

ISSN 0187-7054

# VOCES

Publicación semestral / Enero - Junio 1997 / No. 9

La Revelación Cristiana ante la Modernidad



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

---

La Revelación Cristiana  
ante la Modernidad

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA



**U I C**

Juan José Corona López  
**Rector**

José Luis Vega Arce  
**Secretaría General**

Sergio-César Espinosa González  
**Escuela de Teología**

# VOCES

## Director

Sergio-César Espinosa González

## Editor

José Luis Franco Barba

## Consejo Editorial

Juan José Corona López,  
José Luis Vega Arce, Sergio-César Espinosa González,  
Higinio Corpus Escobedo, Humberto Encarnación Anízar,  
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 (dos 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

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

Formación e impresión:  
X Pert Press S.A de C.V.  
Oaxaca No. 1 San Jerónimo Aculco  
Tel. 568 47 41

Se terminó de imprimir en diciembre de 1996  
La edición consta de 1000 ejemplares.



# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### LA REVELACIÓN CRISTIANA ANTE LA MODERNIDAD

Contexto socio-cultural actual y Religión Mtro. J. Jesús Legorreta Z	9
Biblia, Revelación y Modernidad Lic. Armando Noguez A	23
La apologética en la Teología sobre la revelación Mtro. Eduardo E. Sota G	57
Revelación y mundo moderno José Luis Franco B	69

## OTRAS VOCES

Abandono y recompensa de lo dejado en el seguimiento de Jesús (Mc 10, 28-31) Lic. Carlos Castillo O	97
---	----

<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	<b>149</b>
--------------------------	------------

## PRESENTACIÓN

La concepción tradicional de revelación está superada tanto por la sensibilidad y tradición moderna, como por la propia tradición cristiana, específicamente desde los aportes de la crítica bíblica.

Superada la concepción tradicional, se plantea la urgencia de responder desde el hoy a los cuestionamientos que desde el mundo moderno y desde lo pobre del mundo el cristiano se hace y le hacen.

Este número quiere ser una reflexión que oriente y de luces sobre esas inquietudes y para ello presentamos cuatro artículos sobre la temática central que nos ocupa.

El Mtro. Legorreta plantea el *Contexto socio-cultural actual y religión*, donde brevemente plantea el proceso de constitución de la modernidad y sus características, para dar paso a las respuestas y acciones que ha generado tal modernidad. El autor hace algunas reflexiones sobre los retos y desafíos que las respuestas modernas (en sus movimientos crítico-social, posmoderno, conservador y neoconservador), significan para la revelación cristiana.

El Lic. Noguez nos plantea el proceso que la revelación ha vivido desde la perspectiva bíblica ante el impacto del mundo moderno. Al final retoma y analiza las cuatro tendencias socio-culturales de la modernidad en su reacción frente a la crítica bíblica y sus propuestas.

El Mtro. Sota hace un estudio sobre el lugar que la apologética tiene en la doctrina sobre la revelación cristiana. Finalmente el último artículo sobre revelación plantea las dificultades que el mundo moderno tiene frente a la propuesta

y reflexión de la teología cristiana sobre el tema. Dificultades que se centran especialmente en la autonomía del sujeto y de las realidades históricas y ante la pretensión cristiana de universalidad y plenitud en Jesucristo.

**VOCES**

México, D.F.

Noviembre de 1996.

# CONTEXTO SOCIO-CULTURAL ACTUAL Y RELIGIÓN

Mtro. José J. Legorreta Z

*Desde una perspectiva general, la experiencia de la modernidad es ante todo el rompimiento con la cosmovisión antigua y medieval del hombre y el mundo (ordenado, jerárquico, finito, centrado y gobernado por las voluntades insondeables de dioses y demonios). Del resquebrajamiento de esta imagen del mundo, afloró una nueva humanidad, con una nueva sensibilidad e infinitas expectativas de control y dominio del universo.*

*Este movimiento de la modernidad ha desencadenado también una serie de respuestas, acciones y actitudes por parte de diferentes tendencias socioculturales presentes actualmente. Cada una de estas tendencias retan a su modo la fe de los cristianos y exigen respuestas apropiadas. En este artículo se presentan brevemente esas tendencias en lo que se refieren a su sensibilidad respecto a la religión.*

**E**l cristianismo es una religión de la “revelación” de Dios a los hombres, en un doble sentido: como algo dado en cuanto que ella (la revelación) ya ha ocurrido en Jesús, pero también es algo que está siempre en construcción, en cuanto es vivida a lo largo de la historia. En

ambos sentidos su captación y respuesta es una tarea compleja: por una parte, la revelación ocurrida en Jesús solamente nos es accesible mediante el “ropaje” socio-cultural y los propios sesgos que le imprimió la comunidad a la que pertenecieron los diversos hagiógrafos; por otra, los creyentes que disciernen en la historia<sup>1</sup> lo que Dios quiere comunicar, son individuos condicionados por experiencias, por intereses y por el contexto en el que se ubican. Esto significa que el *espacio* donde se realiza la «revelación» no es ajena a la forma, ni al contenido de lo que ahí se comunica, y por tanto, no existe una “receta” concreta y válida para ser cristiano en todo tiempo y lugar.

La tradición cristiana constituye un sólido testimonio de lo que venimos diciendo: no se ha sido cristiano de la misma manera en tiempos de San Pablo que de Honorio III, durante la Revolución Francesa o a finales del siglo XX. Cada nueva circunstancia ha exigido un nuevo discernimiento a la luz de la fe, lo que a su vez ha generado un cambio de praxis y así sucesivamente.

El presente trabajo intenta contribuir a ésta tarea, auscultando los “signos de los tiempos” de las sociedades occidentales, a fin de señalar los principales desafíos que tiene ante sí la comprensión y vivencia de la revelación. Para tal efecto vamos a presentar, en un primer momento, una visión global del contexto cultural en que se ha desenvuelto la historia occidental de los últimos cinco siglos; posteriormente indicaremos las principales tendencias socio-culturales que pretenden explicar el “malestar” que se cierne sobre la modernidad; finalmente trataremos de presentar aquellas cuestiones que desafían o interrogan actualmente a la vivencia y comunicación de la revelación.

## 1. PROCESO DE CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD

El término “moderno” ha seguido un largo camino, en el que se pueden distinguir tres momentos relevantes: primera-

mente a fines del siglo V "modernus" fue utilizado para diferenciar un "presente cristiano" de un "pasado pagano" (romano). En otro momento, se usó para indicar periodos de la historia europea, en los cuales se producía la conciencia de una nueva época a través de la relación renovada con los antiguos. Finalmente, a partir de la ilustración y el iluminismo, se empleó para designar aquella fe en el progreso<sup>2</sup> histórico infinito y en la ciencia moderna como herramienta de este progreso. En el presente trabajo al hablar de modernidad lo haremos en este último sentido.

Siguiendo la reflexión de Villamán, por *modernidad* vamos a entender aquel *fenómeno cultural* dominante fundamentalmente europeo, que según algunos, hace irrupción en el siglo XVI como parte de la cultura renacentista y, que más adelante, conoce como uno de los momentos fuertes de su constitución al movimiento filosófico-político de la ilustración en la diversidad de sus expresiones<sup>3</sup>. Estamos hablando entonces "de una configuración mental de comportamientos y de motivaciones que tienen su correspondencia estructural en instituciones y modos de organizar la producción y la administración pública<sup>4</sup>".

Esta "experiencia vital" -como la llama Marshal Berman- ha tenido un largo proceso de conformación, en el que se pueden distinguir diversas fases o momentos relevantes, los cuales sirven como puntos de referencia para una periodización. Nicolás Casullo señala los siguientes: primeramente la *revolución inglesa*, como momento democratizador del orden social a través de la secularización de la política; en segundo término el *racionalismo filosófico francés* con su sueño enciclopedista reformador, y con su descifrar, en la articulación de las ciencias, las artes, la técnica y el trabajo, que el presente (ya no el pasado clásico) es la edad de oro del espíritu; y finalmente el *iluminismo romántico alemán*, donde la filosofía de la historia, la estética crítica y el despertar heroico (no solo racional) del sujeto del nuevo tiempo, se traduciría en un primer desgarramiento de la conciencia moderna<sup>5</sup>.

## 2. RASGOS PRINCIPALES DE LA MODERNIDAD

Desde una perspectiva general, la experiencia de la modernidad es ante todo el rompimiento con la cosmovisión antigua y medieval del hombre y el mundo (ordenado, jerárquico, finito, centrado y gobernado por las voluntades insondeables de dioses y demonios). Del resquebrajamiento de esta imagen del mundo, afloró una nueva humanidad, con una nueva sensibilidad e infinitas expectativas de control y dominio del universo. Entre sus características tenemos:

### 2.1 Preeminencia absoluta de la razón

La modernidad se caracteriza por una fe absoluta en la razón, entendida ésta como "totalizadora", porque está dirigida a todo; «única», porque se ejerce por igual a todos los órdenes del ser; «universal», porque es compartida por todos los sujetos<sup>6</sup>; y «autónoma» respecto a la tutela de cualquier guía o autoridad que le sea exterior a sí misma<sup>7</sup>. En este predominio absoluto de la razón está anclado el ambiguo principio de emancipación y poder que prevalecerá en la mentalidad moderna.

Así como todo lo que tocó el Rey Midas se convirtió en oro, todo lo que le fue asequible a la razón se "cosificó" y fue "manipulable", así se tratara del mismo hombre. Esta racionalidad "instrumental", como la llamó Max Weber, históricamente ha tenido su más nítida expresión en el pensamiento científico-técnico, el cual ha supeditado a las otras dimensiones de la razón como son la moral y el arte<sup>8</sup>. De ahí que algunos autores definan la modernidad como el "conjunto de conductas racionales relacionadas con los avances de la ciencia y la técnica"<sup>9</sup>.

### 2.2 La subjetividad o autocercioramiento

Una de las características antropológicas mas importantes de la modernidad es aquella nueva relación que establece el sujeto consigo mismo. Ya a fines del siglo XVIII Hegel iden-

tificará éste aspecto como el problema central de su filosofía, mismo que denominará como «subjetividad<sup>10</sup>». "En este contexto -escribe Habermas- comporta sobre todo cuatro connotaciones:

a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones;

b) *derecho de crítica*: el principio el mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado;

c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos;

d) finalmente la propia *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma<sup>11</sup>. La subjetividad es entonces la fuente de sentido de todas las cosas.

### 2.3 Cosmovisión descentrada, desacralizada y pluralista del mundo

A consecuencia de las escisiones en las tradicionales visiones unificadoras del mundo, la religión y la metafísica, Max Weber caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva en tres esferas autónomas: la ciencia, la moralidad y el arte<sup>12</sup>. La desarticulación del todo armonioso y coherente en un nuevo cosmos artificial y descentrado, minó a la religión como poder unificador por excelencia. La religión se volvió entonces una cosmovisión entre otras, ya no sería la garante del orden y ni la única dadora de «sentido».

La función integradora que antes venía desempeñando la religión, en la modernidad la pretenderá asumir la «política»<sup>13</sup>, pero de una manera diferente a como lo venía haciendo la religión, de tal manera que ya ni siquiera se puede hablar de un centro, sino muchos, cada uno con su propia lógica, sus verdades y su escala de valores.



## 2.4 La comprensión de la historia como construcción, progreso y emancipación

El área sobre el que la racionalidad científico-técnica ha ejercido su influencia nunca estuvo limitada a la naturaleza, sino que también abarcó la historia y la sociedad<sup>14</sup>. La modernidad no pudo aceptar una historia producto de la irracionalidad y del acaso. De ahí que se pueda afirmar, que tanto la explicación del origen de la sociedad política (pacto, contrato), como la construcción racional de utopías (capitalismo y socialismo), son dos caras de una misma concepción *instrumental* de la historia, es decir, como un orden sujeto a reglas que el hombre puede crear, romper y por ende, dominar<sup>15</sup>. Las revoluciones políticas de los siglos XVII al XX se inscribirán en este marco utópico: la posibilidad de trastocar el estado social existente y de reconstruirlo sobre la base de las voluntades concertadas, a fin de lograr la emancipación y felicidad del ser humano.

Entonces todo aquello que supere racionalmente el presente será lo mejor; por lo que la modernidad será ante todo la experiencia de lo fugaz, lo provisional, lo transitorio. Marsall Berman expresará todo ésto con aquella frase visionaria de Marx: «Todo lo sólido se desvanece en el aire»<sup>16</sup>.

## 2.5 Pluralismo y diferenciación institucional

A este renglón pertenece la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad (Weber, Durkheim y G.H. Mead), en el sentido de que la fragmentación de aquella visión armoniosa del mundo no fue solamente un fenómeno que ha tenido lugar a nivel subjetivo, sino también en el plano socioestructural. Es así como la modernidad se caracteriza fundamentalmente, por un alto grado de especialización y diferenciación institucional por *funciones*;<sup>17</sup> en donde cada sector de la realidad (la economía, la política, la religión, la educación, entre otras), se desenvuelve en base a lógicas y reglas autónomas. Esta diferencia-

ción institucional crea una sociedad auto-referencial: ella misma inventa y reinventa sin cesar sus valores, su auto-imagen y sus finalidades, sin necesidad de recurrir a otras instancias como la religión. Por eso, ésta es una sociedad provisional, en constante transformación, innovadora y sumamente compleja.

### 3. TENDENCIAS SOCIO-CULTURALES DE LA MODERNIDAD

En la *Introducción* a los Ensayos sobre Sociología de la Religión<sup>18</sup>, Max Weber señaló el por qué fuera de Europa, ni la evolución científica, ni el arte, ni el estado, ni la economía se vieron encaminadas por esas sendas de la racionalización que son propias de occidente. Para él se trataría de la peculiaridad específica del «racionalismo» occidental, es decir de un determinado tipo de configuración mental en el que los progresos tienen como criterio de medida; el éxito en el control (dominio instrumental) de los procesos de la naturaleza y de la sociedad<sup>19</sup>. Haciendo hincapié en algunas aristas, tal racionalidad ha recibido diversas denominaciones: razón instrumental (Horkheimer, Adorno), unidimensional (Marcuse), funcional (Habermas) o sistémica (Luhmann, Habermas). Esta configuración mental, determinada por la técnica y la calculabilidad -como el mismo Weber se encargaría de mostrar-, tiene su correspondencia en las instituciones fundamentales de la sociedad capitalista moderna: la de la producción científico-técnica y la de la administración pública.

Desde esta perspectiva teórica, pero enriquecida con los aportes de Durkheim y Marx, actualmente existe un cierto acuerdo entre los teóricos de la sociedad acerca de cuáles son las principales instituciones, subsistemas u órdenes básicos que conforman la sociedad moderna. Estos son: el sistema de la producción tecno-económica, el sistema de la administración pública y el sistema cultural<sup>20</sup>. Estos tres subsistemas son distintos, cada uno posee su propia lógica y normatividad, misma que legitima conductas diferentes y hasta opuestas.

