misterio habría que mantenerlo junto con el rigor racional moderno. Hay que conjugar lo racional con la experiencia mística, con la experiencia sabrosa del misterio. Tengo la impresión de que hablamos con poco respeto de Dios, como si supiéramos quién es Dios, como si lo tuviéramos a la mano... Por eso creo que tenemos que conjuntar un cristianismo más desmitificado, crítico, racional, que a la vez sea muy respetuoso del misterio, que sabe que no sabe, aunque tengamos algunas metáforas, imágenes..., pero sin llegar a tener una idea cosificante de Dios.

Hay un segundo gran bloque de interpelaciones y son las que nos vienen del elementos experiencial, emotivo de esta nueva forma de religiosidad, en el sentido de que la religión lleva inevitablemente consigo una experiencia personal, incluso emotivo, experiencial. Lo que nos da que pensar es la sobrevaloración que se da en este tipo de religiosidad a este elemento. Tal vez será por que lo hemos olvidado o porque en el cristianismo hemos insistido más en participaciones o pertenencias de nombre, pero que no pasaban por la experiencia personal. Sin embargo habrá que pensar críticamente esta interpelación. Creo que hay una cierta

contaminación en el cristianismo de esta sobrevaloración de lo afectivo-experiencial. Un ejemplo: trabajando con universitario hace 15 o 20 años dominaba un tipo de religiosidad que nos lanzaba hacia el compromiso, hacia el cambio de la realidad. Eso hizo que en algunas tendencias hubiera una especie de "zelotismo", con misas que parecían mítines y que ciertamente era un cristianismo como muy unilateral y ahora resulta que te asomas a un grupo de jóvenes y les presentas un testimonio o invitación de compromiso y como que les cansa, les fatiga y no se les antoja, pero si les presentas un tipo de testimonio que hable de su experiencia de oración, de la experiencia de Dios, de su experiencia interior, esto gusta mucho y están muy atentos. Si ese grupo de universitarios los pones en un oratorio con velitas, con poca luz, con música tipo new-age, relajante, uno no sabe si están rezando o qué, pero lo que sí se muestra es que están y se sienten bien. Pues bien, aquí tenemos un elemento positivo y quizá se nos está diciendo generacionalmente cuáles eran algunas de las deficiencias o unilateralidades que había en ese tipo de religiosidad del compromiso, un tanto moralista.

Desde un punto de vista crítico uno puede ver un peligro y este consiste en que esta experiencia quede reducida a lo emocional. La fe es muy importante que se experimente, pero no es solo lo sensible, pasa también por la cabeza y las manos y no es sólo corazón, con un cierto olvido de la razón y el compromiso, especialmente con el prójimo en necesidad.

La tercera gran llamada de este tipo de religiosidad es la que camina por la concepción de salvación. Este tipo de religiosidad concibe la salvación de manera muy pragmática, aquí y ahora, busca satisfacer necesidades y busca un equilibrio, con el peligro de que podamos instrumentalizar la religión. Junto a eso está una interpelación a la presentación cristiana de la salvación, presentada tan abstractamente, etéreamente, para el futuro, que no tocaba el presente y que cuando se dice que uno ha sido salvado, uno se preguntaba de qué. Nuestra salvación ha sido presentada tan espiritual que parece que no tiene efectos palpables entre nosotros. Estamos interpelados a que nos ocurra algo cuando decimos que somos creyentes y con esto no estoy predicando ese tipo de pentecostalismo de sanaciones, de juegos milagrosos, pero sí que tenemos que re-avivar un concepto de salvación que pase por cambios efectivos y que tenga realizaciones, salvaciones, liberaciones o consecuencias reales para nosotros.

Termino haciendo referencia a un último desafío. ¿No les parece que en esta nueva sensibilidad religiosa hay una pregunta también a la religiosidad institucionalizada? Este tipo de religiosidad está mucho más centrada en el individuo, en la persona y uno tiene la sensación de que quizá en la institución católica hemos puesto el énfasis en la pertenencia, en el paso por todo lo que se daba como oficial, institucionalizado, etc. ¿No habría posibilidad para un tipo de religiosidad más personalizada, que atienda más a lo personal y que hasta acepte las matizaciones y las interpretaciones?, pues la Iglesia ha sido muy tolerante, desde ella misma, con los grupos que ella aceptaba, llámense recién conversos, o no del todo cristianizados. Ha sido muy tolerante con ciertas supersticiones. Pero actualmente parece mucho menos sensible a esta especie de flexibilidad dogmática que surge desde los individuos. Aquí hay muchos retos. Desde luego estamos desafiados a tener una fe mucho más formada, si se quiere que realmente haya una especie de adhesión real a una doctrina, pero a lo mejor existe o hay una interpelación mayor acerca de si no somos un tanto rígidos institucionalmente y si no puede haber un tipo de cristianismo más flexible, con un acento más importante en el lado experiencial, místico... y menos en el lado institucional, legal, ritual...

# HACIA UNA CRISTOLOGÍA FUNDAMENTAL. PROPUESTA A PARTIR DE B. SESBOÛÉ, W. KASPER Y J. SOBRINO

David Bobadilla<sup>1</sup>

*En este artículo el autor presenta una lectura comparativa de las cristologías de B. Sesboüé, W. Kasper y J. Sobrino, en orden a proponer algunos elementos de "Cristología fundamental". En el desarrollo de este estudio se ha privilegiado el análisis de los presupuestos epistemológicos y metodológicos de la cristología, así como de su dimensión histórico-exegética e histórico-dogmática. Las apreciaciones críticas a los aportes de estos tres teólogos han sido integradas a lo largo de todo el texto.*

## INTRODUCCIÓN

A partir de la década de los cincuenta, pero sobre todo en el período que va de los años posteriores al concilio Vaticano II hasta nuestros días, se ha ido dando una evolución y renovación de la Teología fundamental respecto a su contenido, a su método y a su identidad<sup>2</sup>. En este contexto, se aprecia que también la cristología ha recibido un nuevo impulso. Mientras que la apologética clásica se limitaba básicamente al estudio de la mesianidad de Jesucristo, legado divino, sin ningún lazo de unión con el resto de su vida, la cristología fundamental ha buscado elaborarse solidariamente con la cristología dogmática y ha prestado una atención especial a los estudios exegéticos.

Un análisis de los diferentes tratados de teología fundamental nos muestra que si bien hay diferencias en la estructura y en los acentos a ciertos temas, por todas partes se observa un núcleo duro, a saber: el estudio de la revelación de Dios en Jesucristo y de su



credibilidad por medio de los signos. En este estado de cosas consideramos pertinente plantear las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por cristología fundamental?, ¿cómo debe proceder metodológicamente?, ¿qué relación guarda con las otras áreas de la teología?, ¿cuáles son los elementos que comprende una cristología fundamental?

A dichas preguntas queremos responder, al menos parcialmente, en este artículo. En nuestro estudio no pretendemos abarcar todo el discurso cristológico fundamental, ni solucionar todos los problemas que pueden ser planteados en él, sino solamente presentar algunos "elementos de cristología fundamental". Nuestro trabajo se limita a hacer una lectura comparativa de tres teólogos contemporáneos: B. Sesboué, W. Kasper y J. Sobrino, que si bien proceden de universos culturales diferentes, tienen en común el haber abordado de manera notable el problema de la cristología y de esta manera han contribuido a profundizar en la reflexión cristológica actual. En nuestro estudio no analizamos todas las publicaciones de nuestros autores, sino solamente las siguientes: B. Sesboué, *Pédagogie du Christ* (1994), W. Kasper, *Jesus der Christus* (1974)<sup>3</sup>; J. Sobrino, *Jesucristo liberador* (1991) y *La fe en Jesucristo* (1999). A lo largo de nuestra exposición sólo eventualmente haremos referencia a otras de sus publicaciones.

Nuestro análisis lo dividimos en cinco apartados y una conclusión. El primer apartado presenta una breve visión de conjunto de los libros que hemos tomado como referencia; el segundo analiza los presupuestos epistemológicos y metodológicos; el tercero, de carácter histórico-exegético, analiza el mensaje, la práctica, la muerte y la resurrección de Jesús; el cuarto, de carácter histórico-dogmático, aborda las confesiones de fe de Jesús como "hijo de Dios", como "hijo del hombre", y la mutua relación entre ambas; en el quinto apartado, solamente se enuncian algunos elementos referentes a "la ciencia y la conciencia del Jesús prepascual", así como de la "concepción virginal de Jesús". Finalmente, en la conclusión, recapitulamos los contenidos más significativos de nuestra exposición.

A partir del segundo apartado, en orden a facilitar las referencias bibliográficas, emplearemos las siguientes siglas: PC = *Pédagogie du Christ*; JC = *Jesus der Christus* (en la traducción francesa); JL = *Jesucristo liberador*; FJ = *La fe en Jesucristo*.

## 1. VISIÓN DE CONJUNTO

No nos es posible, dentro de los límites de este artículo, hacer una exposición detallada de las cristologías de Sesboüé, Kasper y Sobrino. En compensación enunciaremos, en este primer apartado, algunas características generales de cada uno de los libros que están a la base de nuestra investigación, así como algunas valoraciones críticas.

### 1.1 Bernard Sesboüé

El libro de Sesboüé, *Pédagogie du Christ*<sup>4</sup>, está dividido en dos grandes partes y una conclusión. En la primera parte, “El acceso a la cristología” (cap. 1-2), se exponen las dos etapas del desarrollo de la cristología: por una parte, la que va del encuentro de los apóstoles con Jesús hasta la experiencia de la pasión; por otra parte, la que va de la experiencia de la resurrección a la proclamación del Verbo hecho carne. La segunda parte de libro, “La historia y la fe” (cap. 3-7), analiza el problema central que actualmente se aborda a propósito de Cristo, a saber: la oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Después de reseñar la historia de la investigación sobre la vida de Jesús, Sesboüé aborda algunos temas particularmente sensibles desde una perspectiva de cristología fundamental: la resurrección de Jesús, la ciencia y la conciencia del Jesús prepascual, sus milagros, y, finalmente, su concepción virginal. Ahora bien, al exponer Sesboüé la “pedagogía de Cristo”, él mismo ha sido pedagógico en la manera de abordar los diversos temas, y ha puesto a nuestra disposición una obra de calidad y claridad.

Los primeros cuatro capítulos del libro habían sido publicados anteriormente en forma de artículos, pero fueron retrabajados y actualizados con vistas a su publicación en conjunto; los tres últimos capítulos eran inéditos. Si bien, a nuestro parecer, Sesboüé no aporta grandes novedades exegéticas o teológicas respecto a los contenidos, por el contrario, creemos que lo más novedoso es el método que ha seguido en el desarrollo de sus argumentaciones de la segunda parte, porque allí es donde mejor destaca la solidaridad entre teología fundamental y teología dogmática. Consideramos que en esta segunda parte, nuestro autor podía haber integrado un capítulo sobre la “humanidad y divinidad” de Jesucristo, ya que estos temas también presentan considerables problemas en la actualidad<sup>5</sup>.

Finalmente, en su conclusión, Sesboüé ha propuesto explícitamente algunos elementos para poder definir la cristología fundamental. Señala que la cristología fundamental aborda las cuestiones que las afirmaciones de fe plantean a la razón del hombre que quiere creer comprendiendo lo que él cree. Este intento de definición es evidentemente limitado, porque la cristología fundamental también debe estar dispuesta a dar respuesta a los cuestionamientos que son dirigidos a los cristianos desde fuera del grupo de creyentes, y esto mediante un diálogo crítico con la cultura contemporánea.

## 1.2 Walter Kasper

La exposición de Kasper en su *Jesus der Christus*<sup>6</sup> se desarrolla progresiva y lógicamente. Cada una de las tres partes en que se divide el libro guarda su importancia en sí misma, y prepara la siguiente. Nuestro autor, en la primera parte, "La cuestión sobre Jesús hoy", al exponer el lugar relevante que tiene actualmente la cristología en la vida de la Iglesia, así como las tendencias exegeticas y teológicas de la cristología, concluye proponiendo lo que él considera son las tareas que actualmente debe asumir la cristología; por otra parte, al dar cuenta de la investigación histórica sobre Jesús y de la importancia teológica de lo histórico, propone una cristología de la mutua relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; finalmente, al analizar la realidad sociocultural moderna y los desafíos que ésta presenta a la fe, señala que el anuncio del mensaje cristiano debe articularse y justificarse ante dicha realidad. En la segunda parte de su libro, "Historia y destino de Jesucristo", Kasper expone y analiza el mensaje, práctica, muerte y resurrección de Jesús desde el punto de vista histórico-exegético y teológico. Finalmente, en la tercera parte Kasper expone "El misterio de Jesucristo" a partir de una análisis de la humanidad y divinidad de Jesucristo y la relación de ambas. En general, nos parece que este libro de Kasper es de gran calidad teológica, y el autor se ha esforzado por presentar sus contenidos de manera pedagógica.

En la "Presentación", Kasper señala que su libro es fruto de varios años de trabajo, y, de hecho, algunas partes habían sido publicadas anteriormente. Ahora bien, en relación a publicaciones posteriores, no encontramos una evolución significativa en la cristología de Kas-

per, sobre todo en lo desarrollado en el capítulo dos, de la segunda parte de su *Der Gott Jesu Christi* (=El Dios de Jesucristo)<sup>7</sup>.