ORDEN	ÁMBITO	PRINCIPIO AXIAL	ESTRUCTURA SOCIAL	LÓGICA
Tecno Económico	Organización de la producción y la asignación de bienes y servicios	Rendimiento y eficacia	Es un mundo cosificado (estructura de roles)	Funcional
Político	Justicia y poder sociales (Admón pública). Ve al control del uso legítimo de la fuerza y la regulación de los conflictos.	Legitimidad y consenso	Es un mundo de intereses en conflicto	Procedimental
Cultural	Ámbito de las formas simbólicas	Autoexpresión y experimentalismo	Es un mundo plural	Relativismo Nihilismo

Si bien hay cierto consenso en lo que podríamos llamar el «núcleo duro» de la sociedad moderna, no ocurre lo mismo respecto a los diagnósticos y pronósticos que de él se hacen. Por lo menos podemos distinguir cuatro grandes tendencias:

### 3.1. Tendencia crítico social.

Esta corriente ha estado muy empeñada en recuperar y relanzar las promesas incumplidas de la modernidad como la libertad, la igualdad, la justicia, la razón y la emancipación<sup>21</sup>. En esta perspectiva, Jürgen Habermas indica que las diversas contradicciones dadas en la modernidad tiene como causa la fragmentación ocurrida entre las esferas científica, ética y estética, así como la hegemonía de una de ellas: la científico-técnica. Ello ha desembocado en la autonomía de segmentos manipulados por especialistas escindidos de la hermenéutica de la comunicación diaria<sup>22</sup>.

Desde esta perspectiva, no hay de abandonar el proyecto de la modernidad, pues ésta ni siquiera se ha logrado; mas bien se trata de enderezar el camino instaurando «un interjuego y una articulación entre la esfera cognoscitiva, la esfera

práctico-moral y la esfera expresivo-estética, a fin de curar la cosificación social...»<sup>23</sup>.

Cercana a esta tendencia tenemos la de los llamados Nuevos Movimientos Sociales. Históricamente vinculados con la izquierda, socialismo, comunismo, anarquismo, cuestionan el estilo de vida capitalista desde las grandes llagas y amenazas que éste ha provocado: las mayorías pobres y oprimidas, el fin de los recursos no renovables y la destrucción ecológica. Invocan una nueva racionalidad ética y valorativa y al interior de sus mismos movimientos provocan nuevas formas de identidad personal y grupal, más cercanas que las oficialmente propuestas<sup>24</sup>.

### 3.2. Tendencia posmoderna

Esta tendencia representada fundamentalmente por J.F. Lyotard, G. Vattimo, R. Rorty y G. Deleuze, centra su crítica en la irrealización de los grandes mitos de la modernidad (el proyecto de emancipación ilustrada a través de la liberación de la superstición; la democracia y el sueño de instaurar una colectividad de hombres libres y responsables que deciden por sí mismos sus objetivos, necesidades; la solidaridad y deseo de realizar una sociedad donde los intereses de cada uno miran a los de los demás), como proyectos legitimadores de las instituciones y las prácticas sociales y políticas<sup>25</sup>. Para esta tendencia la modernidad se ha agotado, ahora estamos asistiendo al despertar de una nueva época cuyos rasgos serían los siguientes:

a) Una pluralidad de reglas y comportamientos que expresan los múltiples contextos vitales donde estamos ubicados y no hay posibilidad de encontrar denominadores comunes (metaprescripciones) universalmente válidas para todos los juegos (Lyotard).

b) La reivindicación de un «sujeto débil» (Vattimo). El sujeto fuerte es correlativo al pensamiento de la objetividad, mismo que, como han visto Nietzsche, Adorno y Horkheimer,

le anima un afán manipulador y colonizador de todos los ámbitos (imperialismo objetivante). En su lugar se sugiere un adelgazamiento del sujeto objetivante, abierto al goce y descubrimiento de lo permanentemente nuevo, así como a la vivencia del «incierto error».

c) Relativismo historicista. No hay ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas. Estamos ante el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante y unitaria (Vattimo). En vez de ello, existe la multiplicidad de historias pequeñas y particulares<sup>26</sup>.

### 3.3. Tendencia neo-conservadora.

La corriente neo-conservadora es decidida defensora de la sociedad moderna. Aceptan la lógica de los sistemas tecnoeconómico y el político, es más resaltan sus logros, pero guardan una postura crítica frente al sistema cultural, en el que ven una seria amenaza para la subsistencia y progreso de los otros dos<sup>27</sup>. De hecho advierten en ello la raíz de la severa crisis de la sociedad moderna. En el sistema cultural -afirman- existen una serie de valores y formas de vida, que con su hedonismo, narcisismo y permisividad socavan los otros dos sistemas, ya que éstos requieren para su sano funcionamiento de valores tales como la disciplina, el ahorro, la austeridad y el orden. Entonces el problema es eminentemente ético-moral, esto es, el debilitamiento de la ética cívica y, en último término del *humus* religioso sobre el que se Weber señaló que se sustenta el capitalismo.

Se trata por tanto de recuperar el *ethos* del capitalismo (la ética puritana) que hunde sus raíces en la tradición religiosa judeo-cristiana. Para ello sugieren: 1) atacar sin piedad a los intelectuales que representan el espíritu modernista y posmoderno, así como la difusión de ideales contrarios a la cultura burguesa (*establishment* liberal, utopía socialista); 2) reforzar aquellas instituciones que

son fundamentales para el mantenimiento, la socialización y legitimación de los valores del *ethos* del capitalismo democrático: la religión organizada, la familia, el sistema educativo, el *Counter-Establishment* neoconservador cultural y político<sup>28</sup>.

### 3.4. Tendencia Conservadora

Esta tendencia es “anti-modernidad”. Constituye un movimiento hacia lo ya probado y lo que dio resultado, sea en la política, el arte, la organización humana, etc. Creen poseer las claves morales, valorativas y culturales mejores y verdaderas. Ello los lleva por otra parte, a mostrarse intolerantes con sus críticos o con los que rechazan sus propuestas<sup>29</sup>. El deslizamiento por esta vía hacia el fundamentalismo o integristas es cuestión de grados y de circunstancias propicias<sup>30</sup>. Aquí bien pueden ubicarse aquellos movimientos que llevan a cabo una crítica a la modernidad, desde la premodernidad, como es el caso de la producción novelística de C. Castaneda, de J.R. Tolkien, de José María Arguedas y la producción neo-indigenista latinoamericana<sup>31</sup>.

## 4. DESAFÍOS DE LA POSMODERNIDAD Y EL NEOCONSERVADURISMO A LA FE CRISTIANA

La religión no es un fenómeno que tenga lugar fuera de las coordenadas históricas, sino que vive y es vivida inmersa en ellas. Su presencia impacta al medio societal en el que habita, pero no lo es menos que dicho medio también impacta en la religión. Por tanto, es de esperar que los vaivenes de las corrientes que atraviesan la cultura moderna propicie que de ambos lados surjan nuevos retos. Actualmente, esta mutua influencia se mueve entre el neoconservadurismo y la posmodernidad. Apuntaremos someramente algunas cuestiones relevantes.

#### 4.1. Posmodernidad

Desde una perspectiva religiosa, la posmodernidad puede ser leída como un aniquilamiento, o bien como una nueva oportunidad no libre de ambigüedades:

- La crítica y desconfianza posmoderna frente a aquella, “razón” totalizadora, objetivante, única y absoluta, puede desembocar en el nihilismo, pero también posibilita una revalorización de la experiencia religiosa, en cuanto que ésta no puede ser cosificada ni objetivada; por el contrario siempre es una realidad “mayor”, misteriosa, inabarcable, de la que solo se tiene noticia desde la existencia personal total. Esta revalorización de la experiencia religiosa se da a la par de ciertos riesgos: el convertirse en una religiosidad puramente emocional, simbólica, acrítica, e incluso legitimadora del *statu quo*.
- La pluralidad, la diferencia y el policentrismo son unos de los rasgos más característicos de la sensibilidad posmoderna. Leídos positivamente, tales características promueven el respeto y el reconocimiento del otro, condición indispensable para cualquier intento real y efectivo de inculturación de la fe. Pero también constituyen uno de los riesgos más serios: el contextualismo extremo y el politeísmo de valores. El primero se refiere a aquella reducción de la explicación y la comprensión a contextos particulares, el segundo plantea una actitud análoga al contextualismo, en tanto que la ética no obedece a principios universales, sino a valores que son tales solamente para determinadas situaciones concretas. Una actitud de esta naturaleza nos deja sin capacidad de resistencia ante la injusticia y los atropellos del más fuerte o o más hábil.

#### 4.2. Neconservadurismo

Esta otra tendencia socio-cultural -como ya señalamos- afirma encontrar el problema de nuestra época en el ámbito

de la cultura, y concretamente en la desorientación ético-moral. Desde su punto de vista, no es la economía o la política lo que necesita sanearse, sino el *ethos* de la sociedad moderna. Para tal efecto, los neoconservadores señalan la necesidad de recuperar el suelo nutricional de aquella ética *puritana* que hizo posible la modernidad: la tradición judeo-cristiana. Por tanto, se trata de desprivatizar la fe, de recuperar su carácter público de cara a un impacto en los ámbitos económicos y políticos.

Si bien lo anterior constituye un aporte urgente, no es menos cierto que se trata de una utilización de la religión para legitimar y darle estabilidad al sistema. Aquí la religión no importa por sí misma, sino por lo que pueda aportar, por lo que "sirve".

## NOTAS:

1. LIBANIO, J. B., *Teología da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo 1992, 17
2. HABERMAS, J., *Modernidad un proyecto incompleto*, en: AA.VV., *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, 1989, 131-132.
3. VILLAMÁN, M., *Iglesia e inculturación*, en: *Estudios Teológicos* 3, México (1991) 11. El subrayado es nuestro.
4. MARDONES, J. M., *Posmodernidad y cristianismo*, Santander 1991, 18; también, BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México 1988, 3 ss. Este autor considerará la modernidad como una "experiencia vital" compartida.
5. CASULLO, N., *Modernidad, biografía del ensueño y la crisis*, en: AA.VV., *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires 1989, 15-16. También BERMAN, M., *Op.Cit.*, 2-3.
6. *Íbid.*
7. VILLAMÁN, M., *Op.Cit.*, 11.
8. HABERMAS, J., *Op.Cit.*, 141 ss.
9. PLASCENCIA, G., *Una nueva racionalidad científico-técnica*, en: *Umbral XXI* (1993) 19. Este planteamiento llevado al extremo ha recibido el nombre de "cientificismo" y ha sido sin duda, uno de los integrismos sustentadores de la hegemonía de Occidente; Cf. GARAUDY, R., *Los integrismos*, Barcelona 1991, 19-27.
10. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1989, 28-29.
11. *Íbid.*, 29. Un desglose interesante de estos rasgos puede verse en: LIBANIO, J. B., *Teología da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo 1992, 111-150.
12. HABERMAS, J., *Modernidad un proyecto incompleto*, *Op.Cit.*, 137.
13. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, *Op.Cit.*, 33; LECHNER, N., *Un desencanto llamado posmoderno*, en: Aa.Vv., *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, Buenos Aires 1988, 130.



14. VILLORO, L., *La fraternidad: base de toda comunidad auténtica*, en: *La situación mundial y la democracia*, México 1992, 89.
15. VILLORO, L., *Filosofía para un fin de época*, Op.Cit., 45.
16. BERMAN, M., Op.Cit., México 1988, 83.
17. Esta expresión está tomada de LUHMANN, N., *Teoría de la Sociedad*, México 1993, 339-353.
18. WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la Religión*, I, Madrid 1973, 11-21.
19. HABERMAS, J., *Teoría de la Acción comunicativa*, I, Madrid 1988, 245.
20. OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del bienestar*, México 1990, 60-63; D.Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México 1977, 23-25; BERGER, P. L.,/ BERGER, B.,/ KELLNER, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander 1979, Cap. I; HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires 1986; HERRERO, F. X., HABERMAS, J.,: *teoría crítica de la sociedad*, en: GALVÁN, F., (Comp.), *Touraine y Habermas: ensayos de teoría social*, UAM, México 1986, 31-36; MARDONES, J. M., *Posmodernidad y neoconservadurismo*, Navarra 1991, 15-21.
21. Autores representativos de esta tendencia son: HABERMAS, J., OFFE, C., KEANE, J., TOURAINE, A., entre otros.
22. HABERMAS, J., *Modernidad un proyecto incompleto*, Op.Cit., 138.
23. Citado por: RUBERT, X., *Kant responde a Habermas*, en: Aa.Vv., *El debate modernidad posmodernidad*, Op.Cit., 146.
24. RIOJAS, J., *Nuevos Movimientos y actores sociales en el contexto de la crisis*, en: *Análisis Sociales 1*, CAM, México (1988) 36-40; OFFE, C., *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid 1988, 163-185.
25. MARDONES, J. M., *Posmodernidad y cristianismo*, Op.Cit., 24-26.
26. MARDONES, J. M., *El neo-conservadurismo de los posmodernos*, en: VATTIMO, G., y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona 1990, 21-41.
27. Para el neoconservadurismo seguiremos a MARDONES, J. M., en su obra: *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*, Santander 1991, 53-73. Entre algunos de los autores representativos de esta corriente tenemos: BELL, D.; BERGER, P., LIPSET, R. M., y NOVAK, M.
28. MARDONES, J. M., *Capitalismo y Religión*, Op.Cit., 72-73.
29. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Op.Cit., 30.
30. *Ibid.*
31. ROCHA, A., *La reinención de la Democracia*, *El Nacional* (18/feb/93).

# BIBLIA, REVELACIÓN Y MODERNIDAD

---

Lic. Amrmando Noguez A

*El movimiento histórico-cultural de la modernidad se caracteriza por cuatro revoluciones: la científica, la política, la cultural y la técnica. Al considerar la revolución cultural habría que incluir la revolución exegético-bíblica como uno de sus ejes. La Biblia estuvo siempre en el corazón mismo de las discusiones que acompañaron el surgimiento y la consolidación de la cultura moderna. La Biblia era una de esas autoridades externas frente a las cuales tenían que afirmarse la razón y la libertad para lograr la autonomía y autorrealización propias del estado adulto de la humanidad.*

*La modernidad reacciona contra los planteamientos pre-críticos de la visión tradicional sobre la Biblia y los pone en crisis, lo cual no supuso sólo negatividad, sino que esa sensibilidad moderna desde su crítica ofreció muchos aportes para la lectura de la Biblia, teniendo muchos efectos en el mundo católico.*

*En la actualidad es un hecho que el proyecto de la modernidad entró en crisis, y así un cierto modo de comprender la razón y la subjetividad han sido superados. Se ha renunciado a una ciencia unitaria y total, así como a la fundamentación y/o verificación absolutas. En el debate sobre los alcances de esa crisis se distinguen y oponen varias tendencias socioculturales que se abordarán brevemente.*

**E**l movimiento histórico-cultural de la modernidad se caracteriza por cuatro revoluciones: la científica, la política, la cultural y la técnica. Al considerar la revolución cultural habría que incluir la revolución exegético-

bíblica como uno de sus ejes. La Biblia estuvo siempre en el corazón mismo de las discusiones que acompañaron el surgimiento y la consolidación de la cultura moderna. La Biblia era una de esas autoridades externas frente a las cuales tenían que afirmarse la razón y la libertad para lograr la autonomía y autorrealización propias del estado adulto de la humanidad.