Entre los aportes significativos de Kasper señalamos su propuesta de una cristología orientada pneumatológicamente, para comprender la mediación entre Dios y el hombre en Jesucristo. Igualmente importante es la insistencia de Kasper en la mediación eclesial de la cristología ya que “la Iglesia es el ambiente vital de la fe en Jesucristo”. Por otra parte, creemos que Kasper podría haber hecho referencia, con más insistencia, a las mediaciones antropológica, sociológica y política, y de esta manera ser más explícito en cómo se concretiza la salvación en la historia; esta limitación le conduce a una poca insistencia en la dimensión social de la fe. Por último, en la segunda parte del libro de Kasper, el tema de las parábolas es poco tratado.

### 1.3 Jon Sobrino

La exposición que Sobrino hace de “la verdad de Jesucristo” desde la perspectiva de la liberación, se desarrolla siguiendo el esquema planteado en publicaciones anteriores. En *Jesucristo liberador*<sup>8</sup>, después de presentar el método de la cristología latinoamericana, Sobrino presenta la vida de Jesús en relación a tres dimensiones centrales de su vida: su servicio al reino de Dios, su relación con Dios-Padre y su muerte en cruz. Respecto a *La fe en Jesucristo*<sup>9</sup>, este libro contiene tres secciones donde respectivamente se presenta la resurrección de Jesús, los títulos cristológicos y las fórmulas de los primeros concilios. Es notable la calidad teológica con la que Sobrino ha desarrollado su cristología, y también se aprecia una buena calidad pedagógica en sus argumentaciones<sup>10</sup>.

Una buena parte del contenido de los libros de Sobrino que hemos presentado ya había sido publicada en libros y artículos anteriores, pero han sido retrabajados añadiendo y matizando algunos contenidos teniendo en cuenta las críticas que se les había hecho. Las novedades más significativas se encuentran en *La fe en Jesucristo*, por ejemplo al abordar el tema de la resurrección es nueva su exposición del “problema histórico”; igualmente es nueva la sección consagrada a los títulos cristológicos; y la sección donde se analiza la cristología conciliar ha sido desarrollada ampliamente. En este volumen la mayoría de los capítulos terminan con una “relectura desde las víctimas”.



En continuidad con sus publicaciones anteriores, Sobrino propone el Jesús histórico como punto de partida metodológico de la cristología latinoamericana. Al respecto J. Alfaro ha señalado que la cristología de Sobrino “no pone en discusión la validez y autoridad vinculante de los dogmas cristológicos, pero metodológicamente no los toma como punto inicial de reflexión teológica, porque no pueden ser comprendidos sin recorrer el camino previo que llevó a su formulación, sino que rehace el proceso cristológico neotestamentario para llegar así a comprender las fórmulas dogmáticas”<sup>11</sup>. Otra constante es la insistencia en la centralidad del reino de Dios en la vida de Jesús, por una parte, y su referencia al valorar las fórmulas conciliares, por otra.

Desde la perspectiva asumida por Sobrino para desarrollar su cristología, se ha puesto de relieve la importancia de algunos temas poco tratados en otras cristologías, como, por ejemplo, el de la parcialidad y el de la conflictividad. Nos parece que la calidad exegética es desigual; para algunos temas, como el del reino de Dios, se ha hecho un análisis bastante desarrollo, mientras que otros, como el de la ignorancia de Jesús, presentan limitaciones evidentes. Por otra parte, creemos que todavía no ha sido suficientemente incorporada la cristología del evangelio de Juan. Por último, la cristología de Sobrino, profundiza ampliamente en la relación de Jesús con el reino y con Dios-Padre, pero está ausente, salvo pocas excepciones, una pneumatología como clave de lectura sea de la persona de Jesús o de la fe en Jesucristo.

## **2. PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS**

En este segundo apartado analizamos las convergencias y divergencias respecto al contexto socio-histórico y eclesial en el que se ubican nuestros autores, así como a su valoración de la relación del Jesús histórico y el Cristo de la fe.

### **2.1 Contexto socio-histórico de la cristología**

Kasper y Sobrino presentan el contexto socio-histórico en el que ubican su reflexión sobre Jesucristo. La diferencia entre ambos es evidente: W. Kasper, que escribe en Alemania en la década de los 70, constata que el mundo se ha convertido en “mundano”, prima el

principio de la subjetividad que a su vez ha originado un proceso de secularización, según Kasper la categoría de “emancipación” caracteriza la modernidad (JC, 54-56)<sup>12</sup>. Por su parte Sobrino, que escribe desde El Salvador, caracteriza la actual situación de nuestro mundo como “mundo de víctimas”. Sobrino constata que la pobreza es la realidad en que vive una grandísima parte de seres humanos; el abismo entre pueblos ricos y pobres va en aumento y las raíces fundamentales de esta pobreza son históricas: la injusticia estructural (FJ, 15-17).

Ahora bien, Kasper y Sobrino también presentan cómo, anteriormente a ellos, se ha respondido a los interrogantes y desafíos que plantea el mundo actual. Kasper muestra cómo respondieron Bultmann con su programa de la desmitologización de la fe en Cristo (JC, 58-67), y Rahner con su cristología orientada antropológicamente (JC, 67-74)<sup>13</sup>. Esta presentación de Kasper tiene en cuenta los aportes y límites de dichos autores. Por el contrario, Sobrino ha preferido mostrar que en América latina ha surgido una nueva imagen y una nueva fe de los oprimidos: el Cristo liberador (JL, 26-39), y presenta la imagen de Cristo que se desprende de los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y Puebla (JL, 33-39). Por la fecha de publicación de su primer tomo de cristología (1991), Sobrino no hace referencia a la cristología del documento de Santo Domingo (1992). Sería interesante analizar en qué medida dicho documento continúa o no los planteamientos de los anteriores.

## 2.2 Contexto eclesial de la cristología

El interés por la dimensión comunitaria de la fe como presupuesto en la elaboración de la cristología está presente en Kasper y en Sobrino. Kasper subraya que la Iglesia es el “ambiente vital” de la fe en Jesucristo, ya que el testimonio del Nuevo Testamento únicamente puede entenderse vivamente donde el mensaje de Jesucristo es creído vitalmente, donde está vivo el mismo espíritu que vivifica también los escritos del Nuevo Testamento (JC, 33). Para fundamentar su tesis, Kasper apela a la “teoría de la institucionalización”, aunque también reconoce los peligros de dicha teoría si se la acentúa unilateralmente (JC, 34-35). A su manera, Sobrino acepta la propuesta de Kasper al afirmar que la cristología es primeramente eclesial (JL, 48-51), pero considera insuficiente su

insistencia en la teoría de la institucionalización al señalar que el lugar de la cristología latinoamericana es la Iglesia de los pobres, la cual se realiza ante todo siendo práctica liberadora, seguimiento de Jesús, que se asemeja a Jesús en su opción por los pobres, en sus denuncias, en su destino histórico. Según Sobrino esta manera de proceder no sólo influye en el “contenido” cristológico, sino también en el mismo modo del “pensar” cristológico (JL, 50-51). Sin embargo hay que subrayar que la dimensión existencial de la fe no está ausente en Kasper, él ve en la fenomenología de la fe en Cristo el punto de partida de la cristología (JC, 35).

Me parece que la referencia a la realidad socio-histórica y eclesial de la cristología tiene importancia hermenéutica: muestra que la reflexión sobre Jesucristo está siempre condicionada por dicha realidad, ayuda a comprender la insistencia en algunos temas y los matices propios de los autores. Metodológicamente, la referencia a la realidad socio-histórica y eclesial, esclarece el “desde dónde” se elabora la reflexión sobre Jesucristo y ayuda a valorar la tradición teológica y doctrinal anterior.

### **2.3 El Jesús histórico y el Cristo de la fe**

Nuestros tres autores son explícitos en señalar que la reflexión cristológica debe comenzar metodológicamente por el “Jesús histórico” (PC, 19; JC 46-47; JL, 59). Esta manera de proceder no es una desvalorización del “Cristo de la fe”, sino que por el contrario el primero explicita el segundo y ayuda a corregir posibles errores doctrinales. Cada uno de nuestros autores presenta, a su modo, la historia de la investigación sobre la vida de Jesús. Sesboüé, mediante un recorrido histórico, muestra cómo se ha dado una alternancia entre la fe y la historia (PC, 81-103) y concluye señalando, por una parte, que la historia de Jesús es el criterio para que el creyente mida su fe, y, por otra parte, la necesidad de la unidad, en la distinción, de la historia y la fe (PC, 104-106). La exposición de Kasper, que sólo llega hasta Käsemann (JC, 35-46), concluye proponiendo una cristología de la mutua correspondencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe (JC, 48). Finalmente, Sobrino, que en general asume las propuestas de las cristologías actuales respecto a “lo histórico de Jesús”, es quien mejor explicita en qué sentido el Jesús histórico es el punto de partida metodológico de la cristología e insiste en que el Jesús

histórico es el modo lógicamente más adecuado de acceder al Cristo de la fe (JL, 61-64; 76-82).

Si bien es cierto que nuestros autores no pretenden ser exhaustivos en la presentación de la historia de la investigación sobre la vida de Jesús, ni tampoco en el "cómo" se integra en el discurso cristológico el binomio Jesús histórico-Cristo de la fe, nos parece necesario hacer dos observaciones. En primer lugar, constatamos que actualmente varias son las publicaciones que ayudan a profundizar en la historia de la investigación sobre la vida de Jesús, ya sea en su totalidad<sup>14</sup> o en un período determinado<sup>15</sup>. Por otra parte, ninguno de nuestros autores hace referencia a lo que se ha llamado la *Third Quest* del Jesús histórico, que a pesar de las numerosas críticas que ha recibido y de los problemas que presenta respecto a la homogeneidad de su punto de partida (la literatura apócrifa cristiana, una aproximación renovada del judaísmo, la llamada fuente de los *logia*, la sociología histórica), ofrece algunos elementos a considerar en la investigación histórica sobre Jesús<sup>16</sup>. En esta misma línea, D. Marguerat ha mostrado la pertinencia de un análisis de las fuentes (canónicas, apócrifas, judías, romanas) en la presentación del Jesús histórico<sup>17</sup>.

En segundo lugar, respecto a "cómo" elaborar una cristología de la mutua correspondencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, Sobrino propone "el seguimiento de Jesús" (JL, 81-82) y subraya que "desde la afinidad del seguimiento puede tener sentido proclamarlo como el Cristo, como la revelación de lo verdaderamente divino y de lo verdaderamente humano" (JL, 82). En esta misma línea, un valioso aporte a este problema ha sido propuesto por A. Gesché en su artículo *Pour une identité narrative de Jésus*<sup>18</sup>, donde a la corriente distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe propone integrar, en medio, el concepto de "identidad narrativa", puesto que, dejada a ella misma, la identidad histórica tiene siempre el riesgo de hacernos emigrar al pasado y la identidad narrativa permite conservar el carácter dinámico de la identificación de Jesús, que se hace incesantemente "ayer, hoy y siempre" (Heb 13,8)<sup>19</sup>. El paso por la identidad narrativa permite abordar la cuestión histórica de manera menos impaciente<sup>20</sup>. Por otra parte, el enunciado dogmático, dejado a sí mismo, termina por no querer decir nada más<sup>21</sup>. La identidad narrativa nos hace entrar en la identidad dogmática conservando su carácter mediato y dinámico, no inmediato y estático<sup>22</sup>.



### 3. DIMENSIÓN HISTÓRICO-EXEGÉTICA DE LA CRISTOLOGÍA

Una vez presentados los presupuestos epistemológicos y metodológicos, abordamos en este tercer apartado la dimensión histórico-exegética de la cristología, que comprende un análisis de la predicación, la práctica, la muerte y la resurrección de Jesús. Pero antes de entrar en materia, señalemos la perspectiva desde la cual cada uno de nuestros autores aborda dichos temas: Sesboüé hace una exposición teológica que busca dar una lectura prepascual de los evangelios, y tiene en cuenta que éstos contienen una cristología implícita o indirecta (PC, 21-22); Kasper dice que ningún esquema puede expresar completamente la identidad de Jesús, sólo la perspectiva teológica puede hacer justicia a la persona y práctica de Jesús (JC, 100); Sobrino aborda los diferentes temas de esta sección a partir de tres conceptos centrales: reino de Dios, Padre, y cruz, conceptos complementarios que se enriquecen y esclarecen dialécticamente (JL, 95).

#### 3.1 Jesús y el reino de Dios

Sesboüé, Kasper y Sobrino coinciden en tres puntos: el reino de Dios es el centro del mensaje y de la práctica de Jesús (PC, 25; JC, 101; JL, 96); que en los evangelios Jesús no dice explícitamente qué es el reino de Dios sino que sólo dice que “está cerca” (PC, 26; JC, 102; JL, 106) y que en los relatos evangélicos que hacen referencia al reino de Dios éste es al mismo tiempo presente y futuro (PC, 25; JC, 108; JL, 106-107). Kasper y Sobrino coinciden en otro aspecto: señalan que el reino de Dios es puro don de Dios, pero también una tarea, Jesús exige la conversión (JC, 116-117; JL, 107-108). Ahora bien, así como Kasper (JC, 102-103), Sobrino presenta las raíces del concepto reino de Dios (JL, 99-105), pero Sobrino explicita mejor los orígenes veterotestamentarios del reino de Dios a partir de las diferentes etapas de la historia de Israel, de los salmos, de los profetas y su dimensión socio-política<sup>23</sup>; por otra parte, Sobrino muestra cómo el mensaje de Jesús se integra en el contexto de las expectativas de su tiempo por la venida del reino de Dios y cómo en este contexto se entiende también el mensaje y práctica de Juan Bautista<sup>24</sup>.

Respecto a los destinatarios del reino de Dios, Sobrino, siguiendo a J. Jeremías, afirma que el reino pertenece únicamente

a los pobres (JL, 111). Kasper, por su parte, en un apartado sobre el carácter soteriológico del reino de Dios llega, a su manera, a una conclusión semejante (JC, 121-124). Ambos autores coinciden en que los textos evangélicos que relacionan el reino con los pobres no tienen un sentido unívoco (pobres de espíritu, los que padecen pobreza a causa de su condición de discípulos, etc.), pero afirman que hay una referencia directa a la situación de los pobres sea por su condición social, sea porque carecen de bienes y por tanto puede abusarse de ellos. También coinciden en que la parcialidad de Jesús hacia los pobres tiene sus raíces en el profetismo del Antiguo Testamento donde se critica la injusticia y la opresión social, y en los salmos que alaban a Yahvé como protector de los perseguidos y débiles. La salvación que ofrece Jesús, la participación en el reino de Dios, se identifica con la vida: por su práctica, Jesús muestra que el tiempo de salvación se realiza y actualiza ya ahora (JC, 123-124; JL, 115; 117-120).

Si bien es cierto que Sobrino aborda más ampliamente la cuestión de los pobres como destinatarios del reino de Dios, y que muestra la relevancia actual de este tema apelando a la situación de pobreza del Tercer Mundo, es posible constatar que algunas críticas que dirige a Kasper no son justas (JL, 160-162). En un "Excurso" consagrado a presentar la manera como se aborda el reino de Dios en las cristologías actuales (JL, 143-177), Sobrino califica el aporte de Kasper como "el (abstracto-universal) reino del amor". El análisis de Sobrino sobre Kasper se basa principalmente en el apartado sobre el carácter soteriológico del reino de Dios, sin hacer referencia a los apartados donde Kasper habla de la importancia del reino de Dios en el contexto socio-religioso de Jesús, de su carácter escatológico y teológico. Por otra parte, el capítulo de Kasper sobre el mensaje de Jesús forma parte de una sección más amplia en la que también se considera su práctica. Finalmente, Sobrino exagera al calificar de "abstracto" el planteamiento de Kasper, ya que éste toma en cuenta las exigencias (sociales) del reino de Dios hacia los otros. Sin embargo damos la razón a Sobrino cuando afirma que hubiera sido deseable una argumentación más completa por parte de Kasper, pues algunos aspectos del reino de Dios son solamente enunciados.

Actualmente una presentación más adecuada del tema del reino de Dios (y valga esta observación para el resto de la cristología del Nuevo Testamento) debe tomar en cuenta los matices propios de

cada evangelista o de los escritos del resto del Nuevo Testamento<sup>25</sup>. Aún sin renunciar a una presentación sistemática, tomar esto en cuenta ayudará a evitar generalizaciones fáciles o lecturas unilaterales.

Por otra parte, sería deseable que esta sección sobre el reino de Dios se relacione con la de las "parábolas", ya que ellas nos revelan de alguna manera el lenguaje utilizado por Jesús en su predicación del reino. Notemos que Sobrino aborda el tema de las parábolas en relación a la práctica de Jesús por el reino (JL, 135-139), mientras que en Sesboüé y en Kasper es un tema prácticamente ausente.

### 3.2 La práctica de Jesús

Son varios los aspectos que nuestros autores analizan en relación a la práctica de Jesús. En esta sección hemos agrupado sus aportes en dos partes: en un primer momento abordamos la cuestión de los milagros; y, en un segundo momento, desde la perspectiva de la "pretensión de Jesús" se hace referencia a la relación de Jesús con los pecadores, su relación con la Ley, su llamada al seguimiento y, finalmente, al modo como Jesús se relacionó con el Padre.

*Los milagros.* Antes de presentar la significación teológica de los milagros de Jesús, nuestros tres autores hacen referencia a las dificultades de la mentalidad moderna para aceptar los milagros, sobre todo en su versión apologética, respecto a dos temas: la historicidad de los milagros y su relación con las ciencias.

Respecto a la historicidad de los milagros<sup>26</sup>, nuestros tres autores llegan a la misma conclusión: no puede negarse un núcleo histórico en los relatos evangélicos de milagros (PC, 190; JC, 128-131; JL, 122). Kasper y Sesboüé se muestran más sensibles a esta problemática. Entre las dificultades que existen para pronunciarse por la historicidad de algunos milagros nuestros autores señalan las siguientes: se reconoce la tendencia en los evangelios a acrecentar el número y la espectacularidad de los relatos (PC, 191; JC, 128-129; JL, 122); la analogía de los relatos evangélicos de milagros con los del judaísmo y del helenismo<sup>27</sup> (PC, 189-190; JC, 129); es claro que algunos milagros son proyecciones de experiencias pascuales introducidas en la vida de Jesús (JC, 129-130). Ahora bien, respecto a la consideración de los milagros que transgreden las leyes de la naturaleza tan presente en la concepción apologética, es considerada como una fórmula vacía desde el punto de vista



científico y teológico (JC, 132-133; PC, 182-185) y además es contraria a la misma concepción bíblica de milagro (JL, 123). Sobrino agrega otra manera equivocada de analizar los milagros: la precipitación a considerar los milagros en directo cristológicamente por lo que expresarían de discontinuidad con relación a otros seres humanos, como si los milagros en sí mismos diesen acceso inequívoco a la realidad de Jesús, en este caso a su poder supra-temporal, a su divinidad (JL, 123). En suma, los milagros obrados sobre la naturaleza no son históricos (PC, 196; JC, 131),

Respecto a la dimensión teológica de los milagros, los tres coinciden en definir los milagros como "signos del reino" (PC, 186; JC, 138; JL, 123). Sobrino explica el significado de la frase al señalar que los milagros son sólo signos, es decir, no traen la solución global a la realidad, pero son signos reales del acercamiento de Dios (JL, 139). Kasper los llama *signa pronostica* (JC, 139) y para Sesboüé son signos fragmentarios y provisorios (PC, 198). Ahora bien, para ser apreciada, la afirmación que los milagros son signos del reino debe entenderse desde todo el contexto de la vida de Jesús (PC, 186), del proyecto de Dios (JC, 139) y situarse en el lugar histórico en el que acaecieron (JL, 124-125).

Sesboüé (PC, 198) y Kasper (JC, 141) coinciden en considerar la dimensión salvífica de los milagros como cumplimiento del Antiguo Testamento citando Mt 11,3-5. Si bien nuestros tres autores hacen referencia a la dimensión histórica de la salvación que se desprende de los milagros (PC, 199-200; JC, 138; JL, 124), es Sobrino quien explícitamente habla de los destinatarios de los milagros de Jesús: los pobres en sus males cotidianos.

Como Sesboüé (PC, 199), Sobrino (JL, 125-126) aborda la dimensión cristológica de los milagros. Pero Sobrino subraya que los milagros muestran una dimensión fundamental de Jesús: la misericordia. Los milagros son una reacción de Jesús ante el dolor. En compensación, Sesboüé muestra que los milagros autentifican la misión de Jesús como enviado del Padre (PC, 199), y en esta misma perspectiva Kasper subraya que los milagros son signos de la misión y autoridad de Jesús (JC, 140). Y sólo Kasper relaciona explícitamente los milagros con el seguimiento de Jesús (JC, 141-142).

Otro elemento en el que coinciden nuestros tres autores es relacionar los milagros con la fe, al constatar esta relación en los relatos evangélicos. Los milagros suponen la fe o bien conducen a la fe (PC, 200; JC, 142-143; JL, 127-128). Pero sólo Kasper y Sobrino



tratan de explicar el significado de la fe en los relatos de milagros: no se trata de fe en Jesús, ni tiene que ver con la aceptación de verdades doctrinales (JC 142-143; JL, 127); pero Sobrino explicita mejor cómo esta fe tiene que ver, por una parte, con la aceptación de que Dios es bueno para con lo débil, y, por otra parte, que la frase “tu fe te ha salvado”, se relaciona con Jesús en la medida que él posibilita la fe (JL, 128).

Respecto a los relatos en los que Jesús “expulsa demonios”, Sesboüé (PC, 192-194) y Sobrino (JL, 128-131) coinciden en mostrar la importancia de dichos relatos en los evangelios. Ciertamente Sesboüé no profundiza lo suficiente pues sólo muestra su diferencia respecto a las curaciones, mientras que en Sobrino se profundiza en el significado de la expulsión de demonios desde la realidad socio-religiosa del tiempo de Jesús, del lenguaje empleado en los evangelios, y de lo que dice del reino: éste “se acerca en presencia de un antirreino que lo permea todo, no desde una *tabula rasa*” (JL, 130).

Finalmente, y a modo de conclusión, Sesboüé muestra que, por razones culturales y doctrinales, los milagros no pueden ser presentados en el anuncio del cristianismo de la misma manera como lo hacía la apologética clásica (argumentos y pruebas para la fe), sino presentarlos como signos (PC, 201). Me parece que así como para algunos temas nuestros autores presentan el desarrollo histórico, sería iluminador hacer lo propio con el tema de los milagros<sup>28</sup>.

*La pretensión de Jesús.* Bajo el título “pretensión de Jesús” Sesboüé (PC, 28-32) y Kasper (JC, 145-166) agrupan cuatro aspectos de la práctica de Jesús que contienen una cristología implícita o indirecta: la relación de Jesús con los pecadores, la relación con la Ley judía, la llamada al seguimiento, y el modo como Jesús se relaciona con el Padre<sup>29</sup>. Por su parte, Sobrino no agrupa estos temas sino que los analiza en diferentes lugares y desde diferentes perspectivas.

En primer lugar, respecto a la relación de Jesús con los pecadores, podemos constatar que Sesboüé se limita a presentar los textos que hacen referencia al perdón de los pecados por parte de Jesús (la curación del paralítico y la pecadora que va a casa del fariseo Simón), los cuales considera históricos (PC, 28-29); por su parte, Kasper da un paso más adelante al ubicar esta relación de Jesús con los pecadores desde la totalidad de la práctica de Jesús (JC, 147-148); pero tanto Sesboüé como Kasper llegan a la misma

conclusión: con su actitud, Jesús actúa como alguien que está en lugar de Dios, en él y por él se expresan el amor y la misericordia de Dios (PC, 29; JC, 148). Sobrino, por su parte, prefiere hablar de "acogida a los pecadores"<sup>30</sup>, pues según él caracteriza mejor la actitud de Jesús hacia los pecadores que incluye el perdón de los pecados, pero lo sobrepasa; e incluso Sobrino no considera históricos los textos en los que Jesús perdona los pecados (JL, 131-133)<sup>31</sup>. Sobrino también insiste en el escándalo que causa la acogida de Jesús a los pecadores (JL, 134-135). Kasper y Sobrino principalmente, señalan que las "comidas" fueron un lugar privilegiado del encuentro de Jesús con los pecadores (JC, 147-148; JL, 139-141).

Nos parece importante señalar que una presentación más completa de la manera como Jesús se relaciona con los pecadores debe considerar, por una parte, un análisis de los textos evangélicos donde se relaciona el reino de Dios con los pobres, y por otra parte, considerar la situación socio-religiosa de estos grupos.

En segundo lugar, respecto a la relación de Jesús con la Ley, Sesboüé señala la complejidad del tema. Jesús se presenta como alguien que no quiere abolir la Ley y al mismo tiempo se da la libertad de corregir o cambiar la Ley (PC, 29-30); Kasper, por su parte, muestra la peculiaridad de la relación de Jesús con la Ley en comparación como lo hacían los rabinos, los profetas y los maestros de sabiduría (JC, 148-149). Sesboüé asume, a su manera, la conclusión de Kasper: Jesús se consideró como la boca y la voz de Dios (JC, 149). La perspectiva de Sobrino es diferente, analiza la actitud de Jesús ante la Ley en varios apartados del capítulo dedicado a "la praxis profética de Jesús como defensa del verdadero Dios", en particular en las denuncias que hace Jesús respecto al uso que los escribas y fariseos hacen de la Ley para oprimir a los hombres (JL, 228-231), y analiza algunos ejemplos a partir de las controversias sobre la cuestión del sábado (JL, 214), del mandamiento principal (JL, 217-220), y de las tradiciones judías de pureza legal (JL, 221-224). El mérito de Sobrino es mostrar que las controversias o las denuncias de Jesús que versan sobre la Ley, explicitan la diferencia entre el Dios de Jesús con la imagen de Dios de los escribas y fariseos.

En tercer lugar, respecto a la llamada de Jesús al seguimiento, Sesboüé y Kasper coinciden en señalar la relación entre la respuesta a la llamada al seguimiento y la aceptación del reino de Dios (PC, 30; JC, 150). Pero Kasper muestra la originalidad del

seguimiento de Jesús al compararlo con la relación que guardaban los rabinos con sus discípulos (JC, 150-151), por ejemplo, Kasper subraya que el fin de los discípulos de Jesús es la de participar en la proclamación del reino de Dios (JC, 150). Sobrino, por su parte, hace mención del seguimiento de Jesús en varios lugares, por ejemplo, como perspectiva para analizar la resurrección (FJ, 25-29), o como principio epistemológico para interpretar los dogmas cristológicos (FJ, 441-464), pero no analiza el tema del seguimiento en sí mismo, al menos en los dos tomos de su cristología. Es en otras publicaciones donde ha abordado explícitamente el tema del seguimiento exigido por Jesús: llamó a varios discípulos de los que exigió renuncias radicales. La finalidad de la llamada es la de ser enviados a una misión y para asemejarse a Jesús, es decir, el seguimiento es participación en el modo de vida y destino de Jesús<sup>32</sup>.