Al cumplir sus noventa y un años de existencia, la Pontificia Comisión Bíblica sigue reconociendo que la modernidad ha afectado la comprensión de la Escritura. En un reciente documento, fechado el 15 de abril de 1993, dicha comisión afirma lo siguiente: «el problema de la interpretación de la Biblia no es una invención moderna, como a veces se querría hacer creer el problema es antiguo, pero se ha acentuado con el paso del tiempo. Por otra parte, las cuestiones de interpretación se han vuelto más complejas en los *tiempos modernos*, a causa de los progresos realizados por las ciencias humanas»<sup>1</sup>.

El objetivo del presente trabajo es reseñar las grandes etapas del proceso histórico a través del cual las comunidades cristiano-católicas, confrontadas con los cuestionamientos de la racionalidad moderna, han modificado su estrategia discursiva para llegar a afirmar que la Biblia es el testimonio escrito de la revelación de Dios en la historia.

Para alcanzar este propósito se seguirá un esquema de cuatro pasos: primero 1) se expondrán brevemente los planteamientos pre-críticos de la visión tradicional; en seguida, 2) se describirá la situación de la Biblia y la revelación ante el desafío de la ilustración; después, 3) se considerará el impacto de la crítica moderna sobre la Biblia y la revelación y, finalmente, 4) se examinarán las tendencias socio-culturales actuales y la crítica bíblica.

## **1. LOS PLANTEAMIENTOS PRE-CRÍTICOS DE LA VISIÓN TRADICIONAL**

Los estudios teológicos y bíblicos desencadenados por el renacimiento no aportaron nuevos principios hermenéu-

ticos ni metodológicos a la exégesis. Se mantuvieron como deudores y seguidores de la escolástica. Ni la filología clásica introducida por Erasmo, ni la independencia doctrinal, proclamada por Lutero, significan una nueva etapa en la inteligencia y exposición de la Escritura. Se intensifican los estudios, activados por la polémica, pero falta la aportación radicalmente nueva<sup>2</sup>. Durante el siglo XVI y la primera mitad del s. XVII se vive en una época pre-crítica.

### 1.1 La inspiración como dictado divino

Durante muchos siglos la reflexión sobre la inspiración de la Escritura acentuaba unilateralmente el origen divino de las Escrituras. Se hacían ingentes esfuerzos para explicar cómo actuaba el autor divino. En la época patrística se explicaba la inspiración sirviéndose de imágenes, se consideraba a los profetas como «instrumentos» ("organon") del Verbo<sup>3</sup>. La escolástica planteó tan sólo el problema de la inspiración profética sirviéndose de las nociones filosóficas de la causa principal e instrumental. La Reforma y Contrarreforma continuaron reflexionando sobre los modelos previamente elaborados y llegaron a formular la inspiración en términos de plena inspiración verbal. En las discusiones de la Reforma, el dictado de las Escrituras por el Espíritu es un argumento que se maneja por ambos lados. Trento habla de las Escrituras y de la tradición como «Dictadas por el Espíritu Santo» (DS 1501).

Durante el s. XVI se siguió reflexionando sobre el problema de la inspiración bíblica. Se la entendió como una forma atenuada de la inspiración profética. Entre los católicos, Melchor Cano decía que cualquier cosa grande o pequeña fue editada en la Biblia por el dictado del Espíritu Santo; Báñez defendió un modo de actuación divina en la Biblia comparable al dictado, pero sus discípulos sí hablarán de un dictado verbal. Entre los protestantes, hubo sectores que llegaron a caer en un literalismo casi absoluto, pensaban que las mismas letras de la Escritura estaban inspiradas; así, para J. Ger-

hard, los hagiógrafos son no sólo los ‘amanuenses de Dios’, ‘manos de Cristo y copistas o notarios del Espíritu Santo’, sino que el dictado se refiere incluso a los signos vocálicos hebreos.

## **1.2 La concepción extrinsecista de la constitución del Canon**

La posición tradicional ofrece una concepción extrinsecista sobre la constitución del Canon bíblico. A cada libro corresponde un autor. Terminado el libro es ya un dato en firme y seguro. Su incorporación al Canon no altera su sentido global. No se habla de unidad categorial, interna a la Biblia. Es una posición estática.

Protestantes y católicos del s. XVI aceptaban sin dificultad la hipótesis formulada por Elías Levita, según el cual el Canon del AT había sido fijado por Esdras y por los hombres de la Gran Asamblea, los cuales habrían recibido los libros en una traducción ininterrumpida desde Moisés a través de los profetas.

A raíz de la definición de Trento que estableció, en forma normativa y definitiva, el Canon preciso de los libros sagrados de la Iglesia, en el mundo católico se dio gran importancia a la autoridad magisterial de Iglesia como entidad que contribuye a establecer el Canon. Pero en la Reforma y la Contrarreforma las discusiones sobre el Canon se ocupaban más de cuestiones teológicas que de razonamientos históricos.

## **1.3 Identificación entre la Biblia y la revelación**

En la reflexión de muchos creyentes se fue reduciendo la revelación a la palabra, y ésta al fenómeno escrito: la Biblia. La verbalización acaba invadiendo toda la concepción de la revelación, al grado que todo el libro de la Biblia se considera «en directo» Palabra de Dios. Algunos llegaron a afirmar una identidad casi física entre las Escrituras y las palabras que Dios habla. Se borraba así la distinción, y la revelación se identifica con los libros sagrados.

#### **1.4 El carácter intelectualista de la revelación y la Biblia como «lista de verdades»**

Ya en el NT encontramos expresiones en que la revelación es concebida como «depósito» (1Tm 6,20; 2Tm 1,14) que hay que conservar y transmitir fielmente. Posteriormente, al ser comprendida la Biblia como palabra de Dios puesta por escrito, fue fácil conceptualizar su contenido y entender la última verdad de la Biblia en sentido proposicional. Para la teología escolástica el arreglo estaba hecho, la teología era una «ciencia de conclusiones» y la Escritura le suministraba los «principios», los «articula fidei», que fungían como premisas lógicas. Melchor Cano dirá que la Sagrada Escritura es un «tesoro de argumentos teológicos», que sirven para probar o refutar. La Biblia terminará en convertirse en texto doctrinal, con una grande «lista de verdades», un depósito de citas y argumentos en vista de la apologética.

#### **1.5 El carácter extrínsecista de la revelación y la ahistoricidad de la Biblia**

Desde tiempos del Nuevo Testamento la Escritura aparece como palabra inspirada, que viene de Dios (2Tm 3,16; 2Pe 1,20-21). Poco a poco la tradición subsiguiente la revistió de cualidades divinas y la envolvió de sacralidad. Era una realidad que implicaba principalmente a Dios, y dejaba en la penumbra la actuación del hombre en la historia. Menos aún se tenían en cuenta las condiciones subjetivas del hombre a quien estaba dirigido el mensaje bíblico. Por otra parte, la concepción teórica de la Escritura como depósito de los artículos de fe, acentúa la falta de sentido histórico, al no considerar suficientemente el proceso histórico de la puesta por escrito de la revelación y de la evolución histórica de su inteligencia por la Iglesia<sup>4</sup>. Esta tendencia llegó a imponerse y pero también fue mostrando sus consecuencias unilaterales.

En resumen, antes del surgimiento de la época moderna, la Biblia era considerada como un bloque literario bajado del cielo, como el relato de unos acontecimientos independientes de su entorno cultural e histórico. El estrecho concepto de inspiración entonces vigente descuidaba la actividad del autor sagrado en la composición de los libros e ignoraba la posibilidad de evolución de la revelación en el AT y el NT. La crítica corriente era dogmática y teológica. Había, naturalmente, investigadores que ponían en duda algunos puntos de vista tradicionales, pero estas voces aisladas no captaron la atención, ni el interés de sus contemporáneos.

## **2. LA BIBLIA Y LA REVELACIÓN ANTE EL DESAFÍO DE LA ILUSTRACIÓN**

### **2.1 La racionalidad moderna y la exclusión de la Biblia**

El acercamiento moderno a la Biblia comenzó de manera firme a mitad del s. XVII. Por esas fechas, las nuevas corrientes intelectuales habían alcanzado fuerza suficiente para modificar el paradigma tradicional de estudio de la Biblia. La influencia de las corrientes filosóficas fue decisiva como fuerza impulsora. Por un lado, el inmanentismo filosófico ponía el absoluto metafísico no ya en Dios, sino en la naturaleza y en el hombre. Por otra parte, el humanismo heredado del renacimiento exaltaba al hombre con su inteligencia y sus sentimientos. Estos acentos preludiaban ya la sustitución posterior del problema de la metafísica por el problema del conocimiento. Esta exaltación del conocimiento humano adoptó dos formas: el racionalismo y el empirismo<sup>5</sup>, que llegaron a tener su mejor expresión en el siglo de las luces. Con el racionalismo en boga y en el contexto de la ilustración, se aplicó el método científico al estudio de la historia bíblica, y ésto significó el comienzo de la crítica histórica de la Biblia<sup>6</sup>.

Es bien sabido que la modernidad tiene diversos discursos, sin embargo todos ellos parten de la autonomía de la «razón» en relación a cualquier «autoridad» exterior a sí misma (tradi-

ciones, revelaciones). En efecto, con la modernidad se invierte la dinámica de la revelación, al afirmar que la verdad funda la autoridad y no viceversa. Tal autonomía se afirma a través de la «libertad» con un sentido: la felicidad. La razón también es universal, por ser atributo de todos los seres humanos; e individual, por ser usada por cada individuo. Su verdad la funda en la observación y experimentación (método científico). Bajo estos presupuestos, la glorificación de la razón anunciaba el amanecer de una nueva época en la que se disiparían las tinieblas del pasado y la recta razón dirigiría toda la actividad humana, religiosa, civil y artística.

La modernidad tiene dificultades de orden teórico con la revelación. La mayor consiste en que percibe la revelación como una amenaza para la justa autonomía de la razón y, en general, de la subjetividad humana. Considera que la revelación crea dependencia, no deja que el hombre se haga adulto y llegue a la edad de la razón. Por eso el racionalismo desembocaba en la negación de toda la revelación y en una repulsa total de lo sobrenatural, pero también llevaba al subjetivismo y escepticismo.

Los modernos sostenían que no hay nada en la Biblia que sea contrario a la razón o superior a ella. Insistían en la religión natural. Se logró crear una atmósfera de hostilidad a la interpretación tradicional de la Biblia. Spinoza rechazaba una Biblia concebida como revelación inspirada de verdades divinas y afirmaba que es una simple colección de libros históricos cuyo contenido debe examinarse de acuerdo con el criterio de la razón. Desde esta perspectiva de la modernidad la revelación aparecerá irrelevante para Comte y para Kant. Posteriormente Freud y Skinner dirán que la revelación es una simple proyección, o a lo más un pseudo-discurso para el neopositivismo lógico de Wittgenstein<sup>7</sup>.

## 2.2 La gran crisis de las concepciones tradicionales

La crítica bíblica introducida por la modernidad fue, sin duda, el inicio de la crisis de la concepción tradicional de acceso a la Biblia como revelación de Dios.



### 2.2.1 *La crisis de la revelación como «dictado» divino*

La caracterización de la Escritura como palabra de Dios llevó a considerarla como algo que Dios había comunicado literalmente a los profetas o hagiógrafos. Pero, examinados con atención, los libros de la Biblia aparecían como obras muy humanas, con sus avances y retrocesos, con sus tanteos y carencias, con la imposibilidad de mantener en muchos casos la atribución a un autor determinado.

El impacto de la crítica textual fue fatal para la comprensión simplista de la inspiración verbal plena. En efecto, ante la ausencia de la obra autógrafa de todos los libros de la Biblia y en presencia de miles de variantes textuales, ¿cuál es el texto inspirado? El incremento de textos y versiones de la Biblia en los ss. XVIII y XIX, junto con la autoridad que se reconocía a las diversas lecturas, fue la prueba definitiva en contra de la inspiración como dictado verbal. Además, con la llegada la crítica literaria se tomó conciencia de que no sólo el Pentateuco, sino también los Evangelios Sinópticos fueron escritos a partir de documentos previos o fuentes, lo que alejaba aún más la idea del dictado mecánico<sup>8</sup>.

### 2.2.2 *La cuestión de la inspiración*

La aparición de la ciencia empírica en el s. XVII, como los estudios astronómicos, serán testigos de un conflicto entre los principios teológicos con los científicos. Es que la mentalidad escolástica entendía todos los enunciados bíblicos como de verdad absoluta en relación con la verdad física a la que se referían.

El colapso de la explicación de la revelación por dictado, obra de la crítica textual y la crítica literaria terminó también con la explicación de la inspiración correspondiente. Hasta se llegó a abandonar la idea de la inspiración de la *Septuaginta*, comúnmente admitida en la época primitiva. El conflicto de la ciencia con la inspiración bíblica se agudizó aún más en el

s. XIX con la aparición de la ciencia histórica. Vino el uso de la crítica histórica como principio de verificación y control de la verdad de los enunciados bíblicos, que fueron sometidos a la comprobación científica.

Todo esto tuvo sus consecuencias. Los ortodoxos protestantes se endurecen en su idea de la inspiración verbal; los protestantes liberales abandonan prácticamente por completo la inspiración, niegan su carácter propiamente sobrenatural y la reducen a «un impulso o a una emoción del alma puramente naturales»; muchos católicos tuvieron que modificar sus formulaciones tradicionales.

### **2.2.3 Los libros bíblicos tienen historia**

La crítica histórica se ocupó también de estudiar el proceso de producción y redacción de los libros de la Biblia. Cubre un arco de poco más de quince siglos de historia, en donde actuaron diversos autores conocidos y desconocidos<sup>9</sup>.

Respecto de los libros del Antiguo Testamento se logró superar la lectura fundamentalista a través del estudio de las fuentes, las tradiciones, las redacciones. Se llegó a cobrar clara conciencia del complejo proceso histórico de confección de estos libros, un período de tiempo que va desde el s. XIX hasta el s. I a.C.