Finalmente, respecto a la relación que Jesús establece con Dios, Sesboüé (PC, 31-32), siguiendo a Kasper (JC, 162-163)<sup>33</sup>, muestra que durante su vida, Jesús reivindica una relación única con Dios: el uso del término Abbá por parte Jesús es histórico, y representa una novedad respecto al judaísmo. Por otra parte, Sesboüé indica que cuando en los evangelios el término "hijo" es puesto en labios de Jesús, éste no es todavía un título, pero el contenido de esta expresión debe buscarse en el comportamiento de Jesús, en su oración, en su disponibilidad y obediencia, en sus exigencias; en síntesis, es una clave para comprender la existencia de Jesús (PC, 32). Respecto a Sobrino, es necesario recordar que la relación de Jesús con Dios-Padre es una de las dimensiones desde la que elabora el primer volumen de su cristología, y le consagra dos capítulos relativamente largos (JL, 179-209; 211-234), además profundiza en los temas que solamente son enunciados por Sesboüé. Señalemos solamente que, para Sobrino, con el uso del término Abbá, Jesús expresa la manera de relacionarse con Dios: con la sencillez y confianza de un niño con su padre (JL, 193).

### 3.3 Los títulos cristológicos

Al abordar el tema de los títulos cristológicos, surge el problema metodológico de dónde ubicar esta sección. Kasper presenta su análisis de los títulos en la segunda parte del capítulo dedicado a "la pretensión de Jesús" (JC, 152-166) que a su vez precede al capítulo sobre la muerte de Jesús. Sesboüé y Sobrino proceden de



manera diferente, y nos parece la más correcta, al ubicar el análisis de los títulos como parte de la respuesta de los discípulos a lo que fue la vida de Jesús a la luz de la resurrección (PC, 36-41; FJ, 185-313). Pero en Sesboüé encontramos una excepción: ubica el título "hijo del hombre" en la sección sobre la pretensión de Jesús (PC, 34-36). Un segundo problema se refiere al número de los títulos cristológicos, por lo que hemos optado por analizar las convergencias y divergencias de tres títulos: mesías, hijo del hombre, e hijo de Dios, ya que se encuentran presentes en nuestros tres autores.

Antes de analizar el significado teológico de los títulos, Sesboüé y Sobrino coinciden en presentar algunos presupuestos metodológicos. Para abordar la cuestión de los títulos cristológicos deben tenerse en cuenta cuatro aspectos: a) su origen y contenido veterotestamentario o extra-bíblico, b) el momento de la vida de Jesús que quieren realzar, c) la manera como son aplicados a Jesús, y d) la manera como los títulos adquieren un nuevo sentido desde Jesús (PC, 37; FJ, 176-179). En segundo lugar, a la pregunta de por qué hay varios títulos en el Nuevo Testamento, Sesboüé y Sobrino dicen que es importante que haya varios ya que ninguno explica la totalidad de la persona de Jesús, y muestran su complementariedad (PC, 37; FJ, 175). Nuestros dos autores también indican que la importancia de los títulos radica en que son una respuesta a la pregunta de la fe cristológica: quién es Jesús (PC, 36-37; FJ, 174). Finalmente, sólo en Sobrino se encuentra la preocupación de ver si los títulos siguen teniendo sentido hoy, lo que exige relacionarlos con nuestra realidad bajo el supuesto de que en ellos se dice algo de importancia perenne: "Queremos ver qué puede decir hoy al creyente el que el Nuevo Testamento designe a Jesús con esos títulos y, a la inversa, qué dice la realidad de hoy para poder y tener que revalorizarlos" (FJ, 182-183).

*Mesías:* Después de una somera exposición del origen veterotestamentario del término "mesías", nuestros tres autores llegan a conclusiones comunes: el término mesías no es unívoco ni en el judaísmo antiguo, ni en el tiempo de Jesús donde estaba presente la espera del mesías (PC, 39; JC, 152; FJ, 208-209). Sin embargo, es claro, como dicen Sesboüé y Sobrino, que la práctica de Jesús planteó la cuestión mesiánica (PC, 39; FJ, 209). Ahora bien, son dos los textos evangélicos que son considerados de manera especial. Por una parte, Sesboüé y Kasper analizan el relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-33, par) y aceptan un núcleo



histórico de dicho relato, y concluyen que existió una confesión prepascual de Jesús como el Cristo por parte de los discípulos (PC, 40; JC, 155-156). Kasper explicita que la confesión de Pedro enlaza con la tradición profética del ungido, la cual es rechazada y matizada por Jesús al hablar de la necesidad de la pasión (JC, 156). Por otra parte, según Kasper, los relatos de la confesión de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14,61s, par) y el título de la cruz (Mc 15,26, par) reflejan que los primeros cristianos encontraron un nuevo sentido en el título mesías: Jesús se ha convertido en el mesías de la pasión y de la cruz (JC, 156), esto último coincide con el análisis de Sobrino: el mesías trae la salvación a través de la cruz y de la muerte (FJ, 211).

En síntesis puede decirse que entre los partidarios y discípulos de Jesús llegaron a la conclusión que él era el mesías, pero Jesús no se reconoció en él a causa de la ambigüedad que dicho título comportaba en su tiempo. También señalemos que la exposición de nuestros autores puede ser complementada con la presentación que hace Schlosser del origen del título mesías y de su uso en el Nuevo Testamento, que si bien confirma las conclusiones de los autores, ayuda a explicitar algunas afirmaciones<sup>34</sup>.

*Hijo del hombre.* Nuestros tres autores coinciden en la importancia del título ya que aparece frecuentemente en los evangelios, y siempre en boca de Jesús<sup>35</sup>. Sesboüé simplifica demasiado las cosas al afirmar, siguiendo a Ch. Perrot, que el título "hijo del hombre" representa una especie de sustituto del propio "yo" de Jesús (PC, 35-36)<sup>36</sup>. El análisis de Kasper profundiza en el problema al presentar el origen veterotestamentario del título, y al clasificar los textos del Nuevo Testamento que se refieren al hijo del hombre en tres grupos: los que hacen referencia a la vida terrena de Jesús, los que hacen referencia a la pasión, y los que hacen referencia al hijo del hombre que vendrá al final de los tiempos (JC, 159-161). Sin profundizar, Sobrino también acepta esta clasificación (FJ, 256-257)<sup>37</sup>. La conclusión de Kasper es la más coherente con la presentación general: "el título hijo del hombre designa a Jesús como el representante escatológico de Dios y su reino, así como representante de los hombres. El asunto de Dios y del hombre se decide en él y por él, en su persona y su destino" (JC, 161). Nos parece acertada una observación que hace Kasper: se profundizará en el significado de "hijo del hombre" al relacionarlo con el reino de Dios (JC, 158)<sup>38</sup>.

*Hijo de Dios.* Para el análisis de la expresión “hijo de Dios”, Sesboüé y Kasper retoman algunos elementos de lo indicado sobre la relación de Jesús con Dios (cf. supra). Ambos señalan que el origen de la expresión es postpascual y que no es utilizado por Jesús en los evangelios. Sin embargo, subrayan nuestros dos autores que en los evangelios Jesús se llama “el hijo”, y el significado de esta expresión es clarificado por el comportamiento de Jesús (PC, 41; JC, 161-163). Por otra parte, Sesboüé (PC, 41) es menos explícito que Kasper y Sobrino respecto al origen y uso de la expresión “hijo de Dios” en los evangelios (JC, 161-162; FJ, 250-254). Más explícitamente que Sesboüé, Sobrino muestra que lo que posibilitó la expresión “Jesús es el hijo de Dios” fue la experiencia de la resurrección y el recuerdo de la relación de Jesús con Dios-Padre durante su vida (FJ, 254-255). Kasper, por su parte, presenta algunas de las actitudes de Jesús ante Dios que muestran su filiación: se pregunta en qué medida puede hablarse de fe de Jesús, señala que la pretensión de filiación de Jesús no se trata de una relación privada con el Padre, sino, al mismo tiempo, de su misión pública, etc. (JC, 163-165). Algunos de estos elementos también han sido analizados por Sobrino (JL, 179-209).

Como conclusión de esta sección sobre los títulos, podemos señalar que la pertinencia de analizar los títulos cristológicos radica en que nos ayudan a conocer algo de Jesús. Por otra parte, en su formulación concreta nos hablan de una recepción creativa por parte de la comunidad cristiana.

### **3.4 La muerte de Jesús**

Kasper y Sobrino indican algunos elementos históricos relativos a la muerte de Jesús antes de hablar de su valor teológico. Si bien Sobrino es más explícito al ubicar la muerte de Jesús desde el contexto de la persecución por parte de las autoridades judías en reacción a la denuncia de Jesús (JL, 254-259), coincide con Sesboüé y Kasper al señalar que, durante su vida, Jesús tuvo la conciencia de una probable muerte violenta como lo muestran los “anuncios de la pasión” (PC, 33; JC, 173-175; JL, 259-260). En este análisis histórico sólo Kasper hace referencia al problema de la fecha de la muerte de Jesús (JC, 167-168), y aborda, como Sobrino, la cuestión de los dos juicios a los que fue sometido Jesús. Respecto al juicio religioso, Kasper da dos razones por las cuales se condenó a Jesús:

la cuestión mesiánica y las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo (JC, 168-169); Sobrino sólo hace referencia a la segunda como la razón decisiva para la condenación de Jesús (JL, 264-266)<sup>39</sup>. Respecto al juicio político, aunque con matices diferentes, Kasper y Sobrino coinciden en que Jesús fue condenado como malhechor político y por el tipo de muerte que sólo los romanos podían dar (JC, 168; JL, 266-270)<sup>40</sup>. Finalmente, Sesboüé y Sobrino dicen que la muerte de Jesús puede comprenderse como consecuencia de su misión (PC, 32; JL, 270-272). Nos parece que para una presentación más exhaustiva de los problemas históricos en torno a la muerte de Jesús puede ser útil el estudio que S. Légasse<sup>41</sup> ha consagrado al proceso de Jesús.

Ahora bien, respecto a la significación teológica de la muerte de Jesús, Sesboüé, Kasper y Sobrino coinciden en que a partir de los relatos de la última cena puede comprenderse el sentido que Jesús otorgó a su muerte: su muerte está en relación con la venida del reino (PC, 33-34; JC, 176; JL, 262), y tiene valor salvífico tal como queda expresado en el "por vosotros" y en el "por muchos" (JC, 178; JL, 262). Sobrino es quien presenta un análisis más detallado de los textos, lo cual permite apreciar mejor sus conclusiones<sup>42</sup>.

Kasper y Sobrino dan un juicio similar a la fuente de los *logia* que interpreta la muerte de Jesús como el destino de un profeta: esclarece de alguna manera el por qué matan a Jesús, pero no esclarece el sentido de esa muerte ya que no atribuye una significación salvífica propiamente dicha a la muerte de Jesús (JC, 170; JL, 282). También coinciden en subrayar que en los relatos de la pasión está presente la interpretación de la muerte de Jesús como cumplimiento de las Escrituras (JC, 171; JL, 282). Pero Sobrino precisa que esta interpretación teológica era importante para cristianos provenientes de la fe judía y necesaria para su apologética cuando se presentaban ante judíos a predicar a un mesías "crucificado" (JL, 282).

Si bien Kasper y Sobrino coinciden en dar especial importancia al logion de Mc 15,34: "¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?", para apreciar el sentido de la muerte de Jesús, la interpretación que hacen es completamente diferente. Kasper, haciendo referencia al Sal 22, dice que las palabras de Jesús no son un grito de desesperanza, sino una oración que está cierta de ser escuchada y que espera la llegada del reino de Dios (JC, 176-177). Sobrino, por el contrario, dice que relacionar Mc 15,34 con el Sal 22 es un intento de suavizar el final de Jesús; según Sobrino, la

narración de Marcos expresa mejor que las otras lo más específicamente trágico de la muerte de Jesús: la radical discontinuidad con su vida, que se expresa en la discontinuidad con el reino de Dios, y discontinuidad en su relación con su Padre (JL, 300-305)<sup>43</sup>. Ahora bien, de estas reflexiones, Sobrino pasa a considerar “el sufrimiento de Dios” en un apartado donde comienza preguntándose: si quien muere de esta forma es el hijo de Dios, qué hace Dios ante el sufrimiento, qué dice Dios de la cruz de Jesús, quién es Dios (JL, 306), y entre otras cosas afirma que “el sufrimiento de Dios es, pues, bien “verosímil”, si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo. Si desde el principio del evangelio Dios aparece en Jesús como un Dios *con* nosotros, si a lo largo de él se va mostrando como un Dios *para* nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced de nosotros* y, sobre todo, como un Dios *como* nosotros” (JL, 311).

Si bien la interpretación hecha por Sobrino de Mc 15,34 nos parece más acertada por la coherencia de su argumentación, todavía no queda completamente claro, y valga esto también para Kasper, por qué se insiste en encontrar sólo en este texto el sentido de la cruz de Jesús, y aun podemos preguntarnos si las otras palabras de Jesús en la cruz tal como las presentan los evangelistas no contribuyen, a su manera, a clarificar el sentido de la cruz de Jesús.

### 3.5 La resurrección de Jesús

Nuestros tres autores abordan ampliamente el tema de la resurrección. Pero en el caso de Sesboüé, es conveniente tener presente que él trata el tema en cada una de las dos partes de su libro: en la primera parte habla de la resurrección como el punto de partida histórico del desarrollo de la cristología del Nuevo Testamento y analiza brevemente algunos aspectos de la resurrección desde el punto de vista dogmático (PC, 47-52); mientras que en la segunda parte aborda más ampliamente el tema desde la perspectiva de la cristología fundamental (PC, 107-139). En nuestra exposición hemos integrado ambos desarrollos, para así facilitar nuestro trabajo de comparación entre nuestros tres autores.

Nuestros tres autores, coinciden en iniciar sus análisis de la resurrección de Jesús constatando algunas de las dificultades que actualmente presenta el tema. Sesboüé señala que la mentalidad contemporánea difícilmente acepta el mensaje cristiano de la re-



surrección (PC, 107-108), y que dicha actitud tiene su origen en la manera como la apologética presentaba la resurrección (PC, 108). Por su parte, Kasper, de manera más explícita (JC, 195-198) muestra que la teología clásica se conformó con repetir de modo llano el testimonio de la fe, y que a diferencia de la encarnación y la pasión, la resurrección jamás formó sistema en la cristología (JC, 195-196). Kasper añade que (con el surgimiento de la crítica) toda la cuestión se inclinó hacia una falsa perspectiva: la resurrección se convirtió cada vez más en motivo externo de credibilidad y prueba externa de la fe (JC, 198). Respecto a esto último, Sesboüé y Sobrino, aunque de manera más resumida, constatan una situación parecida; afirman que la resurrección se fue relegando cada vez más a la apologética (PC, 108; FJ, 25), y que en la espiritualidad se convirtió en anticipo y recordatorio del final de nuestra existencia, con la posibilidad de salvación y condenación, lo que llevó a la desvalorización de la historia (FJ, 25).

Por tanto, dice Sesboüé, es necesario proponer una interpretación de la resurrección que respete tanto los requerimientos científicos y filosóficos de la conciencia contemporánea, como la afirmación de la fe cristiana (PC, 109). Sobrino, por su parte, señala que a pesar de los indudables progresos teológicos respecto a la resurrección en la época del posconcilio "hoy en día los problemas se acrecientan por varias razones: teológicamente, la crítica histórica hace cada vez más difícil leer ingenuamente los textos de la resurrección de Jesús, y cultural y psicológicamente, la pregunta por la posibilidad de vida en el más allá en buena medida está dejando de ser central en muchos lugares, y no genera la angustia a la que la resurrección de Jesús debía dar una importancia cristiana" (FJ, 26, n. 4). Sobrino agrega que al abordar hoy el tema de la resurrección se deben incluir dos cosas: por una parte, que la resurrección de Jesús sea, de alguna manera, una realidad que afecte eficazmente a la historia en su presente; y por la otra, desde el Tercer Mundo, es necesario comprender la resurrección de Jesús en su relación especial con las víctimas (FJ, 26).

Respecto a los principios hermenéuticos que deben adoptarse para interpretar la resurrección, Sesboüé propone comenzar por verificar el estatuto antropológico y epistemológico de la afirmación de una resurrección corporal, teniendo en cuenta los testimonios concernientes a la resurrección de Jesús (PC, 109). Kasper y Sobrino proceden de manera diferente. Después de señalar la

importancia de elaborar algunos principios hermenéuticos sobre la resurrección (JC, 195; FJ, 33-35), coinciden en analizar cómo ha sido interpretada la resurrección por parte de algunos teólogos (Bultmann, Marxen, Pannenberg y Rahner) y valoran críticamente sus aportes (JC, 198-207; FJ, 40-58)<sup>44</sup>.

Ahora bien, aunque con diferentes acentos, nuestros tres autores coinciden al menos en un punto: dan a la categoría "esperanza" un valor hermenéutico importante, después de ser analizada desde el punto de vista bíblico, teológico y antropológico (PC, 113-116; JC, 205-207; FJ, 61-74). Por otra parte, Kasper y Sobrino coinciden en un segundo principio hermenéutico: la "historia". Si bien Kasper es menos explícito al respecto pues sólo señala, manteniendo la prioridad de lo escatológico, que el hombre lo único que puede hacer es escuchar y escrutar la historia por si descubre signos en los que se vislumbra el final (JC, 207), Sobrino profundiza en el significado de la historia como promesa; según él la resurrección hay que verla también como promesa, la promesa definitiva y escatológica de Dios (FJ, 79-85). Sobrino añade un tercer principio hermenéutico: la "praxis"; dicha praxis se concretiza, por una parte, en la "predicación" del hecho de la resurrección de Jesús, y, por otra parte, en el "servicio al contenido" de lo que se predica, el servicio a que hoy se haga realidad lo expresado en la esperanza de la resurrección (FJ, 74-79). Finalmente, desde el punto de vista hermenéutico, Sesboué y Sobrino coinciden en señalar la importancia del lenguaje al hablar de la resurrección; señalan que el Nuevo Testamento, al referirse a la resurrección, hace uso de una pluralidad de lenguajes en base a realidades análogas, y que dicho lenguaje es del orden de la metáfora y del símbolo (PC, 120-121; FJ, 37-39)<sup>45</sup>.

Nuestros tres autores, al analizar los datos de la tradición neotestamentaria de la resurrección de Jesús, abordan, al mismo tiempo, la problemática de la historicidad de la resurrección. Kasper y Sobrino analizan más ampliamente que Sesboué (PC, 122-124) los textos neotestamentarios de la resurrección. Si bien en su análisis Kasper distingue entre el kerigma pascual y los relatos pascuales (la tumba vacía y las apariciones) no profundiza en el problema de las apariciones (JC, 185-195). Sobrino, en cambio, aunque se limita a los relatos de la tumba vacía y de las apariciones (FJ, 88-94), agrega un apartado en el que analiza más ampliamente el significado de las apariciones (FJ, 94-100). De hecho, para Kasper el problema fundamental de los relatos del sepulcro vacío es el de

su historicidad (JC, 189-190), y concluye que, históricamente, lo único que se puede llegar a probar es la probabilidad de que el sepulcro se encontró vacío, pero nada puede decirse desde el punto de vista histórico sobre el cómo se vació el sepulcro (JC, 193). A conclusiones semejantes llegan Sesboüé (PC, 122-123) y Sobrino (FJ, 92-93)<sup>46</sup>.

Ahora bien, a partir de los textos del Nuevo Testamento, Sesboüé muestra que la resurrección no es histórica porque no es justificable positivamente, a la manera de la historiografía moderna (*Historie*); pero que puede considerarse histórica por los rastros que dejó en la historia: el testimonio de los discípulos, y el movimiento histórico que desencadenó (*Geschichte*) (PC, 116-117). A propósito de este segundo sentido, Sobrino señala que los textos hablan de un cambio acaecido en los discípulos (FJ, 101-103).

Nuestros tres autores coinciden en indicar un elemento en la comprensión de la resurrección: la "fe". Al respecto, es iluminadora la explicación de Sesboüé cuando señala que la resurrección de Jesús sólo es accesible a la fe, y que la expresión "Jesús ha resucitado de entre los muertos" es la expresión de un acto de fe que incluye un juicio razonable de credibilidad (PC, 116-117), en este sentido, Sobrino afirma que sólo con una fe razonable podemos aceptar hoy subjetivamente la resurrección de Jesús (FJ, 103); Kasper, por su parte, haciendo referencia a los textos de la apariciones, afirma que no fue la fe la que fundó la realidad de la resurrección, sino que fue la realidad del Resucitado la que fundamentó la fe (JC, 212). Por otra parte, Sesboüé y Kasper dicen que a nosotros la fe pascual nos es accesible sólo a través del testimonio apostólico transmitido en la Iglesia como comunidad de creyentes, y desde esta perspectiva explican en qué sentido "Jesús resucitó en el kerigma de la comunidad" (PC, 199; JC, 214). Sobrino, por su parte, integra un apartado donde analiza qué tipo de experiencias de ultimidad podemos tener, análogas a la que tuvieron los discípulos en el encuentro con el Resucitado; por otra parte, qué tipo de vida en plenitud podemos tener, bajo los condicionamientos de la historia, que refleje, análogamente la resurrección de Jesús (FJ, 105-122).

Respecto a la dimensión teológica de la resurrección, Sesboüé y Kasper, desde un análisis del lenguaje empleado para designar la resurrección, constatan que la resurrección de Jesús se sitúa en el horizonte de esperanza escatológica y se le califica de suceso escatológico (PC, 49; JC, 216). Sesboüé indica, sin profundizar suficientemente, que con la resurrección Dios se ha revelado de



manera definitiva (PC, 49). Kasper, por su parte, muestra que el Nuevo Testamento habla de la resurrección de Jesús las más de las veces en pasiva, como velado circunloquio de la acción de Dios resucitando a Jesús (JC, 216). La resurrección de Jesús es, según Kasper, una proeza de Dios, una acción "de la energía poderosa de su virtud" y de su espíritu (JC, 217). Sobrino profundiza en esto último al señalar la continuidad de la resurrección con la parcialidad de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento (FJ, 126-130). Finalmente, Kasper y Sobrino coinciden en que la resurrección de Jesús representa no sólo la decisiva acción escatológica de Dios, sino su autorrevelación escatológica; en la resurrección de Jesús de entre los muertos, Dios manifestó su fidelidad en el amor y se identificó definitivamente con Jesús y su causa (JC, 217; FJ, 126).

Sesboüé y Kasper coinciden en otorgar en sus análisis un lugar importante a la categoría "exaltación". Sesboüé muestra que la resurrección fue, desde muy temprano, interpretada desde el modelo de la exaltación, y a partir del texto de Hch 2,33.36 dice que con la resurrección se quiere afirmar que Jesús fue elevado y recibido en la propia gloria de Dios (PC, 47-48). De manera más desarrollada, Kasper muestra que la Escritura expresa la dimensión teológica de la resurrección sirviéndose del concepto "exaltar" y "exaltación". La exaltación a la derecha de Dios, dice Kasper, significa el ser de Jesús con Dios, el ser en la dimensión de Dios, de su poder y gloria (JC, 220-225). Sobrino, por su parte, comparte las conclusiones de Kasper, pero no desarrolla una argumentación (FJ, 165). Desde la perspectiva de la exaltación, Kasper se plantea la cuestión de la corporeidad de la resurrección y afirma que la corporeidad de la resurrección significa que Jesucristo, habiendo entrado totalmente en la dimensión de Dios por su resurrección y exaltación, se encuentra de una manera nueva y divina totalmente en el mundo, en nosotros y con nosotros. Por la resurrección y exaltación, concluye Kasper, ha llegado a Dios definitivamente un "trozo del mundo" y Dios lo ha aceptado de modo irrevocable (JC, 225-228).

Si bien Sesboüé y Kasper coinciden en hablar de la resurrección como un "acontecimiento salvador" Sesboüé solamente señala, a partir de algunos textos del Nuevo Testamento (1Cor 15,17; 2Cor 5,15; Rm 4,25; Hch 3,33), que el anuncio primitivo de la resurrección expresa dos aspectos de nuestra salvación: la liberación del pecado y la divinización del hombre; pero no profundiza en la problemática (PC, 50). Kasper, más explícito, muestra cómo



la resurrección de Jesús está en una perspectiva universal: "la resurrección de Jesús es presentada por Pablo en el horizonte de la esperanza de la resurrección general de los muertos (1Cor 15,13)" (JC, 231). Y desde este presupuesto Kasper expone tres temas que relacionan resurrección y salvación: qué debe entenderse por esperanza cristiana desde el amor y la fidelidad de Dios (JC, 232-235), qué debe entenderse por libertad cristiana como el modo concreto de realizar lo que significa la resurrección dentro de la historia (JC, 235-238), y cómo la resurrección ayuda a comprender la fundación de la Iglesia (JC, 238-240).

Sesboüé es el único que integra en su exposición el tema de la reencarnación. Nuestro autor muestra la incompatibilidad existente entre la resurrección cristiana y la reencarnación, y esto como respuesta a algunos intentos actuales de ver no sólo una convergencia sino una compatibilidad entre las dos (PC, 110; 132-139). Sesboüé muestra cómo, por ejemplo, la concepción de la historia y el valor que se le da al cuerpo no son conciliables de una y otra parte. Y concluye señalando que la fe cristiana no concierne sólo al futuro último, como se recalca en las teorías sobre la reencarnación, sino al presente de la vida cristiana (PC, 139).

Para concluir esta sección consagrada a la resurrección de Jesús, señalemos, en primer lugar, que a lo largo de sus argumentaciones, nuestros autores nos han mostrado que al abordar el tema de la resurrección no podemos ser indiferentes a las críticas que se hacen a la resurrección desde la mentalidad contemporánea. En segundo lugar, se ha hecho evidente la necesidad de superar la presentación que hacía la apologética clásica. En tercer lugar, al establecer los principios hermenéuticos más adecuados para abordar el tema de la resurrección, es fructífero un análisis de las anteriores interpretaciones teológicas que se han hecho al respecto. Finalmente, al analizar las dimensiones histórica y teológica de la resurrección es importante un serio análisis de los textos neotestamentarios, y reflexionar cómo la resurrección incide en la vida de los cristianos.