Estudios parecidos se hicieron sobre los libros del Nuevo Testamento. Se advierte cómo el NT comienza con el *corpus* paulino entre los años 50 y 60. Vendrán luego las cartas de la cautividad y las deuteropaulinas. Sigue la redacción de los sinópticos. Se investiga la trayectoria de estos escritos desde las tradiciones orales hasta la fijación de los mismos entre los años 60 y 80. Se reconocen tres etapas: tradición oral, fuentes escritas, redacción final.

### **2.2.4 La inerrancia y la verdad de la Biblia**

Al inicio de los tiempos modernos y sobre todo con el caso de Galileo surgieron nuevas dificultades con la doctrina tradi-

cional de la inerrancia de la Biblia. Se plantea con claridad el problema de la verdad de la Escritura. Con los avances de la ciencia se multiplican los problemas: origen del mundo, de la especie humana, etc. El progreso de las ciencias naturales, desde comienzos del s. XVII, suscitó varios problemas en torno a la cosmogonía bíblica y puso permanentemente contra la pared a la inerrancia de la escritura.

Es el tiempo en que se constatan las imperfecciones de la Escritura, las que son propias de toda obra humana. Se descubre que los libros bíblicos incluyen inexactitudes científicas. Se destacan las posibilidades y los límites de las lenguas empleadas en su composición. Es de notar que las deficiencias se perciben no sólo en el campo profano, sino también en el religioso y moral. Surge entonces la pregunta ¿Cómo pueden ser palabra de Dios siendo con esas imperfecciones? En el s. XIX los descubrimientos arqueológicos del oriente medio intensifican las dificultades<sup>10</sup>. Desde posiciones fundamentalistas algunos proponían soluciones artificiosas, confesando ignorancia o apelando a soluciones alegóricas, pero se negaban sistemáticamente a aceptar algún error de los escritores.

### *2.2.5 Las discusiones sobre el Canon*

Las discusiones modernas sobre el Canon bíblico tienen sus antecedentes en los humanistas del s. XVI que desenterraron las disputas antiguas acerca de varios libros del AT y del NT. Con la jerarquización que hizo Lutero de los libros del NT se inicia la grande disputa del «Canon dentro del Canon» de la que se ocupará también la crítica bíblica<sup>11</sup>.

Otro argumento de la ilustración un tanto sofisticado es aquel que descubre un círculo vicioso en el aserto de la Iglesia que, por una parte, hace derivar el Canon de los profetas y apóstoles, tal como son conocidos a través de sus escritos, y, por otra parte, se arroga después para sí misma la legitimación de las Escrituras mediante la promulgación de su Canon.

### 2.3 Los aportes de la crítica moderna

No obstante sus presupuestos filosóficos, o precisamente por ellos, el racionalismo y el empirismo modernos dieron un poderoso impulso al desarrollo de las disciplinas intelectuales en general. El auge del pensamiento científico obviamente repercutió en los estudios bíblicos. Por lo que se refiere a la cronología de la historia universal, los investigadores descubrieron fuentes ajenas al AT. Las investigaciones arqueológicas, que tuvieron su origen en los antiguos relatos de viajes, influyeron profundamente en el conocimiento de la Biblia. Se desató también un creciente interés por la presentación científica de la geografía y la topografía de Palestina.

A partir del s. XVIII surgieron nuevos métodos en el estudio y el análisis de las literaturas antiguas; gracias a ellos se abrió el camino a la alta crítica -análisis del origen y contenido de las piezas literarias- y a un ulterior estudio de la Biblia con criterios empleados en la crítica de la literatura profana. Fueron innumerables los estudios históricos, lingüísticos, de ciencia comparada que se ocuparon de la composición puramente literaria de los libros bíblicos.

Una valoración minimalista de la crítica moderna consistiría en afirmar que pueden no ser válidas sus soluciones, pero sí lo son muchos de sus planteamientos y la mayoría de sus preguntas. No obstante hay otras evaluaciones de la crítica moderna, que reconocen grandes aportes. En efecto, la racionalidad moderna:

- con su conciencia de *historicidad* hizo quizá uno de los más grandes aportes, en cuanto ha permitido: constatar en la Biblia un proceso revelatorio gradual y pedagógico; descubrir el valor de la vida secular y profana; y también percibir la importancia de la actividad humana, del hombre como sujeto. En suma, puso de manifiesto el carácter hondamente humano del proceso bíblico;
- con su intencionalidad *emancipatoria* ha permitido captar el mensaje central de la Biblia, tanto del éxodo como

- de la práctica de Jesús. Ha permitido ver todo aquello que la salvación tiene de liberación;
- con sus exigencias de *humanismo* ha permitido ver en la Biblia una revelación no ajena, ni enemiga de lo humano, sino simpática y humanizadora;
  - constituye el punto de ruptura de la legitimidad histórica para la concepción fundamentalista de la Escritura, para la cual se abre el derrotero histórico-crítico;
  - hizo volver a las *fuentes* bíblicas y eso trajo como consecuencia el redescubrimiento de la acción y de la palabra reveladora;
  - cuestionó también la evidencia, común y acríticamente aceptada, de que la Biblia es idéntica con la palabra de Dios. Este fue el origen de que la revelación se erigiera como un gran tema teológico;
  - al provocar la confrontación razón / Biblia, la principal herencia de la modernidad fue la «crítica bíblica». Se introduce una nueva racionalidad para estudiar la Biblia, hecha de espíritu crítico, creativo y autónomo, como se deja ver en los logros de los «métodos histórico-críticos».

#### **2.4 Los efectos del modernismo en el mundo católico**

Después del Concilio de Trento hubo un notable desarrollo de los estudios bíblicos en el mundo católico, hasta el punto de que algunos llaman «siglo de oro» al período comprendido entre 1560 y 1660. Este renacimiento se apagó a causa de las críticas enconadas a su hermenéutica escolástica por parte de la exégesis protestante y de algunos historiadores y exegetas racionalistas y no creyentes<sup>12</sup>. El resultado fue que entre los católicos la exégesis se convirtió en sirviente de la teología dogmática y de la apologética. Hubo dos siglos de gran pobreza escriturística. Daba la sensación de que la Biblia era un libro protestante.

Sólo hasta finales del s. XIX se tuvieron los primeros encuentros de los católicos con la crítica bíblica. Los plan-

teamientos de esta suscitaron fuertes inquietudes entre los creyentes. Se consideraba que la crítica traía una devaluación religiosa de la Escritura. Las autoridades de la Iglesia se pusieron a la defensiva<sup>13</sup>. El papa León XIII, a pesar de la situación conflictiva de la época, adoptó una posición bastante matizada respecto a los estudios bíblicos. Con su encíclica *Providentissimus Deus* inició una moderada renovación de la exégesis católica, cuyo protagonista más activo fue el dominico J.M. Lagrange, que fundó la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890 y aplicó atrevidamente el método histórico a la Escritura.

Pero a principios del s. XX, durante el pontificado de Pío X, se desata la crisis modernista. Se polarizan en exceso las opiniones respecto a puntos delicados sobre la interpretación y la autenticidad de la Escritura. El decreto *Lamentabili* y la encíclica «Pascendi» refutan y condenan los errores modernistas. Pero lo hacen desde campos más bien filosóficos y teológicos que estrictamente exegéticos. Los pronunciamientos de la Pontificia Comisión Bíblica, creada en 1902, son siempre conservadores y apologéticos. Se impusieron severas restricciones a la investigación bíblica. Muchos estudiosos católicos fueron obligados a interrumpir sus investigaciones bíblicas. Se pagó un alto precio para la investigación.

Una señal clara de apertura habrá de llegar hasta 1943 con la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII. Se promovió una profunda renovación en los estudios bíblicos en el mundo católico: se admite el valor explicativo de los géneros literarios, se fomentan las traducciones desde las lenguas originales, se reconoce la importancia de la crítica textual, se invita a recurrir a la historia, a la arqueología y se aceptan las contribuciones de las demás ciencias positivas. Fruto de esta nueva actitud es también la relativización de las decisiones disciplinares emitidas durante el momento agudo de la crisis modernista.

Todavía durante los comienzos del Pontificado de Juan XXIII, hubo un singular intento restaurador. Se logró remover temporalmente de sus cátedras a eminentes biblistas católicos. Fue un episodio pasajero que se superó rápida-

mente por los vientos renovadores del Vaticano II. La Constitución *Dei Verbum* recoge y hace suya la renovación bíblica que ya estaba en curso y, con su autoridad, le da un nuevo impulso. El Concilio fue punto de partida para afrontar los graves problemas abiertos por la modernidad.

Recientemente, a cien años de *Providentissimus Deus* y cincuenta años de *Divino Afflante Spiritu*, el documento conmemorativo que emitió la Pontificia Comisión Bíblica se propuso como finalidad «indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino» (p. 28). No obstante las sospechas de quienes constatan un clima de «invierno eclesial» que busca frenar el impulso renovador del Vaticano II en los distintos ámbitos de la vida de la Iglesia, se advierte que por el nuevo documento soplan vientos de una discreta apertura.

Pero más significativo que los avances metodológicos y hermenéuticos es el lugar que ha venido a ocupar la Biblia en la vida de la iglesia. Ha penetrado principalmente en tres sectores: en las comunidades tradicionales (las parroquias e instituciones ligadas a ellas), los movimientos eclesiales con sus centros de espiritualidad y los movimientos de liberación ligados a las comunidades eclesiales de base.

## 2.5 Conclusión

La investigación bíblica inspirada por la modernidad tiene cerca de tres siglos. Durante ese tiempo la Escritura ha sido piedra de escándalo. Ha sufrido incontables agresiones por todos los frentes. El racionalismo y el empirismo la consideraron como una acumulación de relatos míticos y pretendieron despojarla de su significado como comunicación de la revelación de Dios a los hombres. El humanismo des cristianizado redujo la lectura de la Biblia a una experiencia estética; el evolucionismo consideró todas las religiones como un producto determinista a partir de unas formas primitivas, con

lo cual no quedaba lugar para la libre intervención de Dios en la historia.

Sin embargo, en medio de todas las embestidas contra la Biblia y no sin grandes dificultades, se hizo posible aislar el trigo de la cizaña en la pluralidad de estudios e investigaciones. El fruto principal es que se logró que surgiera el método histórico crítico y su creciente aplicación a los materiales bíblicos. Es verdad que la crítica histórica fue vista como una amenaza para la fe y por ello encontró la oposición casi sistemática de muchos fieles de las iglesias<sup>14</sup>. Desde el principio, sin embargo, varios miembros de la comunidad científica advirtieron que el racionalismo o el hegelianismo de las primeras conquistas de la crítica histórica no eran dimensiones inherentes ni inseparables de su método de investigación.

### **3. EL IMPACTO DE LA CRÍTICA MODERNA SOBRE LA BIBLIA Y LA REVELACIÓN**

#### **3.1 La consolidación de la crítica moderna**

En la investigación bíblica del momento actual se encuentran muy debilitadas las adherencias de las ideologías filosóficas decimonónicas. El método histórico crítico se ha consolidado y ha producido nuevos desarrollos: la crítica de las formas, la crítica de las tradiciones, la crítica de la redacción, etc. El estudio histórico crítico de la Biblia se ha convertido en una herramienta indispensable que asiste al creyente para escuchar la palabra de Dios en la Biblia. Sus contribuciones han liberado al estudio de la Biblia de incontables ingenuidades, fundamentalismos, dogmatismos y mitomanías. Hoy el conocimiento histórico-crítico de la Biblia se aprovecha de modo muy fecundo para explicar, fundamentar e interpretar las ideas religiosas fundantes de las comunidades creyentes. Incluso en la misma iglesia católica existen ya grupos muy capacitados de estudiosos que aceptan y participan como interlocutores en la tarea ecuménica de la interpretación de la Biblia.



El método histórico crítico ha conseguido oficializarse en el campo católico. Baste señalar que la Pontificia Comisión Bíblica, en su documento de 1993 sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»<sup>15</sup>, reconoce que «el método científico más corriente -el método «histórico-crítico»-, es practicado habitualmente en exégesis, y también en la exégesis católica» (p. 26), luego afirma que «el método histórico crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto “Palabra de Dios en lenguaje humano” ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de éste método» (p. 30). «Con la ayuda de otros métodos, él (el método histórico-crítico) ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos» (p. 36).

Al final, el citado Documento hace un balance y afirma: «Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones “diacrónicas” serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea su interés, los acercamientos «sincrónicos» no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquéllas, al menos en su grandes líneas» (p. 122).

## **3.2 Visión renovada de las cuestiones discutidas durante el modernismo**

### ***3.2.1 La inspiración***

La visión tradicional explicaba la inspiración sirviéndose de la jerga escolástica. El Concilio Vaticano II corta con toda la

terminología filosófica de la causa instrumental y, conservando la denominación de Dios como autor, afirma paralelamente que los escritores inspirados son también «verdaderos autores» (DV n. 11).

Además, frente a una comprensión de la inspiración sólo en función de la inerrancia, que la convertía en mero carisma para evitar el error, el Concilio se vio en la urgencia de precisar que la acción inspiradora de Dios *se ordena a* poner por escrito la revelación. La inspiración es, en efecto, la operación divina que dio como fruto la redacción de los libros sagrados. Esa operación divina hace que la Biblia sea un libro distinto de todos los demás escritos humanos. Esa operación propiamente bíblica tiene por finalidad la conservación y la presentación por escrito de «las cosas reveladas por Dios», esto es, todo lo que atañe al objeto de la revelación, y solamente eso.

Ciertamente el lenguaje humano es inadecuado para expresar en plenitud la realidad divina; pero fue asumido como instrumento de comunicación de la revelación, porque también es apto para expresar a Dios, aunque de una forma «kenótica». La puesta por escrito de la palabra inspirada, muestra la posibilidad de una expresión histórica de la revelación de Dios y la potencialidad que adquiere de llegar a los seres humanos de todos los tiempos<sup>16</sup>.

### 3.2.2 *La verdad de la Escritura*

Antes de Vaticano II se hablaba de «inerrancia» de la Escritura, con *Dei Verbum* se cambia la categoría y se comienza a hablar de «verdad» de la Escritura (DV n. 11). En primer plano se pone la revelación de Dios. Luego, en DV n. 12, se recomienda buscar los criterios, las reglas, los juegos lingüísticos propios de la Escritura, a fin de captar la manera como se expresan las verdades.