#### **4. DIMENSIÓN HISTÓRICO-DOGMÁTICA DE LA CRISTOLOGÍA**

Después de haber presentado la dimensión histórico-exegética de la cristología, en este cuarto apartado abordamos la dimensión histórico-dogmática siguiendo el esquema propuesto por Kasper y

Sobrino: analizamos la divinidad y la humanidad de Jesucristo y la relación entre ambas. Señalemos que, si bien Sesboüé no analiza estos temas en PC, sí lo ha hecho ampliamente en otras publicaciones a las que iremos haciendo referencia a lo largo de nuestra exposición. Por otra parte, al abordar los temas de la humanidad y la divinidad de Jesucristo, Sobrino lo hace a partir de los dogmas cristológicos (FJ, 315-464), coincidiendo de esta manera con los trabajos de Sesboüé; mientras que en Kasper el análisis de los dogmas representa sólo una parte de su exposición de "El misterio de Jesucristo" (JC, 241-410).

Ahora bien, Sobrino, a manera de introducción a su análisis de los dogmas, afirma que hará una lectura de los dogmas desde la perspectiva de las víctimas (FJ, 317-322), y ubica el pensamiento de la época patrística en tres puntos: con respecto al Nuevo Testamento en la patrística hay una merma del "principio realidad", con la correspondiente separación entre teoría y praxis (FJ, 322-332); en segundo lugar, hay continuidad entre el Nuevo Testamento y la patrística a nivel del interés salvífico (FJ, 332-337); finalmente, Sobrino observa la ausencia del reino de Dios en las fórmulas cristológicas (FJ, 337-340). Por otra parte, Sobrino expone dos cambios que se dieron en el cristianismo al expandirse éste en el mundo greco-romano: cambio en el modo teórico de pensar, y cambio en la autocomprensión religiosa del cristianismo como totalidad (FJ, 341-362).

#### **4.1. Jesucristo, Hijo de Dios**

Como Kasper, Sobrino admite que en el Nuevo Testamento está el fundamento de la confesión de Jesús como Hijo de Dios (FJ, 364), sin embargo Sobrino no profundiza al respecto, ya que esto lo trató en su análisis del título "Hijo de Dios" (FJ, 250-255). Por el contrario Kasper expone más ampliamente esta dimensión neotestamentaria de la confesión de Jesús como Hijo de Dios (JC, 243-258). Según Kasper, la primitiva Iglesia no interpretó sólo la persona y destino de Jesús sirviéndose del título "hijo" o "Hijo de Dios", sino que también interpretó de una forma nueva el sentido de estos predicados a la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesús (JC, 245), y agrega que la interpretación concreto-histórica del predicado de Hijo de Dios significa que la filiación divina de Jesús no se interpreta como esencia suprahistórica, sino como realidad

que se impone en y por la historia y destino de Jesús (JC, 245-246)<sup>47</sup> y dicha interpretación se encuentra de la manera más clara en la teología paulina de la cruz (JC, 249).

Kasper y Sobrino coinciden en su análisis de los antecedentes históricos del concilio de Nicea, presentan el caso de Arrio así como la reacción de Atanasio de Alejandría (JC, 264-265; FJ, 365-367). Respecto al contenido del símbolo de Nicea, Kasper y Sobrino señalan que es una profesión litúrgica de fe (JC, 265; FJ, 368). Igualmente, ambos subrayan la importancia del término *homoousios* para expresar la relación entre el Padre y el Hijo (JC, 266; FJ, 369); Kasper explicita al respecto que “este concepto intentaba sencillamente explicar que el Hijo es divino por naturaleza y está en el mismo plano que el Padre, de modo que quien lo encuentra, encuentra al mismo Padre” (JC, 266)<sup>48</sup>. Ambos señalan que en la fórmula de Nicea está presente la preocupación soteriológica (JC, 266; FJ, 372)<sup>49</sup>.

Ahora bien, Kasper continúa su exposición mostrando la dificultades con que fue aceptado el término *homoousios* después de Nicea; que fueron los capadocios quienes indicaron una salida al hacer la distinción entre una esencia y tres hipóstasis; que el primer concilio de Constantinopla confirmó la fórmula de Nicea (JC, 267). Bajo el presupuesto que la profesión de fe niceno-constantinopolitana se mantiene hasta hoy como profesión litúrgica oficial de la Iglesia, y que representa hasta hoy el punto de convergencia entre todas las grandes Iglesias de oriente y occidente (JC, 268), Kasper muestra cómo fue recibida e interpretada en la modernidad (JC, 268-280), y sugiere que nosotros tenemos que hacer hoy algo parecido a lo que realizaron los concilios de la antigua Iglesia para su tiempo: traducir el evangelio de Jesucristo como el Hijo de Dios críticamente, ayudándonos de los medios intelectuales de hoy (JC, 274). Kasper termina con unas reflexiones bíblicas y sistemáticas sobre “el Hijo de Dios como plenitud del tiempo” (JC, 280-292). En compensación Sobrino habla de la novedad teológica de Nicea, pues en Dios se hace sitio a Jesús (FJ, 372-373), y por otra parte, se pregunta si el Cristo en el que creen las víctimas es el de Arrio o el de Nicea (FJ, 379-387).

#### 4.2 Jesucristo, Hijo del hombre

Kasper y Sobrino coinciden en afirmar que para el Nuevo Testamento la humanidad de Jesús es cosa evidente (JC, 292; FJ, 389).

Pero sólo Kasper profundiza en el significado de esta afirmación al mostrar que los escritos del Nuevo Testamento se interesan poco por los detalles de la existencia humana de Jesús, y que más bien se centran en decir que en y por Jesús, Dios habló y actuó de una forma escatológico-definitiva y, por lo mismo, históricamente insuperable, y hasta que Dios estaba en Jesús para reconciliar el mundo consigo (2Cor 5,18) (JC, 292).

Aunque Kasper y Sobrino coinciden en mostrar que sólo cuando el cristianismo penetró en el ámbito helénico, y por medio del gnosticismo, se empezó a cuestionar la verdadera humanidad de Jesús (JC, 295-296; FJ, 389), sólo Kasper es explícito en señalar en qué consiste el gnosticismo (JC, 296-297)<sup>50</sup>. Ahora bien, ambos muestran que las ideas gnósticas penetraron desde muy temprano en el cristianismo, de hecho en el Nuevo Testamento ya se perciben algunas de ellas en la primera y segunda cartas de Juan (JC, 299; FJ, 393). Pero Kasper señala que también en las cartas de Pablo a los corintios y a los colosenses se polemiza contra las ideas gnósticas (JC, 298). Otro punto de convergencia señalado es que el gnosticismo entró en la Iglesia por medio de las ideas de Marción, Basíledes, Apelles, Valentín; ellos sostenían, en sustancia, que la humanidad de Cristo es sólo aparente (JC, 297; FJ, 393). Finalmente, Kasper y Sobrino exponen las reacciones de algunos padres de la Iglesia como Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Tertuliano, quienes ante los peligros de la gnosis mostraron su carácter no-cristiano: (JC, 299-300; FJ, 394-398).

Sobrino, continuando en el campo de la patrística, expone cómo se desarrolló el debate en torno del alma y de la voluntad humana de Cristo hasta las respuestas que se dieron a dichos temas en los concilios de Calcedonia (451) y III de Constantinopla (681) respectivamente (FJ, 398-402). De aquí concluye Sobrino algunas lecciones para la actualidad (FJ, 402-409); entre otras cosas Sobrino dice que la humanidad de Jesucristo "bien puede servir de una especie de "principio realidad" dentro de la cristología y lleva a pensar sobre la dimensión de la "realidad" de nuestras vidas humanas, cristianas y eclesiales" (FJ, 405). Kasper, por el contrario, se orienta a mostrar la importancia fundamental de la humanidad de Jesucristo para nuestra salvación. Según Kasper es necesario preguntar, en el trasfondo de la antropología actual, qué significa la venida de Dios en la carne (JC, 300), lo cual desarrolla en tres momentos: en primer lugar expone qué debe entenderse por cuerpo



humano (JC, 301-311); en segundo lugar llegar a la comprensión de carne (*sarx*) (JC, 312-323); y así comprender mejor en qué medida la venida de Jesús en la carne puede significar nuestra salvación (JC, 323-342).

Una presentación más completa de la "humanidad" de Jesucristo, al menos desde el punto de vista de la dogmática conciliar, debe incluir un análisis del símbolo del concilio de Éfeso tal como lo ha mostrado Sesboüé en varios de sus trabajos<sup>51</sup>.

### 4.3 El Mediador

En esta sección, en la que Kasper y Sobrino analizan la unidad de la divinidad y humanidad en Jesucristo, ambos otorgan un lugar importante al análisis de la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia. Pero antes de entrar en materia ambos presentan unos presupuestos.

Kasper parte del presupuesto que el dogma de Calcedonia trata de una cuestión fundamental de la fe: "contiene la afirmación que Jesucristo en persona es el mediador entre Dios y los hombres (cf. 1Tim 2,5) y la nueva alianza (cf. 1Cor 11,25; Lc 22,20). En este dogma se trata, pues, de la cuestión fundamental de la salvación así como del problema fundamental de la mediación entre Dios y el hombre" (JC, 343-344). En segundo lugar, Kasper presenta brevemente algunos testimonios de la Escritura, sobre todo desde la tradición paulina y joánica, que hacen referencia a la unidad de la divinidad y humanidad en Jesucristo, en dichos testimonios ocupa un lugar importante la cristología del *logos-sarx* (JC, 344-348). Sobrino, por el contrario, señala que, desde el punto de vista metodológico, el dogma de Calcedonia debe ser considerado desde dos perspectivas: epistemológicamente, como afirmación doxológica; y metafísicamente, desde su estructura formal (FJ, 412-413).

Ahora bien, Kasper y Sobrino hacen una breve presentación de los presupuestos histórico-teológicos del concilio de Calcedonia: las diferencias entre Alejandría y Antioquía; el conflicto originado por Nestorio y la respuesta que dio el concilio de Éfeso; cómo la fórmula de Éfeso resultó cada vez más insuficiente, y la problemática originada por Eutiques (JC, 349-355; FJ, 416-419). Con respecto a la fórmula de Calcedonia, Kasper subraya más que Sobrino que Calcedonia edifica sobre la cristología anterior o tradicional, y que la interpreta con más exactitud a causa de los malentendidos

surgidos mediante los conceptos abstractos de las dos naturalezas y de la única persona o hipóstasis (JC, 355-356; FJ, 420). Por el contrario Kasper es menos explícito en señalar la manera como Calcedonia relaciona lo divino y lo humano en Jesús (JC, 356), Sobrino indica entre otras cosas que con la expresión “en dos naturalezas” se recalca que la humanidad sigue siendo verdadera, aún después de ser asumida por el Logos; que la fórmula recalca que la relación entre ambas naturalezas no borra su diferencia: lo divino sigue siendo divino y lo humano sigue siendo humano; que la fórmula recalca también su específica relación: sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, adverbios, todos ellos formulados negativamente, connotando que no se trata de explicar el “cómo” de la unión, sino de salvaguardarla de falsas interpretaciones (FJ, 420-424)

Kasper y Sobrino al indicar algunos límites de la fórmula de Calcedonia coinciden en señalar que ésta carece de concreción, a diferencia de la cristología bíblica -y del cristianismo primitivo, agrega Kasper- que partía del Jesucristo concreto e histórico (JC, 355; FJ, 425-428), y también señalan lo problemático de hablar de “dos naturalezas”, pues el concepto naturaleza no se puede aplicar del mismo modo a Dios y al hombre (JC, 355; FJ, 422-423). Sobrino agrega otros dos límites: falta de historicidad (FJ, 428-433) y falta de relacionalidad (FJ, 434-439)<sup>52</sup>.

Sobrino concluye su análisis de la cristología dogmática con una “lectura formal y doxológica de Calcedonia” y propone el seguimiento de Jesús como principio epistemológico (FJ, 441-464). Por su parte, Kasper al análisis del dogma de Calcedonia añade una breve presentación de cómo continuaron los debates en torno a la unidad de la divinidad y humanidad en Cristo hasta la Edad Media (JC, 357-360) y concluye diciendo que “es evidente que tras el constante y hasta hoy inacabado movimiento dialéctico a lo largo de la historia de los dogmas y de la teología entre la acentuación de la unidad y el realce de la distinción entre divinidad y humanidad, late un problema no solucionado y hasta quizás insoluble: el problema de la mediación entre Dios y hombre” (JC, 360). Bajo este presupuesto, Kasper pasa a una reflexión filosófica y teológica de la persona del mediador (JC, 361-383) donde hace su importante propuesta de una cristología de orientación pneumatológica, pues, según Kasper, ésta interpreta de la mejor manera la unicidad de Jesucristo y su importancia universal (JC, 382). Kasper concluye con el análisis de la “obra del mediador” a partir de la tesis de que

la profesión "Jesús es el Cristo" es el resumen de la significación salvífica de Jesús, y que la salvación es la participación de la vida de Dios revelada en Jesucristo por el Espíritu Santo (JC, 384). Kasper fundamenta en tres pasos esta tesis: primero se pregunta por el significado bíblico de pneuma (JC, 386-394); en segundo lugar desarrolla el tema de la única eficiencia salvadora de Jesús en el espíritu, siguiendo el esquema de las tres funciones (JC, 394-406); finalmente muestra de qué manera el espíritu vincula la única obra de Jesús con su importancia universal (JC, 406-410).