La posición de la *Dei Verbum* fue tomada en medio de un clima discutido. Poco a poco se fue esclareciendo el horizonte. La verdad de la Escritura se va a relacionar con su dimensión

salvífica. En los primeros esquemas se hablaba de «verdad salvífica» pero la expresión se abandonó porque sonaba efectivamente reduccionista: apuntaba sólo a cuestiones de fe y costumbres. Al final se optó por poner: «la verdad que Dios quiso consignar en dichos libros *por causa de nuestra salvación*»<sup>17</sup>.

### 3.2.3 *La constitución del Canon*

La posición estática tradicional fue seriamente cuestionada por la investigación histórico-crítica aplicada a la Biblia. Se emitió un juicio negativo sobre la historicidad de una fijación canónica por parte de la Gran Asamblea y se pudo demostrar que la formación del Canon es un proceso evolutivo complejo, cuya constitución pasó en un movimiento de tres fases: producción, fijación y establecimiento definitivo.

Desde otro punto de vista, el Canon se concibe como la objetivación de la conciencia eclesial: tiende a reflejar la entera experiencia de la nueva comunidad en la nueva situación. La comunidad, con su rico y variado complejo de personas, situaciones, problemas, tradiciones, instituciones, fue sujeto auténtico y fundamental en la producción de la Escritura. Se explica así la enorme variedad de géneros y expresiones.

La Iglesia no crea el Canon de las Escrituras, sino que lo recibe bajo la acción del Espíritu, que se manifiesta a lo largo de su historia en la tradición viva que procede de Cristo y de los apóstoles. Lo que sí hace la Iglesia es *declarar* esa Escritura como canónica para sus fieles mediante una afirmación que no afecta a la Escritura en cuanto tal.

### 3.2.4 *La revelación de Dios «a través» del esfuerzo humano*

Los estudios comparados de la Biblia con otras literaturas hicieron reconocer los préstamos y las coincidencias, permitieron ver también la diferencia teológica y comprender que es justamente en ella donde se deja sentir lo original del influjo revelador: con los mismos materiales se transmite una

visión de Dios completamente distinta. La revelación es palabra de Dios en la palabra de los hombres (cf. DV 12). Como tal, trascendente, pero a la par entrañable y con todas las marcas de la historicidad humana. Dios se revela bajo la forma de eventos históricos, a los que la palabra se refiere explicando su sentido. El conocimiento se hace acontecimiento y el acontecimiento es traducido en palabras<sup>18</sup>.

En la Biblia hay capítulos y hasta obras enteras que no tratan específicamente sobre Dios, sino sobre candentes problemas humanos; pero esa humanidad era algo sustancial para la vida de Israel. La revelación de Dios se da en el interior de la experiencia global que el hombre va haciendo en la historia. Israel reconoce la presencia y fuerza reveladora de Dios en el significado de ser hombre y ser pueblo: precisamente cuando se crece en humanidad. En el AT lo «religioso» no tiene sentido aislado de lo que humaniza<sup>19</sup>.

### *3.2.5 La revelación y la Escritura no se identifican*

El abandono de la concepción de la revelación como «dictado» hizo patente para todos la diferencia entre la revelación y la (letra de la) Escritura: la revelación no es la Escritura, sino que se da *en* la Escritura. «La palabra, en cuanto tal, es superior al libro. Los acontecimientos se traducen en la Palabra; y la Palabra se consigna en el libro»<sup>20</sup>. No hay que olvidar que la Biblia es forma escrita para que se transmita la revelación. «Rigurosamente hablando, la palabra de Dios no se encuentra ni en la letra de la Escritura, ni en el espíritu de la comunidad oyente o lectora, sino más exactamente entre los dos, en una relación mutua y dinámica, en ese movimiento de vaivén nunca perfectamente objetivable»<sup>21</sup>.

El libro de la Biblia no es una entidad subsistente en sí misma, sino la expresión testimonial del acontecimiento personal e histórico que es la revelación. Dicho de otro modo, la expresión «palabra de Dios», referida al libro de la Biblia, tiene sólo sentido análogo. Hay que distinguir conceptual-

mente entre la expresión escrita (palabra humana) y la auto-comunicación de Dios en sí misma, que es lo que constituye la revelación. Por eso se prestaría menos a confusión decir que las Escrituras dan testimonio de la palabra de Dios<sup>22</sup>. Escritura y palabra de Dios no se identifican. La Escritura no es palabra de Dios por la inspiración, sino que por contener la revelación es palabra de Dios. Los libros bíblicos son la clave hermenéutica para entender el modo de ser y el proceso revelador de Dios fuera del mundo bíblico y hasta nuestros días.

### *3.2.6 Revelación, Tradición y Escritura*

El desprecio «ilustrado» de la tradición ha caído en descrédito. Hoy se habla de rehabilitar la tradición, sin dejar de criticar sus negatividades (Gadamer). La tradición coincide con la vida de la iglesia en cuanto comunidad determinada por esa experiencia que en Cristo ha alcanzado su pleno desvelamiento. La tradición es, a la vez, el espíritu subjetivo de la iglesia en cuanto conciencia, vivencia e impulso que desde Dios la anima internamente; y también el espíritu objetivo en cuanto multiforme objetivación en el culto, el pensamiento, el arte, la vida y la acción. La tradición es como la realización de la plenitud de la revelación.

Resulta falso contraponer Escritura y tradición<sup>23</sup>. Ni siquiera son dos magnitudes paralelas, sino mutuamente implicadas. La tradición es más abarcante, la Escritura más definida. Se relacionan como el texto al contexto. La Escritura está envuelta por la tradición, es una objetivación de la misma, pero no la abarca toda porque nace en su seno. Por su parte, la tradición como vida en acto de la iglesia puede ser concebida sin la Escritura: el NT es producto de la iglesia, pero la iglesia no es producto del NT. Sin la tradición la Escritura no podría ser entendida ni reconocida. No obstante, la tradición está internamente determinada por la Escritura. La puesta por escrito del NT fue un factor eficaz para constituir la tradición eclesial.

Pero la Escritura tiene un estatuto especial. No es una más entre las objetivaciones de la tradición (patrística, liturgia, sacramentos, etc.). En la Escritura se refleja de algún modo toda la experiencia reveladora; ella hace posible la pervivencia fiel y suficientemente unívoca de la misma tradición. Escritura sin tradición se hace estéril; la tradición sin Escritura se desorienta. Además, la Escritura, si bien sale de la iglesia, en cuanto palabra inspirada y divina, llega desde fuera a la iglesia como un *extra se* que la norma internamente para mantener viva su conciencia y despertar su fidelidad. La tradición en su función hermenéutica no está llamada a medir el valor de la Biblia, sino simplemente a creerlo.

### **3.3 Renovación y ampliación del campo hermenéutico**

#### **3.3.1 El «mundo» abierto de la Escritura**

Cuando se pasa del lenguaje hablado al lenguaje escrito se produce un salto hermenéutico. Lo escrito se caracteriza por su actualidad y por su universalidad. Se pierde la actualidad inmediata, pero el sentido se libera de trabas. El texto escrito no remite tanto hacia el atrás del autor y su situación, sino una nueva realidad que se abre hacia adelante.

Al ponerse por escrito el sentido logra una doble independencia:

1) de la intención del autor. Lo que dice el texto importa más que lo que quiso decir el autor.

2) de la situación original. Se rompe la estrechez original del entorno del autor y se abre un mundo amplio de referencias no-situacionales que son ofrecidas como posibles modos de ser.

Resalta entonces la importancia de la interpretación y su carácter de intrínseca pertenencia al mismo texto. La interpretación es acto productivo (cf. P. Ricoeur). Se produce por la coincidencia entre el mundo abierto por el sentido del texto y mundo que el lector desde su situación tiende a abrir en el

esfuerzo de comprensión. Es lo que Gadamer llama «fusión de horizontes».

### 3.3.2 *La nueva problemática hermenéutica*

El mundo abierto por el texto escrito induce una estructuración del campo hermenéutico:

- el trabajo exegetico, que se ocupa del «atrás» del texto, su *intención y situación* (métodos histórico críticos, métodos sociológicos y psicológicos), es indispensable pero resulta insuficiente;
- hay un estadio intermedio de análisis que se ocupa del texto «en sí mismo» y tiene dos momentos:

a) la búsqueda del sentido a través de la *estructura* y significación internas al texto con la ayuda los métodos estructuralistas (investigación semántica y literaria), y b) el análisis del sentido remite también a la *referencia*, al mundo específico que se ofrece a partir de él. Busca el nuevo y específico rostro del misterio de Dios que se abre paso a través de la diversas estrategias de la expresión del sentido.

- La consideración del texto en su unión-diferencia con el efecto en el oyente/lector, o sea, la *audiencia* con sus modos de apropiación. Donde hay que tener en cuenta su dimensión pragmática<sup>24</sup>.

### 3.4 *La teología de la liberación y la Biblia*

Si se consideran los dos momentos de la ilustración europea, la Teología de la Liberación (TdL) no tiene tanto que ver con el desafío de la primera ilustración, que es la liberación de la razón de todo dogmatismo o autoritarismo (Kant). Sí tiene que ver con la segunda ilustración, la que pretende la liberación de la miseria de la realidad mediante su transformación (Marx) y que, por lo mismo, también exige un nuevo modo de concebir el papel de la razón. Aunque ambos momentos de la ilustración fueron antiteológicos, la teología moderna se ha de-

sarrollado, de hecho, en el horizonte del reto de la ilustración y ha tratado de incorporar el movimiento crítico liberador dentro del conocimiento teológico<sup>25</sup>.

En contra de lo que dice el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica (cf. pg. 58), no es difícil conocer cómo se coloca la Teología de la Liberación frente a la Biblia, ni saber cuál es el modo de lectura que propone. Es claro que la TdL se ocupa de repensar el contenido de la revelación, pero no en abstracto, sino en su concreción histórica. Trata de explicitar la autocomunicación de Dios a los hombres que viven en la miseria humana, descubriendo en el pobre el verdadero rostro de Dios<sup>26</sup>. En efecto, la TdL se entiende a sí misma como una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica a partir de la Palabra de Dios o a la luz de la fe. Ello exige como requisito ineludible un conocimiento crítico de la Escritura, al cual se accede como lo hace toda teología moderna, a través de las ciencias exegéticas. Se reconoce pues el carácter histórico de la palabra de Dios y del logos de la fe.

Esta orientación hermenéutica choca frontalmente con otras interpretaciones tradicionales de la Biblia, que deshistorizan la historia bíblica, desvinculan la historia real presente en la Escritura de la historia real de los creyente de hoy, ofrecen una imagen espiritualista de la salvación y privatizan el mensaje cristiano.

Con referencia al círculo hermenéutico que suele caracterizar la lectura de la Biblia, la TdL interpreta los textos bíblicos según el modelo de «correspondencia de las relaciones»<sup>27</sup>. Esto significa que así como las comunidades cristianas primitivas interpretaron las palabras y gestos de Jesús a partir de las situaciones y necesidades de su momento histórico; así también nosotros hemos de interpretar y entender los textos de la tradición bíblica a partir de nuestro propio contexto. La interpretación es entonces un verdadero acto creativo, que hace crecer el sentido del texto. Es lo que afirma la hermenéutica moderna. Toda relectura implica una recontextualización del texto.



La hermenéutica de la TdL coincide con estos planteamientos de la hermenéutica moderna, pero su verdadera peculiaridad consiste en que se hace a partir de los pobres y de su proyecto de liberación. Se caracteriza por dar prioridad a la aplicación sobre la explicación, en la línea de la hermenéutica patrística; la búsqueda del sentido textual se hace en función del sentido actual; se empeña en descubrir y activar la fuerza de transformación presente en los escritos bíblicos; acentúa sin reduccionismos el contexto social y político del en que se produjo y transmitió el texto bíblico; tiene una intención crítica y orientadora; exhibe una conciencia de historicidad «desde abajo», y considera al pueblo pobre y creyente como sujeto productor y lector de la Biblia, abriéndose así a una racionalidad sapiencial y simbólica.

Además, la hermenéutica bíblica en clave de liberación tiene un sentido profundo de la presencia de Dios en la historia de su pueblo para salvarlo; pone de relieve la dimensión crítica y pública de la revelación y de la fe como respuesta a la palabra de Dios; subraya la plena actualidad del texto bíblico y, al conectar la Escritura con la vida y leerla a luz de la fe de la comunidad, sirve de aliento y acicate para luchar por la liberación.

#### **4. LAS TENDENCIAS SOCIO-CULTURALES ACTUALES Y LA CRÍTICA BÍBLICA**

En la actualidad es un hecho que el proyecto de la modernidad entró en crisis, y así un cierto modo de comprender la razón y la subjetividad han sido superados. Se ha renunciado a una ciencia unitaria y total, así como a la fundamentación y/o verificación absolutas. En el debate sobre los alcances de esa crisis se distinguen y oponen varias tendencias socioculturales. Se trata ahora de examinar la visión de la Biblia que puede derivarse de esas diferentes posiciones y que parecen estar asumiendo algunos sectores de creyentes influenciados por ellas.

#### 4.1 Los conservadores

Los conservadores, por pretender una completa fidelidad a la Palabra de Dios, nunca asumieron la modernidad, se mantuvieron en sus actitudes doctrinales rígidas y siguen siendo adversarios de la exégesis científica; rechazan el carácter histórico de la revelación bíblica, asumen la cosmología antigua y ya superada, sólo porque se encuentra en la Biblia; su lectura de la Biblia rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica.

Para los conservadores nada se gana sometiendo los textos bíblicos a las exigencias de los métodos científicos, sino que, al contrario, mucho se pierde la exégesis científica provoca la perplejidad y la duda sobre innumerables puntos, que eran hasta ahora admitidos pacíficamente, empujando a algunos exegetas a tomar posiciones contrarias a la fe de la iglesia sobre cuestiones tan importantes como la concepción virginal de Jesús y sus milagros, e incluso sobre su resurrección y divinidad.

#### 4.2 El posmodernismo

La tendencia posmoderna se entiende de modo diferenciado, ya como radicalización de la modernidad o como superación de la misma<sup>28</sup>. Pone el acento en el descrédito de la idea de una razón universal, en su carácter totalitario y en las consecuencias deshumanizantes de la razón instrumental. Desde la posmodernidad se habla de la índole ilusoria de la razón, la historia y de la emancipación de la humanidad y se valora positivamente la diferencia, el pluralismo, la relativización, el disenso, etc.

La Biblia puede tener algún lugar entre aquellos que, como J. Milbank, pretenden ir «más allá de la razón secular» y, por lo tanto, de la modernidad, sin nostalgias integristas de la premodernidad, sino avanzando hacia una posmodernidad integralistas. Pero, por otra parte no parece haber mucho



espacio para la Biblia cuando también se habla del fin de los grandes relatos, del derrumbamiento de las meta-historias, de los eternos mitos ideológicos. Su crítica a cualquier instancia que pretenda universalidad y absolutez tropieza con una pretensión irrenunciable de la Biblia: ser considerada nada menos que testimonio de la misma Palabra de Dios.

De acuerdo a sus presupuestos ideológicos, un acercamiento posmoderno a la Escritura se vería orientado a renunciar al estudio científico de la Biblia porque ha llevado a la esterilidad en lo concerniente a la experiencia religiosa. La excesiva racionalidad ha cerrado la Biblia al creyente común y la ha convertido en campo exclusivo de los especialistas. Habría que promover acercamientos más simples accesibles a todos, dar cierta prioridad a una lectura de la Biblia más «espiritual», esto es, guiada por la inspiración personal subjetiva y destinada a nutrir esa inspiración. Hay que buscar esos testimonios de fe que satisfagan la religiosidad espontánea.

Por otra parte, la racionalidad posmoderna manifiesta disposición de apertura a lo otro, aceptación de lo diverso, a lo que está más allá. En este sentido la posmodernidad despeja el camino para aceptar la revelación. También da cabida a la revalorización de la experiencia religiosa y de la subjetividad. En este sentido posibilita entender la fe en el Dios bíblico, que es más una experiencia que una idea; además, deja lugar amplio para la utopía y la esperanza, que son dimensiones medulares de la religión bíblica. Por otra parte, su revalorización del mito sin absolutizarlo facilita la comprensión de aquellas manifestaciones del lenguaje bíblico que se sirven de ese recurso expresivo.

Una discreta dosis de racionalidad posmoderna puede contribuir a *relativizar* las concepciones *intelectualistas* de la revelación bíblica como si fuera una «lista de verdades». Y ayudará a *purificar* otras concepciones de la revelación divina, relativizando muchos conceptos o esquema teológicos, criticando a la revelación como gran ideología y evitando que

se idolatricen los testimonios de la revelación (ej. el libro de la Biblia) y previniendo de los manipuladores de la revelación y de la misma Biblia, como cuando se ponen al servicio de «absolutos» históricos.

El reconocimiento de estas virtualidades del posmodernismo no significa olvidar que se trata de un nihilismo, que puede llevar a la fragmentación, al relativismo total, a la explosión de revelaciones sin un criterio total. La ambigüedad, pluralidad y deconstrucción nihilistas amenazan a la comunidad, vuelven al mito de la violencia primordial.

### 4.3 El neoconservadurismo

Los neo-conservadores tienen serias reservas frente a la modernidad cultural, por su espíritu hipercrítico y libertario como por su exagerado acento (modernista y posmodernista) en lo estético y expresivo. Esto se manifiesta en la tentativa de lograr la autorrealización y autenticidad sin normatividad. Por otro lado, la tendencia neoconservadora concede mucha importancia a la religión como factor decisivo para la salud moral y el buen funcionamiento del sistema social<sup>29</sup>. Necesitan que la religión imponga normas morales a la cultura, que actúe como un regulador social. Por eso lamentan profundamente que la iglesia católica se esté modernizando precisamente cuando se colapsa la modernidad<sup>30</sup>.

En este caso, el recurso religioso a la Biblia desde una óptica neoconservadora encuentra aprovechables sus múltiples instrucciones sobre la conducta que se debe observar: mandamientos, prohibiciones, prescripciones jurídicas, etc. La Biblia aparecería como una grande reserva generadora de principios, valores e imperativos morales destinados a orientar el comportamiento humano. Se puede pensar que si en el pasado la Biblia fue la base de la ética puritana, hoy ha de seguir siendo el fundamento inspirador para que la religión sea propositiva de orientaciones, actitudes y valores que contribuyan a crear un nuevo *ethos* cultural. M. Novak in-

cluso habla de afinidades entre el capitalismo democrático y el cristianismo. Descubre concordancias con importantes verdades antropológicas de la tradición bíblica: la doctrina del pecado y una visión desconfiada (pesimista) del hombre, la tendencia al trabajo o laboriosidad creativa del ser humano, el sentido comunitario que respeta y eleva al individuo.

Los neoconservadores están interesados en el relanzamiento de la religión en el mundo social y cultural. Pero no de cualquier manera, pues rechazan las formas fundamentalistas que no justifican racionalmente sus propuestas y las ofrecen a modo de revelación divina «en directo». De esta manera respetan el carácter ilustrado de la religión y una comprensión «crítica» de la revelación, pero debe notarse que su esfuerzo de desprivatización no comulga con la orientación emancipadora y crítica de la tradición bíblica, más bien tiene el propósito de instrumentalizar la religión en favor del sistema. Aun admitiendo estos intentos de manipular la religión, la afirmación que hacen los neoconservadores de la trascendencia y de lo sagrado es, sin duda, una apertura a la revelación de Dios que puede ser mejor que la indiferencia religiosa, siempre y cuando se le aborde evangélicamente y se le purifique.

Es preciso señalar que si el interés por los fundamentos éticos lleva a los conservadores a buscar afinidades con la tradición bíblica, es casi seguro que quizá no lleguen a valorizarla y asumirla plenamente, porque la sensibilidad neoconservadora difícilmente se va a sentir a gusto con la propuesta ética y la crítica radical que hace la tradición profética de los sistemas religioso-políticos con los que convive, y menos aún sintonizarán los neoconservadores con la práctica subversiva de Jesús frente al sistema religioso fariseo que oprime a los pobres y justifica esa opresión en nombre de la ley de Dios.

Finalmente, frente a la preocupación ética de los neoconservadores, no está por demás dejar en claro que la Biblia no es un texto de moral, ni se propone transmitir una doctrina moral completa, ni sistemáticamente ordenada. Sus

propuestas y exigencias éticas están expresadas en lenguajes que necesitan ser interpretados, reflejan una evolución moral que precisa discernimiento y están condicionadas por situaciones históricas peculiares que exigen relecturas actualizadoras para que puedan decir algo en el presente.

#### 4.4 La teoría crítica

Los críticos (la Escuela de Francfort) consideran que el proyecto de la modernidad permanece inconcluso<sup>31</sup>, pero que todavía cuenta con suficientes reservas utópicas para realizarse. Siguen postulando, como exigencia de la propia razón, la emancipación de todos los grupos humanos con respecto a toda estructura excluyente. Rechazan la disolución de la razón en la ambigüedad e intransparencia, y la de su unidad en la mera diferencia. Buscan recuperar culturalmente el aspecto esencial de la razón como fuente de comportamiento ético; y pretenden desplazar a la razón instrumental de su posición de predominio.

Para la teoría crítica, la diferenciación entre las distintas dimensiones sociales y culturales es un logro de la modernidad. Hay que encontrar la unidad de la razón entre los campos mutuamente irreductibles de la racionalidad instrumental (científica y técnica). Hay que buscar esa razón en la acción y razón comunicativas (Habermas) y la comunidad ideal y real de comunicación (Apel). Así se puede evitar la colonización del mundo de la vida por los sistemas económicos (mercado) y político-administrativos (burocracia), sin renunciar a la diferenciación moderna de dimensiones y lenguajes ni a la unidad -aunque sea provisoria y falible- de la razón. Sin duda, a partir de una mejor comprensión de comunidad, comunicación, lenguaje, se puede reconocer la propia identidad y se puede vivir y pensar a partir del otro, en una relación de alteridad y trascendencia éticas (E. Lévinas).

Llegados a este punto, cabe señalar que las posiciones que se asumen y se externan en el mundo de la exégesis actual

tienen elementos coincidentes con algunos de los planteamientos de la teoría crítica.

La manera como se practica y valora el método histórico-crítico -incluso por la misma Pontificia Comisión Bíblica- muestra que no se pretende de ningún modo renunciar a ese gran fruto de la ilustración, el que caracteriza mejor su tipo de racionalidad. No se puede apostar ya por la vuelta a una hermenéutica bíblica antiilustrada, fundamentalista y anquilosada, ni por un reduccionismo dogmático postilustrado (como de los nuevos catecismos). «El camino entre un irracional “dogmatismo acrítico” y un “racionalismo crítico”, es el camino de una racionalidad crítica»<sup>32</sup>.

En una época que ha dejado de ser mítica ya no se pueden tener por proposiciones históricas verdaderas determinados enunciados míticos, ni se puede ver en el hecho de afirmarlas el acto fundamental de la fe, porque entonces el cristianismo se reduciría a una «mitodoxia». Los métodos histórico-críticos no están superados. Tienen su base en la estructura del conocimiento humano. Y muchos biblistas los siguen y los seguirán aprovechando por mucho tiempo<sup>33</sup>.

Por otra parte, si bien la investigación bíblica no abandona ese despliegue prodigioso del genio humano representado por la exégesis histórico-crítica, tampoco se enmarida con ella. Hoy resulta claro que su enfoque y su formidable erudición no bastan ni puede ser únicos. En la actualidad se proponen y se practican otros métodos y acercamientos para estudiar la Biblia. También se trabaja con perspectivas hermenéuticas enmarcadas en otros tipos de racionalidad. A modo de ejemplo baste señalar la crítica literaria donde se distinguen los acercamientos no contextuales (estructuralismo, deconstrucción) de los contextuales (crítica retórica, crítica sociológica / psicoanalítica, crítica fenomenológica). Hay que tener en cuenta también los aportes del acercamiento canónico, el análisis pragmático, la exégesis feminista<sup>34</sup>, las hermenéuticas en clave liberadora y las fundadas en la teoría de la comunicación, así como las de H.G. Gadamer y P. Ricoeur<sup>35</sup>.



Como es de suponer, en medio de tanta pluralidad, hay métodos exegéticos que se complementan entre sí. Pero también hay métodos que se excluyen (ej. el histórico-crítico vrs. el fundamentalista). Señala P. Ricoeur que «hoy no es posible el fanatismo de la pureza metodológica, ni el compromiso ecléctico a cualquier precio. La perspectiva parece ser la *convergencia* sin eclecticismo, el juego de referencias en virtud del cual un método remite a otros. La exégesis bíblica tendrá que ser como el lugar de *confrontación*, el campo polarizado por la constelación de métodos que atraen sentidos diversos»<sup>36</sup>. Esta opinión tan autorizada nos permite constatar que en el mundo de los estudiosos de la Biblia también se aspira a formar una comunidad comunicativa, con personas capaces de un discurso argumentativo, que buscan asumir una responsabilidad solidaria frente a la tradición profético-evangélica que testimonia la Escritura.

Quisiera concluir estas reflexiones con unas palabras de Emile Poulat que me parecen emblemáticas: «Los cristianos no tienen ningún motivo para desesperar no tienen que condenar a la “modernidad” ni coaligarse con ella, sino más bien pasar -en su crisol- por la prueba radical que les impone, inédita en la historia de la humanidad. La mayor parte se sienten a gusto con ella y, aunque se muestran críticos, saben aprovecharse de ella aunque no la reproduzcan»<sup>37</sup>.

#### NOTAS:

1. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 25-26.
2. Cf. SCHÖKEL, L. A., *Hermenéutica de la Palabra I*, Cristiandad, Madrid 1986, 23.
3. Cf. COLLINS, R.F., art. 65 en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 33-35.
4. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 121-124. Ver también LIBANIO, J. B., en *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, Loyola, Sao Paulo 1992, 368-369.
5. Cf. SUELZER, A., - KSELMAN, J.S., art. 60 en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 3-5.
6. Cf. R.M GRANT, R.M., en GRANT, R.M., - TRACY, D., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, SCM 1984, 100-109.

7. Cf. LIBANIO, J.B., en *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, Loyola, Sao Paulo 1992, 117-128.
8. Cf. COLLINS, R.F., art. 65 en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 38-40.
9. Cf. LIBANIO, J.B., en *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, Loyola, Sao Paulo 1992, 322-327.
10. Cf. ARTOLA, A.M., en ARTOLA, A.M. - SÁNCHEZ CARO, J.M., *Introducción al estudio de la Biblia, Vol. 2: Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, 222-223.
11. Cf. BROWN, R. E., - COLLINS, R.F., art. 66 en BROWN, R. E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 86.
12. Cf. BROWN, R.E., - SCHNEIDERS, S., art. 71, en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 41-42.
13. Cf. BROWN, R.E., - COLLINS TH. A., art. 72, en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990.
14. El especialista en el tema Emile Poulat lo afirma: Cf. Conc 245 (1993) 27.
15. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
16. Cf. ARTOLA, A.M., en ARTOLA, A.M. - SÁNCHEZ CARO, J.M., *Introducción al estudio de la Biblia, Vol. 2: Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, 137-213
17. Cf. GRELOT, P., en *La revelación divina. Comentarios a la Constitución Dogmática*, II, Taurus, Madrid 1970, 24-44. Ver también ARTOLA, A.M., en ARTOLA, A.M. - SÁNCHEZ CARO, J.M., *Introducción al estudio de la Biblia, Vol. 2: Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, 229-231.
18. Cf. SCHÖKEL, L. A., en *Comentarios a la Constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, BAC 284, Católica, Madrid 1969, 139-165.
19. Cf. SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, PT 53, Sal Terrae, Santander 1989, 180-181.
20. SCHÖKEL, L. A., en Aa. Vv. *La revelación divina, tomo II*, Taurus, Madrid 1970, 55.
21. BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, VI 61 Sígueme, Salamanca 1980, 256.
22. Afirma KÜNG, H., *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1990, 56.
23. Dice KÜNG, H., *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1990, 59-62.
24. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 416-419.
25. Cf. SOBRINO, J., en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, PT 8, Sal Terrae, Santander 1981, 25-26.
26. Cf. TAMAYO, J. J., *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella 1989, 57.
27. Cf. BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, VI 61 Sígueme, Salamanca 1980, 275-280.
28. Ver FOSTER, H., en AA.VV., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1985, 7-17.
29. Cf. MARDONES, J. M., en *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, PS 1, Sal Terrae, Santander 1991, 75-199.
30. Cf. KRISTOL, I., *Reflexiones de un Neoconservador*, Grupo Ed. Latinoamericano, Buenos Aires 1986, 370
31. Cf. HABERMAS, J., en AA.VV., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1985, 19-36.

32. Cf. Küng, H., *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1990, 202.

33. Cf. HARTLINCH, CH., *¿Está superado el método histórico-crítico?*, Conc 158 (1980) 167.

34. Cf. BROWN, R.E., - SCHNEIDERS, S. M., Art. 71, en BROWN, R.E., - FITZMYER, J.A., - MURPHY, R.E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1990, 54-76.

35. Una presentación sencilla y bien fundamentada de la teoría del texto y de los métodos lingüísticos modernos se puede encontrar en EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística historico-crítica*, Verbo Divino, Estella 1990.