Para concluir este apartado en el que hemos presentado algunos elementos de la dimensión histórico-dogmática de la cristología, indiquemos, en primer lugar, que actualmente es posible hacer una presentación más completa de la cristología conciliar gracias a trabajos como los de A. Grillmeier<sup>53</sup> y de L. Perrone<sup>54</sup>. En segundo lugar, los análisis de la humanidad y divinidad de Jesucristo deben incluir tanto los datos de la tradición bíblica y eclesial, como un intento por traducir con las categorías filosóficas y teológicas de hoy el contenido de los dogmas. Finalmente, sobre todo en Kasper se ha recuperado creativamente el tema de la relación entre cristología y soteriología, el cual puede ser complementado y enriquecido con los estudios que Sesboüé<sup>55</sup> ha consagrado al análisis de la redención.

## **5. LA CIENCIA Y LA CONCIENCIA DEL JESÚS PREPAS-CUAL. LA CONCEPCIÓN VIRGINAL DE JESÚS**

En este último apartado, presentamos brevemente dos temas que Sesboüé aborda en la segunda parte de su libro: "La ciencia y la conciencia del Jesús prepascual" (PC, 141-175), y "La concepción virginal de Jesús" (PC, 302-229). La pertinencia de abordar estos temas desde la perspectiva de la cristología fundamental radica, dice Sesboüé, en que son temas particularmente sensibles ante la mentalidad contemporánea y por su aparente carácter mítico (PC, 13-14).

### **5.1 La ciencia y la conciencia del Jesús prepascual**

La cristología contemporánea, dice Sesboüé, ha retomado estos temas por la atención que actualmente se da a la humanidad de Jesucristo (PC, 141) y porque se percibe un malestar ante la

manera como eran presentados por la teología clásica (PC, 142). Ahora bien, Sesboüé divide su exposición en tres partes y una conclusión: la primera expone brevemente la manera como se han comprendido la ciencia y la conciencia de Jesús “de la época patristica a los tiempos modernos” (PC, 142-148); la segunda y tercera partes abordan, respectivamente, la manera como actualmente se tratan los temas de la ciencia (PC, 148-162) y de la conciencia (PC, 163-173) del Jesús prepascual. Sesboüé concluye con algunas consideraciones sobre la “fe de Jesús” (PC, 173-175).

En relación a Kasper y Sobrino, consideramos que la exposición de Sesboüé puede ayudar a completar y matizar las breves reflexiones de Sobrino sobre “la ignorancia de Jesús” (JL, 201-203). Respecto al tema de la “fe de Jesús”, también Kasper y Sobrino lo abordaron brevemente (JC, 163-165; JL, 203-206); nuestros tres autores coinciden al menos en dos puntos: primero, en la importancia de Heb 12,2 como fundamento bíblico del tema; y, segundo, en la referencia al trabajo que H. Urs von Balthasar<sup>56</sup> ha consagrado al tema de la fe de Jesús.

## 5.2 La concepción virginal de Jesús

Sesboüé inicia su exposición afirmando que “es la fe en la resurrección la que hace posible la fe en la concepción virginal y no lo contrario” (PC, 203). Desde este presupuesto, nuestro autor da cuenta de las objeciones suscitadas en la cultura contemporánea respecto a la concepción virginal de Jesús. Sesboüé divide su capítulo en tres partes: en la primera precisa en qué sentido la concepción virginal es ante todo un dato cristológico (PC, 204-207); en la segunda expone las objeciones contemporáneas a la concepción virginal (PC, 208-214); finalmente, Sesboüé hace una evaluación crítica de tales objeciones (PC, 214-219).

A manera de conclusión de este apartado señalemos que tanto el tema de “la ciencia y la conciencia del Jesús prepascual”, como el de “la concepción virginal de Jesús”, son importantes para la cristología fundamental; estos temas muestran, una vez más, lo que Sesboüé señalaba en su introducción: ante la actual situación cultural, la fe cristiana no puede ser propuesta sin proponer, al mismo tiempo, el acceso a la fe, teniendo en cuenta las objeciones de la cultura contemporánea (PC, 7).



## CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo, en el que analizamos las convergencias y divergencias entre Sesboüé, Kasper y Sobrino, creemos que hemos llegado a poner en evidencia los aportes significativos de cada uno de nuestros autores, así como sus limitaciones; también hemos podido constatar los acentos que dan a algunos temas y la manera como se complementan. Por otra parte, durante nuestro análisis comparativo hemos tenido la oportunidad de valorar los aportes de nuestros autores. Solamente nos resta concluir con algunas propuestas.

1. Algunos elementos de respuesta pueden ser dados respecto a la pregunta qué es la cristología fundamental: en primer lugar, la cristología fundamental aborda las cuestiones que las afirmaciones de la fe plantean a la razón de los creyentes; en segundo lugar, la cristología fundamental debe estar dispuesta a dar respuesta a los cuestionamientos que son dirigidos a los cristianos desde fuera del grupo de creyentes mediante un diálogo crítico con la cultura contemporánea; finalmente, la cristología fundamental debe poner en evidencia las posibles manipulaciones que se hacen de Jesucristo para legitimar algún proyecto social o político. Ahora bien, dado que la fe cristiana no puede ser propuesta sin proponer al mismo tiempo el acceso a la fe, se desprende la necesidad de elaborar la cristología fundamental de manera interdisciplinar; esto será posible en la medida que se integren los nuevos instrumentos metodológicos y los contenidos que ha aportado la renovación de la teología dogmática y de los estudios exegeticos.

A la cristología fundamental corresponde el dar respuesta a los interrogantes que surgen del anuncio de la fe, pero es necesario que el sentido que surge de la fe tenga un relieve en el contexto histórico en que se propone. Por tanto, es importante y necesaria una aproximación crítica a la realidad social en la cual se propone el mensaje cristiano, y tomar en cuenta los cambios que se dan en la reflexión filosófica y científica. En esta perspectiva, no menos importante será tener en cuenta que la Iglesia es el "ambiente vital" de la fe en Jesucristo, ya que el testimonio del Nuevo Testamento únicamente puede entenderse vivamente donde el mensaje de Jesucristo es creído vitalmente, donde está vivo el mismo espíritu que vivifica también los escritos del Nuevo Testamento. Ahora bien,

la manera como la comunidad cristiana vive el evangelio influye no sólo en los contenidos cristológicos, sino en el mismo modo del pensar cristológico.

Uno de los temas centrales de la cristología fundamental es el de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Si bien la cristología fundamental se elabora desde la mutua correspondencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, debe comenzar metodológicamente por el Jesús histórico bajo el presupuesto que el Jesús histórico es el modo lógicamente más adecuado de acceder al Cristo de la fe. Por tanto, la cristología fundamental debe ser atenta a las investigaciones históricas sobre Jesús.

2. La constitución *Dei verbum* invitó a la teología a encontrar en la Escritura el fundamento y el alma de su búsqueda (n. 24); y señaló además un principio hermenéutico ulterior que había que adoptar, el de la centralidad de los evangelios, ya que son "el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado" (n. 18). De esta manera, el Vaticano II, sobre todo con la *Dei verbum*, constituyó el punto de partida para la renovación de la cristología. De hecho, la presentación de la revelación en la historicidad de Jesús de Nazaret permitió descubrir de nuevo algunos datos que los manuales habían dejado en el olvido.

La cristología fundamental ha recuperado la dimensión histórica de Jesús por medio de un nuevo acceso a las fuentes, y consigue presentar aquellos datos que constituyen el núcleo histórico de Jesús: el anuncio de reino de Dios, la predicación en parábolas, la radicalidad de la llamada a seguirle, su actitud de acogida hacia los pecadores. Igualmente, esta recuperación de la historicidad de Jesús, nos permite acceder a lo que Jesús manifestó sobre su persona y sobre su propia visión del mundo, desde el horizonte de su misión y de su relación con Dios-Padre a quien él llama familiarmente "Abbá", y con quien mantiene una relación de obediencia, fidelidad y confianza. Todos estos elementos pertenecen a la historicidad de Jesús de Nazaret, por tanto, una cristología que prescindiera de ellos se convertiría inevitablemente en gnosis o docetismo.

Ahora bien, al iniciar la presentación de temas concretos del mensaje, práctica, muerte y resurrección de Jesús, la cristología fundamental, sin renunciar a una presentación sistemática de cada uno de estos temas, debe tomar en cuenta los matices propios de cada evangelista o del resto de los escritos del Nuevo Testamento para evitar lecturas parciales y por tanto incompletas. También,

según los casos, será provechoso hacer referencia a los antecedentes veterotestamentarios o extra-bíblicos a fin de mostrar la continuidad o discontinuidad de éstos con el mensaje de Jesús.

3. Dentro de la dimensión histórico-dogmática de la cristología, ocupa un lugar importante la problemática de la divinidad y de la humanidad de Jesús y la mutua relación entre ambas. Cada uno de estos temas deberá ser abordado desde los datos de la tradición bíblica y eclesial. Un análisis crítico de los dogmas cristológicos será provechoso para apreciar sus aportes, sus limitaciones, el contexto en el que fueron formulados, y eventualmente intentar traducir, con las categorías filosóficas y teológicas de hoy, el contenido de los dogmas. Esto último se presenta como una exigencia por la evidente distancia cultural entre el contexto en el que fueron formulados los dogmas y nosotros.

4. Si bien los aportes de B. Sesboüé, W. Kasper y J. Sobrino nos han permitido elaborar algunos elementos de cristología fundamental, nuestra investigación no ha agotado el tema y es susceptible de ser enriquecida por los trabajos que en el futuro aporten nuestros autores. Por otra parte, nos parece que hemos mostrado el camino por el que pueden y deben ser integrados los aportes de otros teólogos.

La elaboración de una cristología en clave fundamental es significativa para la teología dogmática y para los estudios exegéticos, en la medida en que planteará nuevas preguntas que surgen a partir de un diálogo con la cultura contemporánea. Igualmente será provechosa la cristología fundamental para el diálogo ecuménico y con otras religiones en la medida que profundice en la especificidad de la revelación cristiana. Terminemos señalando que nuestro estudio deberá ser enriquecido con los aportes de la cristología filosófica, y con una profundización sobre el carácter "universal" de la persona de Jesús.

#### NOTAS:

1. Este artículo reproduce, con algunas modificaciones, una parte de la tesis de licenciatura que el autor presentó en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica): *Elementos de Cristología fundamental en Bernard Sesboüé, Walter Kasper y Jon Sobrino*, UCL, Louvain-la-Neuve, 2001.

2. Para una presentación de las fases por las que ha pasado la renovación de la Teología fundamental cf. LATOURELLE, R., *Teología fundamental (Historia y especificidad)*, en Diccionario de teología fundamental, Madrid 1992, 1437-1448
3. Para nuestra exposición nos hemos servido de la traducción francesa del libro de W. Kasper, si bien existe una traducción en español, no nos fue posible consultarla al momento de redactar este texto.
4. SESBOÛÉ, B., *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris 1994. Algunas partes del libro han sido sintetizadas por nuestro autor en *Christ/christologie*, en Dictionnaire critique de théologie, Paris 1998, 220-227. Interesante es también la lectura de la tercera parte (consagrada a la cristología) de su libro: *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes y les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999, 217-318. Hasta ahora este libro de Sesboüé no ha sido objeto de un análisis más amplio, sin embargo pueden verse las siguientes reseñas: M. FÉDOU, en *Recherches de Science Religieuse* 83 (1995) 441-443; E. BRITO, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 72 (1996) 479-480; M. GESTEIRA, en *Estudios Eclesiásticos* 72 (1997) 416-417.
5. En compensación, puede consultarse la segunda parte de su *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 2000, 45-174.
6. KASPER, W., *Jesus der Christus*, Mainz, 1974. En nuestra exposición hemos seguido la traducción francesa *Jésus le Christ*, Paris 1976. Entre las valoraciones que se han hecho de la cristología de Kasper, cf. J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988; N. MADONIA, *Ermeneutica e cristologia in W. Kasper*, Palermo 1990. Cf. también G. MARCHESI, *La storia e il suo compimento nell'opera di W. Kasper*, en *Civiltà Cattolica* 3099/3100 (1979) 167-188; Id., *Gesù Cristo compimento della storia nell'opera teologica di Walter Kasper*, en *Civiltà Cattolica* 3108 (1979) 544-561. Más recientemente N. CAPIZZI, *Soteriologia in Fil 2:6-11?*, en *Gregorianum* 81 (2000) 225-232.
7. Traducción francesa: *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1985, 235-290.
8. SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991.
9. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.
10. Las anteriores publicaciones de Sobrino han sido ampliamente estudiadas y a veces duramente criticadas. Cf. por ejemplo J. ALFARO, *Análisis del libro "Jesús en América latina" de Jon Sobrino*, en *Estudios eclesiológicos* 59 (1984) 237-254; DUMAIS, M., *Le sens de la croix de Jésus d'après J. Sobrino: questions d'exégèse et d'herméneutique*, en *Église et théologie* 19 (1988) 323-347; G. DESCHRIJVER, *Christology from the Underside of History: The Case of Jon Sobrino*, en T. MERRIGAN, J. HAERS (eds.), *The Myriad Christ. Plurality and the quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000, 493-519. Por el contrario, todavía no han sido publicados estudios que analicen los libros que hemos tomado en cuenta en este artículo, sin embargo pueden verse las siguientes reseñas referentes a *Jesucristo liberador*: J. CASTILLO CORONADO, en *Louvain Studies* 19 (1994) 390-393; M. L. COOK, en *Theological Studies* 55 (1994) 565-567; J. DORÉ, en *Recherches de Science Religieuse* 83 (1995) 309.
11. ALFARO, J., *Análisis del libro "Jesús en América latina" de Jon Sobrino*, en *Estudios eclesiológicos* 59 (1984) 241.
12. LYOTARD, J.-F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1988, 31-36, habla de la "emancipación" como una de las características del proyecto de la modernidad, pero agrega que actualmente dicho proyecto ha sido "liquidado".



13. MAURICE, E., *La christologie de Karl Rahner*, Paris 1995, hace algunas observaciones respecto a la caracterización que hace Kasper de la cristología de Rahner como antropológica, 84; 157; 243-244.
14. Cf. FUSCO, V., *La quête du Jésus historique*, en D. MARGUERAT, et al. (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, 25-57; G. THEISSEN, A. MERZ, *La historia de la investigación en torno a la vida de Jesús*, en *El Jesús histórico. Manual*, Salamanca 2000, 17-30.
15. Cf. AGUIRRE, R., *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*, en *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463; J. SCHLOSSER, *Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire*, en *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 373-395.
16. THEISSEN, G., - A. MERZ, *El Jesús histórico*, 27-28; V. FUSCO, *La quête du Jésus historique*, 42-47; D. MARGUERAT, *La "troisième quête" du Jésus de l'histoire*, en *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 397-421; J. P. MEIER, *The Present State of the "Third Quest" for the Historical Jesus: Loss and Gains*, en *Bíblica* 80 (1999) 459-487.
- 17., MARGUERAT, D., *Jésus de l'histoire*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 596-598.
18. GESCHÉ, A., *Pour une identité narrative de Jésus*, en *Revue théologique de Louvain* 30 (1999) 153-179; 336-356.
19. *Ibid.*, p. 350.
20. *Ibid.*, p. 351.
21. *Ibid.*, p. 352.
22. *Ibid.*, p. 353.
23. En esta línea se desarrolla la exposición de J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris 1999, 136-138, que muestra que en la Biblia y en el judaísmo se da al reino de Dios un acento socio-político, sin embargo las dimensiones cósmicas o universales también tienen un lugar importante. Según los contextos puede subrayarse su impacto social, su dimensión cultural o su perspectiva ética.
24. Entre los trabajos que ayudan a elaborar una presentación más completa de los orígenes del concepto "reino de Dios" en el judaísmo cf. M. COLLIN (coord.), *Bible et royauté*, (Cahiers Évangile, 83), Paris 1993; Cl. TASSIN, *Le règne de Dieu dans le judaïsme au 1er siècle de notre ère*, en M. QUESNEL (coord.), *Évangile et règne de Dieu*, (Cahiers Évangile, 84), Paris 1993, 9-16; J. P. MEIER, *A Marginal Jew*, t. 2, New York 1994, 243-253.
25. A manera de ejemplo, y aún con sus limitaciones, cf. M. QUESNEL (coord.), *Évangile et règne de Dieu*, 17-60.
26. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 155-164, presenta la etimología del término "milagro" y analiza algunos aspectos relacionados a la historicidad de los milagros de Jesús.
27. Ilustrativo es el estudio de P. BEAUCHAMP, *Miracles (Théologie biblique)*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 733-735. Cf. también H. COUSIN, *Récits de miracles en milieux juif et païen* (Doc. autour de la Bible), Paris 1988.
28. Cf. p. e. J.-Y. LACOSTE, *Miracles (Théologie historique et systématique)*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 736-738.
29. Este último elemento fue integrado posteriormente por KASPER en *Le Dieu des chrétiens*, 253, a partir de algunas ideas que desarrolló al explicar el título "Hijo de Dios" en *JC*, 161-163.

30. La expresión "acogida a los pecadores" es utilizada por J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, 164-175.
31. Respecto a la historicidad del perdón de los pecados por parte de Jesús, J. SCHLOSSER dice que a pesar de los problemas que presenta el estado actual de los textos, es posible encontrar indicios que indican que es un elemento que proviene de Jesús, *Jésus de Nazareth*, 174-175.
32. SOBRINO, J., *Seguimiento de Jesús*, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, 1291-1292.
33. Cf. KASPER, W., *Le Dieu des chrétiens*, 253.
34. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 232-240. Cf. también el análisis de textos que ha hecho Chr. GRAPPE, *Jésus: messie prétendu ou messie prétendant?*, en D. MARGUERAT et al. (dirs.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, 269-291.
35. Sobre esto último cf. J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, 245.
36. El juicio de J. Schlosser es claro: "Malgré son intérêt, l'hypothèse que "fils de l'homme" correspond à "je" n'est généralement plus acceptée dans la discussion récente, parce que les textes allégués en sa faveur son rares, incertains et de surcroît trop récents pour pouvoir éclairer l'usage du Nouveau Testament", *Jésus de Nazareth*, 245.
37. Cf. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 242. Sin embargo, el mismo Schlosser muestra la dificultad de hablar de "hijo del hombre" como título cristológico, ya que, por ejemplo, la expresión no es utilizada para designar a Cristo como objeto de fe, 246.
38. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 256-258, proporciona algunas claves al respecto.
39. Esta propuesta de Sobrino es corroborada por Schlosser: "On est donc assez largement d'accord pour voir dans la question du Temple la principale cause de l'hostilité des autorités envers Jésus et la raison déterminante de sa mise à mort", *Jésus de Nazareth*, 323.
40. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 313-319.
41. *Le procès de Jésus*, t. 1: L'histoire, Paris 1994.
42. SCHLOSSER, J., *Jésus de Nazareth*, 281-301, presenta un análisis de los textos. Cf. también M. CARREZ, *Eucharistie (théologie biblique)*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 429-430.
43. En publicaciones anteriores Sobrino ya había expuesto estas ideas, y es a partir de dichas publicaciones que M. DUMAIS ha analizado sus aportes y límites: *Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique*, en *Église et théologie* 19 (1988) 323-347.
44. Este tipo de balance ha sido hecho, entre otros, por L. BOFF, *A Ressurreição de Cristo: A Nossa Ressurreição na Morte*, Petrópolis 1983, 19-40; más recientemente T. LORENZEN, *Resurrección y discipulado*, Santander 1999, 29-154 (incluye un análisis de la propuesta de Sobrino).
45. Esta cuestión del lenguaje ha sido analizada también por T. LORENZEN, *Resurrección y discipulado*, 170-171.
46. Respecto a toda esta problemática de los textos y de su historicidad, breves y sugerentes son las indicaciones histórico-exegéticas propuestas por J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, 325-337. Cf. también J.-M. SEVRIN, *La résurrection de Jésus est-elle un fait historique?* en *Le Jésus de l'histoire*, Bruxelles 1997, 89-106; T. LORENZEN, *Resurrección y discipulado*, 172-196 (apariciones) y 222-239 (tumba vacía).
47. Esta argumentación de Kasper es citada por SOBRINO en FJ, 364-365, n. 1.
48. Frase citada por SOBRINO en FJ, 370.

49. Los análisis que SESBOÛÉ ha hecho de los antecedentes históricos y del símbolo de Nicea son más exhaustivos: *Le sens de Nicée (325). La vérité de la filiation divine de Jésus*, en *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 2000, 75-88; *La divinité du fils et le débat autour du concile de Nicée (325)*, en *Histoire des dogmes*, t. 1: *Le Dieu du salut*, Paris 1994, 236-261.
50. Entre la abundante bibliografía sobre el gnosticismo pueden verse las siguientes noticias de diccionarios: J. RIES, *Gnosticisme*, en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 21, Paris 1986, col. 264-281; R. BRAUN, *Gnosticisme*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 496-497; G. FILORAMO, *Gnose-Gnosticisme*, en *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancien*, t. 1, Paris 1983, 1061-1067.
51. *Le sens d'Éphèse (431). La vérité de l'humanisation de Dieu*, en *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 88-108; *Les grands débats christologiques du V<sup>e</sup> siècle*, en *Histoire des dogmes*, t. 1: *Le Dieu du salut*, 373-393.
52. Sesboüé ha analizado ampliamente la fórmula de Calcedonia: *Le sens de Chalcedoine (451). Jésus vérité de Dieu et vérité de l'homme*, en *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 109-128; *Les grands débats christologiques du V<sup>e</sup> siècle*, en *Histoire des dogmes*, t. 1: *Le Dieu du salut*, 393-416; *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*, en *Recherches des Science Religieuse* 65 (1977) 45-80.
53. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1: *De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris 1973.
54. *De Nicée à Chalcedoine: les quatre premiers conciles œcuméniques. Institutions, doctrines, processus de réception*, en G. ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. 1: *L'histoire*, Paris 1994, 17-112.
55. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. 1: *Problématique et relecture doctrinale*, t. 2: *Les récits du salut: proposition de sotériologie narrative*, Paris 1988; 1991.
56. *La foi du Christ. Cinq approches christologiques*, Paris 1968, 13-79.

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **JUAN ANTONIO LAVIADA C**

Hizo sus estudios de Bachillerato y Licenciatura en Teología Misionera en la Universidad Intercontinental. Es profesor en esta Universidad en el Diplomado en Teología Misionera. Ha impartido las cátedras de Fenomenología de la Religión, Teología de las Religiones, Diálogo interreligioso y ecumenismo y Misionología. Actualmente es miembro del Equipo de Investigación y Coordinador de Cursos y Eventos Especiales en la Escuela de Teología de esta Universidad.

### **DR. JORGE DOMÍNGUEZ R**

Hermano franciscano (ofm), nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Instituto Franciscano. Es Doctor en Teología Moral por la Universidad de Lovaina, Maestro normalista por el Colegio Benavente, de Puebla, Méx. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Miembro del Equipo Teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes Instituciones y Universidades de México, Estados Unidos, Centro y América del Sur. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad Intercontinental.

### **JOSÉ LUIS FRANCO B**

Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México, Filosofía en el Seminario Conciliar de la Ciudad de México, Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México y los estudios de la licenciatura en Misionología, en la Universidad Intercontinental. Ha sido maestro en diferentes centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente e investigador en la Universidad Intercontinental.



**LIC. ARMANDO NOGUEZ A**

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Realizó sus estudios teológicos en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Fue Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores de la ciudad de México y miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Es catedrático en varios Seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y Estados Unidos. Actualmente es parte de la planta docente y miembro del Equipo de Investigación de la Escuela de Teología de esta Universidad. Ha publicado en la Revista SIGNO, SERVIR y en el Centro Antonio Montesinos. Su más reciente obra es *Biblia Ética y Apocalíptica. Aportes para la resistencia cristiana*.

**HNA. MARÍA KO HA-FONG**

Religiosa china, con experiencia misionera y como profesora en cuestiones teológicas en varias instituciones, como el Seminario de Hong Kong y en algunas instituciones de enseñanza teológica en Europa.

**DR. JOSÉ MARÍA MARDONES**

Doctor en Teología y Sociología. Estudió en las universidades de Deusto y Tubinga. Ha sido profesor de asignaturas como Escatología, Sociología del conocimiento y Sociología de la religión, Metodología de las Ciencias Sociales, etc. Desde 1986 es investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, en las áreas de Filosofía política y de la religión. Sus centros de atención giran en torno a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y los problemas de las relaciones religión y cultura. Ha publicado, entre otros textos, *Dialéctica y Sociedad irracional*, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, *Sociedad moderna y cristianismo*, *Posmodernidad y cristianismo*, *Fe y política*, *Las nuevas formas de la religión*, *¿A dónde va la religión?*, *Síntomas de un retorno*. *La religión en el pensamiento actual*, etc.

**LIC. DAVID BOBADILLA**

Obtuvo la licenciatura en la ciudad de México, D.F., en Filosofía y Teología por parte del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología. Presentó la tesis: *La ética del Reino en el Evangelio de Mateo*. Lic. en teología por la Universidad de Lovaina.

---

Ha sido profesor del Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, del Instituto Agustiniiano (Lomas Verdes, Edo. de México), de la CIRM. Ha impartido las cátedras de Teología Fundamental, Cristología Bíblica y Antropología Teológica.

Entre sus escritos están: *Cristología. Guías de Estudio*, CET, México 1995 y junto con el Dr. Jorge Domínguez, *Teología moral fundamental. Guías de Estudio*, CET, México 1995.

## VOCES

### Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la  
**Universidad Intercontinental**

### Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

### HECHOS DE LOS APÓSTOLES

#### Acercamientos narrativos

- Caracterización del Espíritu en los Hechos  
*Antonio Laviada Cáceres* 9
- Ananías y Safira: un pecado original en la Iglesia  
*Dr. Jorge Domínguez* 27
- Los relatos de conversión de Pablo en Hechos  
*José Luis Franco B* 49
- Los viajes apostólicos en Hechos.  
Interpretaciones histórico-críticas y narrativas  
*Lic. Armando Noguez A* 69

### OTRAS VOCES

- Leyendo la Biblia en un contexto asiático  
*Hna. María KO Ha-Fong* 85
- Las nuevas formas de la religión  
*Dr. José María Mardones* 111
- Hacia una Cristología fundamental.  
Propuesta a partir de B. Sesboté, W. Kasper y J. Sobrino  
*Lic. David Bobadilla* 125

### SOBRE LOS AUTORES 165