36. Cf. RICOEUR, P., en AA.VV., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, 33-34.

37. POULAT, E., *Catolicismo y modernidad: un proceso de exclusión mutua*, Conc 245 (1993) 31.

# LA APOLOGÉTICA EN LA TEOLOGÍA SOBRE LA REVELACIÓN

*Mtro. Eduardo E. Sota García*

*La "novedad" de la comprensión "moderna" de la revelación cristiana no es adecuadamente captada sin una visión, aunque sea panorámica, de la larga etapa denominada "de la apologética".*

*El desarrollo de la apologética pasó por varias etapas. El primer momento se confrontó con la reforma protestante, especialmente con la teología luterana que acentuaba los aspectos subjetivos para la justificación y para la salvación; la "sola fe", la "sola gracia" y la "sola Escritura".*

*El segundo momento o etapa de la apologética se caracterizó por las disputas contra los libertinos y los ateos prácticos del siglo XVII.*

*Finalmente, la tercera etapa de la apologética, se caracteriza por enfrentar a nuevos "enemigos": los deístas y enciclopedistas del siglo XVIII.*

*El Concilio Vaticano II significó una nueva, pública y decidida toma de postura de la iglesia con respecto del mundo moderno, lo que replantea las cuestiones de la revelación ya no como defensa, sino como propuesta, en una actitud de diálogo.*

**A** finales del siglo XX, se percibe en la sociedad Occidental la presencia de diversas sensibilidades socio-culturales, cada una de las cuales plantea serios desafíos a la misión evangelizadora de la Iglesia. Desde las posturas conservadoras, pasando por las modernas y neocon-

servadoras, hasta la sensibilidad postmoderna, todas ellas presentan retos a la Iglesia: en lo tocante a su misión, a su organización interna, a sus ritos, a sus expresiones de fe y, quizá muy particularmente, a su experiencia y comprensión sobre la REVELACIÓN.

La "novedad" de la comprensión "moderna" de la revelación cristiana no es adecuadamente captada sin una visión, aunque sea panorámica, de la larga etapa denominada "de la apologética". Este será el objetivo central de este artículo; objetivo que buscaremos alcanzar organizando el material de la siguiente forma: un primer punto que aborde el surgimiento de la apologética; como segundo paso, su desarrollo y planteamientos centrales; y, finalmente, el agotamiento de la misma, así como algunas reflexiones finales.

### **Surgimiento de la Apologética.**

Ciertamente la necesidad de una justificación "racional" de la revelación cristiana es tan antigua como el cristianismo mismo. Las primeras comunidades cristianas se ven ante la necesidad de defenderse y argumentar contra sus adversarios judíos sobre la persona de Jesús y su misión mesiánica.

La argumentación "racional" para la defensa de la fe frente al paganismo, o para cierta interpretación de la fe al interior del mundo cristiano, estuvo también presente durante la época Antigua y en la Patrística. Mas adelante, ya en la Edad Media, la encontramos claramente representada, bien en la *Summa* contra Gentiles, bien en los manuales de los misioneros que debían de estar preparados para discusiones contra los paganos.

Pero sin lugar a dudas, la verdadera teología fundamental tradicional, conocida bajo el nombre de apologética se inicia con el surgimiento de la "modernidad" o mundo moderno, pues este modificó de manera radical el lugar que la religión y las instituciones religiosas ocupaban en la sociedad tradicional. En esta última, la religión era el centro de la vida y, en Occidente, el cristianismo llegó a configurarse como una

omniabarcante visión religiosa del mundo. En estas sociedades que todavía no alcanzaban la especialización o diferenciación institucional, la Iglesia inspiraba todas las actividades humanas: desde la vida familiar hasta la vida económica, científica o artística.

En este ambiente, la revelación, como hecho, no era ni cuestionada ni vista como un problema. Se daba por evidente tal realidad. En otras palabras, se vivía al interior de esa revelación por lo que era impensable cuestionar su posibilidad, su sentido y sus consecuencias para la vida humana.

Solamente a partir del advenimiento de la cultura moderna, la teología comenzó a trabajar explícitamente sobre el hecho, el sentido y las dificultades de la realidad de la revelación. A decir de Torres Queiruga:

"En efecto, es en ella (época de la Ilustración) donde emergieron a la luz clara de la razón crítica las intuiciones y los desajustes que venían trabajando la comprensión teológica de la experiencia reveladora. Por eso cabe afirmar que es en ella donde por primera vez se plantea con toda propiedad el problema... Ahora el entero movimiento cultural, al poner en cuestión la fe en su conjunto, oblige a plantear con absoluta claridad el carácter irreductiblemente específico de la revelación como tal"<sup>1</sup>.

Es a partir de ese momento que nace la teología fundamental que, en términos de Libanio, es:

"...una reflexión crítica, sistemática y científica sobre ese dialogo de Dios que se revela y de los seres humanos que responden a tal revelación en los diferentes momentos de su historia"<sup>2</sup>.

Fue entonces ese mundo moderno quien forzó la reflexión, y lo hizo porque la modernidad presentaba una serie de características que obligaban el cambio de perspectiva. En términos generales, podemos decir que el concepto de modernidad

"...se pierde en un *mare magnum* gigantesco de posibles caracterizaciones. No se entiende aquí como una period-

zación de la historia, que comienza con la caída de Constantinopla (1453) y termina con la revolución francesa (1789), cuando se inicia la era contemporánea"<sup>3</sup>.

Más bien la Modernidad es:

"una idea reguladora (o des-reguladora), una cultura, un estado del espíritu (conjunto de aspiraciones, de búsquedas, de valores) que se impone en el final del siglo XVIII inscribiéndose así una época que los manuales de historia llaman contemporánea"<sup>4</sup>.

Otros autores, como J.M. Mardones caracterizan más concretamente a la modernidad por una serie de rasgos que incluyen: un proceso de racionalización en el que se va configurando un tipo de persona orientada al dominio del mundo; con un estilo de pensamiento formal; una mentalidad funcional-instrumental; un modo de organizar la sociedad alrededor de la institución económica y de la burocracia estatal; un centro productor de relaciones sociales: la economía. La religión, que tradicionalmente había ocupado ese lugar, es desplazada hacia la periferia y se recluye, cada vez más, en la esfera privada; una visión del mundo (cosmovisión) descentrada, desacralizada y pluralista, donde aparece el relativismo; una razón que muestra varias dimensiones o esferas (ciencia, moral, arte) que tienen su propia autonomía, donde cada vez aparece más difícil la posibilidad de una unificación; donde una de esas dimensiones de la razón, la científico-técnica, adquiere una preeminencia social que tiende a oscurecer la validez de las demás dimensiones de la razón; una estructura social configurada por dos instituciones o sistemas predominantes: la tecno-económica y la burocrático-administrativa, que constituyen la manifestación objetiva de la racionalidad funcional (tecno-burocrática) la cual tiende a colonizar todos los ámbitos sociales y humanos; y, finalmente, un tipo de persona celosa de su autonomía individual, de su libertad, de su felicidad"<sup>5</sup>.

Otros más consideran que lo moderno no se opone tanto a lo antiguo sino sobre todo a lo tradicional, a la tradición. De

ahí que consideren que los cambios son mejor captados si son presentados por oposiciones: tradicional vs compleja, pragmática y sociedades modernas; mágico y religioso vs orientaciones empíricas y racionales; un cosmos sagrado globalizante vs ideologías institucionalmente especializadas; fuerzas y poderes mágicos e incalculables vs acciones y situaciones calculables y controlables; valores tradicionales vs ley secular; hábitos morales vs rutinas legales; una ética religiosa vs control técnico instrumental; comunidad vs sociedad; relaciones personales totales vs roles anónimos especializados; relaciones cara-a-cara con gente conocida vs interacción social entre actores desconocidos; lo afectivo vs lo contractual, lo formal y las relaciones utilitarias; vínculos horizontales y verticales vs anomia y clase social; pequeños talleres y ministerios vs grandes fábricas y burocracias,...<sup>6</sup>

Juan Luis Segundo llega a afirmar que "todo en la Edad Moderna puede resumirse en una ruptura con el concepto medieval del hombre. Es, en efecto, el emprender una nueva fase de la aventura del hombre lo que lleva a esa ruptura y a todo lo que se sigue de ella"<sup>7</sup>. Retomando a E. Fromm, describe las ataduras sociales del hombre feudal:

"Lo que caracteriza a la sociedad medieval, en contraste con la moderna, es la ausencia de libertad individual. Todos, durante el periodo más primitivo, se hallaban encadenados a una determinada función dentro del orden social... La vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de actividad."

"Desde el siglo XII en adelante comienzan a crecer en importancia el capital, la iniciativa económica individual y la competencia, a la vez que en el interior de las ciudades surge una poderosa clase adinerada que termina alternando con la nobleza. Es la burguesía, que, paradójicamente, no tiene nada que ver con lo que ha llegado a ser casi su sinónimo: el conservadurismo. La aventura del humanismo es la aventura de la burguesía. Ni la aristocracia ni el naciente "proletariado"



ahí que consideren que los cambios son mejor captados si son presentados por oposiciones: tradicional vs compleja, pragmática y sociedades modernas; mágico y religioso vs orientaciones empíricas y racionales; un cosmos sagrado globalizante vs ideologías institucionalmente especializadas; fuerzas y poderes mágicos e incalculables vs acciones y situaciones calculables y controlables; valores tradicionales vs ley secular; hábitos morales vs rutinas legales; una ética religiosa vs control técnico instrumental; comunidad vs sociedad; relaciones personales totales vs roles anónimos especializados; relaciones cara-a-cara con gente conocida vs interacción social entre actores desconocidos; lo afectivo vs lo contractual, lo formal y las relaciones utilitarias; vínculos horizontales y verticales vs anomia y clase social; pequeños talleres y ministerios vs grandes fábricas y burocracias,...<sup>6</sup>.

Juan Luis Segundo llega a afirmar que "todo en la Edad Moderna puede resumirse en una ruptura con el concepto medieval del hombre. Es, en efecto, el emprender una nueva fase de la aventura del hombre lo que lleva a esa ruptura y a todo lo que se sigue de ella"<sup>7</sup>. Retomando a E. Fromm, describe las ataduras sociales del hombre feudal:

"Lo que caracteriza a la sociedad medieval, en contraste con la moderna, es la ausencia de libertad individual. Todos, durante el periodo más primitivo, se hallaban encadenados a una determinada función dentro del orden social... La vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de actividad."

"Desde el siglo XII en adelante comienzan a crecer en importancia el capital, la iniciativa económica individual y la competencia, a la vez que en el interior de las ciudades surge una poderosa clase adinerada que termina alternando con la nobleza. Es la burguesía, que, paradójicamente, no tiene nada que ver con lo que ha llegado a ser casi su sinónimo: el conservadurismo. La aventura del humanismo es la aventura de la burguesía. Ni la aristocracia ni el naciente "proletariado"

que la ruptura dada no se debió tanto a la doctrina sobre la justificación por la fe, sino a algo más hondo, propio de un terreno teórico-práctico: "El abuso de autoridad o de institucionalidad que, en nombre de Dios y de su revelación, diviniza lo que es humano y absolutiza lo que es relativo, se da tanto en la fijación de la fe como en las estructuras de la comunidad eclesial<sup>11</sup>". Más concretamente, "...los dos grandes problemas planteados por la Reforma a la misma concepción del "dogma" en el catolicismo quedarían reducidos a dos: la Biblia (leída por todos y su autoridad dogmática) y la liturgia, con su origen sacramental (y su resultado: un laicado pasivo en la recepción y desarrollo de la revelación divina). Cada uno de estos dos capítulos ponía en una situación muy difícil a la Iglesia que surgía de la Edad Media"<sup>12</sup>.

Como resultado de toda la crítica de los reformados, la apologética enfatizó los factores objetivos y presentó a la Iglesia católica como la única Iglesia verdadera, haciendo énfasis en las dos fuentes de la revelación: Biblia y tradición. Así, el Concilio de Trento, hablando acerca de la revelación afirmara que "esta verdad...se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros de los apóstoles (quienes las recibieron, o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo)"<sup>13</sup>, lo cual entraba en oposición a la postura reformada de "la sola Escritura". Ya en ese momento comenzara a esbozarse la forma tripartita de la apologética: contra los ateos, que niegan toda religión, se opondrá una demostración de la religión (*demonstratio religiosa*); contra los deístas, que se contentaban con una religión natural, rechazando la mediación cristiana, se busca mostrarles que el cristianismo es la verdadera religión (*demonstratio christiana*); y finalmente, contra los reformadores, se demostraba que la iglesia católica era la única y verdadera iglesia de Cristo (*demonstratio catholica*)<sup>14</sup>.

El segundo momento o etapa de la apologética se caracterizó por las disputas contra los libertinos y los ateos

prácticos del siglo XVII. Estos jóvenes franceses de la corte y de la naciente burguesía serán los precursores inmediatos de los libre-pensadores posteriores. Estos libertinos se presentaban como espíritus fuertes, emancipados de la autoridad religiosa en lo referente a las creencias y a las costumbres. Era más una actitud, una conducta, que una reflexión teórica y seriamente planteada. Sin embargo, algunos de ellos, alimentados ya por un espíritu científico y bajo la influencia de Bacon, criticaban las ciencias que se fundamentaban en la autoridad y no en la razón<sup>15</sup>.

Es por esto que la apologética de esta etapa cambia de estrategia, pues no se trata ya de enfrentar a los reformadores al interior de la revelación cristiana, sino de defender toda y cualquier religión. Será una lucha contra la irreligión. Todo lo anterior implicaba construir una rigurosa teodicea que demostrara la necesidad de la religión<sup>16</sup>.

Finalmente, la tercera etapa de la apologética, se caracteriza por enfrentar a nuevos "enemigos": los deístas y enciclopedistas del siglo XVIII. Estos grupos ilustrados, buscan reducir las verdades de la fe a verdades puramente racionales, esto es, comprensibles y demostrables por la sola evidencia racional, lo que implica que no hay espacio para la revelación fuera de posibles contenidos de la razón crítica y de la razón práctica<sup>17</sup>.

Este racionalismo se afirmara entonces en la razón moderna con su autonomía y pretensión de auto-suficiencia. En el fondo, se defiende un naturalismo en donde solo existe el reino de la naturaleza. Cualquier intervención reveladora de Dios (fuera de la creación) sería indigna de El, puesto que mostraría que el mundo -Su creación- no es perfecto, lo que atentaría contra la idea de Dios mismo<sup>18</sup>.

Por su parte, las reacciones católica y protestante, frente a esa disolución de la teología en la filosofía, insistirán en el carácter oscuro e indemostrable de las verdades estrictamente sobrenaturales. Este esfuerzo continuará a lo largo de todo el siglo XIX y aún durante la primera mitad del siglo XX<sup>19</sup>. Por

esto, se puede afirmar que el tratado clásico de la revelación, quedó determinado por la lucha contra el deísmo, ya que cuestiona de fondo la posibilidad del hecho mismo de la revelación.

Por estas razones, a finales del siglo XIX, el Concilio Vaticano I (1869-1870) procuró dar una respuesta a las dificultades que comprometían la fe en la revelación de Dios. De acuerdo a Libanio, una lectura correcta de ese Concilio solo es posible si se toma en consideración el contexto cultural: por una parte, la reforma protestante, a partir del siglo XVI, acentuaba los factores subjetivos en la acogida de la revelación (sobre todo en el papel del Espíritu Santo como garante de la certeza del origen divino de la revelación); por otra parte, como se ha visto, el deísmo de los siglos XVII y XVIII que pretendía crear una religión únicamente con base en la razón, rechazando, como indigna de Dios, cualquier revelación<sup>20</sup>.

De aquí que las tesis del Concilio hayan sido una respuesta al "espíritu de su tiempo", marcado por esos dos extremos. El Concilio afirmó dos polos: la posibilidad y la existencia de una revelación sobrenatural, en contraposición de una autonomía absoluta de la razón y; el poder de la razón humana respecto a la posibilidad del conocimiento de verdades, en contraste con un irracionalismo fideísta. En síntesis, establece tanto la soberanía absoluta de Dios como la capacidad cognitiva del ser humano<sup>21</sup>.

Indudablemente, la postura de fondo que estuvo presente en el Concilio Vaticano I, fue aquella clásica (hasta el Concilio Vaticano II) de rechazo y defensa frente a esos dos enormes y "permanentes enemigos": el mundo moderno y su razón desmitificadora, con pretensiones de autonomía absoluta, y la Reforma, con su "sola Escritura" y su énfasis en los elementos subjetivos. Precisamente -afirma Libanio- ese espíritu de defensa y ataque terminó por identificarse con el sentido de la apologética<sup>22</sup>.

## Reflexiones Finales

Comenzábamos este artículo con una afirmación sobre los retos que enfrenta la iglesia en estos finales de siglo y aun de

milenio. Podemos apreciar, junto con Mardones<sup>23</sup>, la presencia de diversas sensibilidades socio-culturales al interior de las sociedades occidentales. Indudablemente así como cada una de ellas presenta desafíos a la misión de la iglesia, también contiene aportes enriquecedores.

La revisión que hemos realizado sobre el tema de la revelación en la época denominada "de la apologética", nos lleva a ofrecer una reflexión final a este artículo, en relación a la presencia de las diversas sensibilidades socio-culturales al interior de la iglesia misma, en el presente.

Es ampliamente reconocido que el Concilio Vaticano II significó una nueva, pública y decidida toma de postura de la iglesia con respecto del mundo moderno; postura que estuvo por largo tiempo "cocinándose" al interior de la iglesia, pero que las murallas levantadas por Trento contuvieron durante 4 siglos<sup>24</sup>. Sin lugar a dudas, este nuevo espíritu eclesial tuvo que dar concesiones a aquellos que deseaban "conservar" las posturas tradicionales propias de la época de la apologética, sin embargo, la nueva postura asumida por el Concilio Vaticano II fue, en general, de diálogo crítico, es decir, diálogo entre adultos maduros.

No obstante, hoy día que el proyecto de la Ilustración ha sido puesto en entredicho, que la modernidad ha sido fuertemente cuestionada puesto que la razón tecno-científica (que ha sido la dimensión que ha predominado y colonizado la vida humana) ha mostrado sus límites, aprovechan y regresan con fuerza -en la sociedad y en la iglesia- aquellos grupos que nunca asimilaron el Concilio Vaticano II, que solo asintieron con la cabeza pero no con el corazón. Así, estos conservadores y neoconservadores, junto con los llamados postmodernos, comienzan a hacer una campaña de desconfianza hacia la razón ilustrada, y la apologética parece resurgir de sus cenizas.

En este contexto, hago mías las palabras de Torres Queiruga, de Schillebeeckx y de muchos otros: "...la Ilustración constituye una tarea pendiente. Pueden no ser válidas las soluciones, pero si lo son muchos de sus planteamientos y la mayoría de sus

preguntas"<sup>25</sup>; y solo añadiría que es una "tarea pendiente" en la sociedad y en la iglesia.

#### NOTAS

1. Cfr. TORRES Q, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandád, Madrid 1987, 89-90.
2. Cfr. LIBANIO, J. B., *Teología da Revelação a partir da modernidade*, Loyola, Sao Paulo 1992, 19.
3. *Íbid.*, 113.
4. DOMENACH, J. M., *Approches de la modernité*, Paris, Ecole Polytechnique 1986, 14. Citado por Joao Batista Libanio, *Op. Cit.*, 113.
5. Cfr. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988, 17-32.
6. Cfr. DOBBELAERE, K., *Secularización: un concepto multi-dimensional*, *Materiales de cultura y religión*, UIA, Dirección de investigación y posgrado, México 1994, 15-16.
7. Cfr. SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989, 297.
8. *Íbid.*, 297-298.
9. Cfr. TORRES Q, A., *Op. Cit.*, 20.
10. Cfr. *Teología da revelação a partir da modernidade*, *Op. Cit.*, 33. Seguiremos de cerca la periodización de la apologética planteada por este autor, la cual se funda en una "tipología" de los "enemigos" que tuvo que enfrentar la teología católica. Por esta razón, también los contenidos de la apologética en cada una de sus etapas serán básicamente distintos, pues estarán encaminados a combatir diferentes "errores".
11. Cfr. SEGUNDO, J. L., *Op. Cit.*, 304, 307.
12. *Íbid.*, 308.
13. Citado por Juan Luis Segundo, *o.c.*, 312. Las negritas son mías.
14. Cfr. LIBANIO, J. B., *Op. Cit.*, 34. (Traducción personal).
15. *Íbid.*
16. *Íbid.*
17. J.B. Libanio, *Op. Cit.*, 35.
18. *Íbid.*
19. *Íbid.*
20. J.B. Libanio, *o.c.*, 36.
21. *Íbid.*
22. *Íbid.*, 37.
23. Cfr. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Verbo Divino, Navarra 1991, 15-36.
24. Cfr. LIBANIO, J. B., *La vuelta a la gran disciplina*, Paulinas, 1986.
25. TORRES Q, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, *Op. Cit.*, 91.

# REVELACIÓN Y MUNDO MODERNO

---

*José Luis Franco B*

*Con la aparición del mundo moderno y la emergencia de su razón autónoma, el universo religiosos de la revelación cristiana sufre una gran sacudida. Se pierde la evidencia de la fe y se siente la necesidad de justificarla, de hacerla razonable. La revelación para el hombre moderno se convierte en un verdadero escándalo, especialmente el dato de que un hecho particular se quiera presentar y hacer válido como universal. Un hecho particular sucedido en el pueblo de Israel y luego en la persona de un judío del siglo I es presentado con la pretensión de ser universal salvífico y de ser palabra de Dios para toda la humanidad de todos los tiempos. ¿Cómo puede ser normativo para todos el testimonio de un pueblo tantas veces derrotado, excluido, desterrado y de un hombre que vivió en la periferia, fue despreciado y tenido por malhechor? ¿Y cómo ese particular puede pretender ser normativo de manera última y definitiva? ¿No sería más razonable, -se argumenta desde este mundo- entrar en contacto con el Absoluto en el interior de las grandes religiones o a través de la sabiduría de mentes eminentes, sin que nadie tenga el privilegio de ser normativo? La mentalidad moderna y posmoderna caracterizada por ser tolerante, relativista, pluralista, de un ecumenismo religioso amplio, refuta duramente las pretensiones totalitarias de algún particular, cualquiera que sea este: estado, partido, clase, raza, cultura o religión. En este sentido la religión cristiana entra en conflicto con esa mentalidad y necesita de una respuesta plausible.*

**E**l cristianismo es una religión de la revelación. Se fundamenta en la manifestación trinitaria de Dios en la historia a través del pueblo de Israel y de manera definitiva a través del Hijo, Jesús de Nazaret. Este hecho revelado fue transmitido oralmente y consignado por escrito por una comunidad que reconoció en esa tradición y escritos una comunicación única y original de Dios. Sin embargo, esto que por mucho tiempo era sentido común lo pone hoy la modernidad entre paréntesis. El problema es cómo presentar la inteligibilidad de la realidad de la revelación sin que ésta se presente como una imposición a la estructura antropológica, en un contexto socio-cultural de la modernidad que frecuentemente hace que la revelación aparezca como irrelevante, imposible o simplemente una más entre otras propuestas.

Nuestra tradición vivió de ella sin cuestionarla. Era como el agua en que se nadaba sin la posibilidad de cuestionarla. Cuando, como es obvio la fe cristiana llega a ambientes diferentes lo que se hacía era re-interpretar la revelación para esas nuevas situaciones. Se vivía en el interior de esa revelación. Como hecho no era cuestionada ni representaba problema alguno. Era algo así como un axioma que no necesitaba demostración. En ese sentido la teología no reflexionaba sobre las dificultades que una manifestación de Dios en la historia podría suscitar. Se daba por evidente esa realidad; era el *humus* de que se alimentaba la fe. En otras palabras, no se vio necesario elaborar una teología sobre la revelación. Se elaboraron los tratados de Trinidad, de Cristología, de Iglesia, etc..., pero no de revelación.

En un contexto donde todos pertenecían al mundo cristiano, se creó un clima de homogeneidad en la fe y de aceptación tranquila de la revelación.

Con la aparición del mundo moderno y la emergencia de su razón autónoma, el universo religioso de la revelación cristiana sufre una gran sacudida. Se pierde la evidencia de la fe y se siente la necesidad de justificarla, de hacerla razonable<sup>1</sup>. La revelación para el hombre moderno se con-



vierte en un verdadero escándalo, especialmente el dato de que un hecho particular se quiera presentar y hacer válido como universal<sup>2</sup>. Un hecho particular sucedido en el pueblo de Israel y luego en la persona de un judío del siglo I es presentado con la pretensión de ser universal salvífico y de ser palabra de Dios para toda la humanidad de todos los tiempos. ¿Cómo puede ser normativo para todos el testimonio de un pueblo tantas veces derrotado, excluido, desterrado y de un hombre que vivió en la periferia, fue despreciado y tenido por malhechor? ¿Y cómo ese particular puede pretender ser normativo de manera última y definitiva? ¿No sería más razonable, -se argumenta desde este mundo- entrar en contacto con el Absoluto en el interior de las grandes religiones o a través de la sabiduría de mentes eminentes, sin que nadie tenga el privilegio de ser normativo?

La mentalidad moderna y posmoderna caracterizada por ser tolerante, relativista, pluralista, de un ecumenismo religioso amplio, refuta duramente las pretensiones totalitarias de algún particular, cualquiera que sea este: estado, partido, clase, raza, cultura o religión. En este sentido la religión cristiana entra en conflicto con esa mentalidad.

El filósofo Lessing decía que *verdades históricas contingentes no pueden nunca ser pruebas de verdades racionales necesarias*. Por lo mismo, en tanto que la revelación es un acontecimiento histórico contingente no puede ser prueba de una revelación como verdades divinas, necesarias y obligatorias y por lo mismo con una carga autoritativa, lo cual es percibido por el mundo moderno como una "imposición autoritaria" contra la que la razón moderna reacciona virulentamente, al sentirse afectada en su autonomía.

Resurge de nuevo la necesidad de dar razón de aquello que en la fe se acepta como revelado y de hacerlo de manera que respetando la legítima autonomía del mundo, no se lesione la fe en un Dios que se revela. Pero si se pretende una autonomía absoluta del mundo ya no es posible entender que Dios se comunique, porque se verá al menos como un hecho intervencionista que lesiona la libertad e integridad humana.

Estas objeciones le vienen a la revelación del lado del mundo moderno que gusta de racionalizar todo y cuyo nivel de vida es estable y relativamente alto. Sin embargo existen otras dificultades, tal vez de mayor peso y gravedad que pueden ser presentadas desde el mundo pobre y desde lo pobre del mundo. La credibilidad de la revelación viene a ser amenazada sobre todo a causa de su escandalosa ineficacia para transformar una realidad social injusta. Es más, la fe cristiana frecuentemente es acusada de justificadora de esa situación. El Documento de Puebla así nos lo deja sentir: *...las situaciones de injusticia y de pobreza extrema son una señal acusadora de que la fe no tiene la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo, de la organización y de la convivencia social y económica de nuestros pueblos...*" (D.P. 437). La ineficacia en el orden de la praxis de tal revelación no embona como divina, según ese parecer crítico y en ocasiones en nombre de esa revelación se practica la injusticia.

En todo esto no se trata de dar razón para responderles a estas cuestiones, ni de justificar la fe para convencer a alguien que no cree, sino ante todo, respondernos a nosotros desde esas interrogantes y dar razón de nuestra esperanza no para convencer a otros, sino para ser fieles al Dios que se nos ha revelado. Lo que la revelación es, sólo ella lo puede decir<sup>3</sup>, por lo que habrá que dar testimonio de ella.

Unas y otras razones ponen al creyente y específicamente al teólogo ante la difícil y dura tarea: mantener la presencia activa de la fe bíblica en un mundo en que la conciencia de la relatividad y la consiguiente búsqueda del absoluto se van debilitando por la intoxicación de un creciente poder generado por la técnica, por la ineficacia para combatir la injusticia o bien, por la búsqueda de un absoluto no siempre por vías sanas.

Esto tiene su impacto porque la forma común de vivir la fe, esquemáticamente se mueve entre dos extremos: a) una aceptación acrítica, casi "mitológica" de la revelación, como algo que cae hecho y derecho del cielo o b) su implacable

erosión por los efectos de una civilización tecnológica que no deja ningún espacio significativo para una auténtica experiencia de la revelación. Bultmann dice que *no se puede usar la luz eléctrica y la radio, acudir a la medicina moderna... y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento*, por lo que para el hombre moderno la revelación será algo distinto de su envoltorio mitológico -aunque aquí habría que precisar- o no será nada, en el mejor de los casos.

Esto nos pone de nuevo ante la urgente tarea buscar una nueva comprensión de la revelación.

## 1. REVELACIÓN COMO AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS.

### 1.1 Planteamiento actual

Cuando una verdad que se ha vivido como evidente es puesta en cuestión por la aparición de nuevos datos y perspectivas, la primera impresión es de pánico o al menos de asombro, pues parece que todo se viene abajo. La crítica bíblica nos dejó al inicio con esa impresión, pero en realidad no fue a la revelación a la que puso en jaque, sino a una teoría sobre la revelación, porque una cosa es la realidad en sí misma y otra la forma en que se teoriza. Así p.e. tenemos que la experiencia de ver salir el sol y ocultarse por occidente tiene millones de años y para todos es básicamente la misma. Hubo un tiempo en que se teorizó como evidente que era el sol el que giraba y la tierra estaba quieta, es más, eso todavía parece a la sensibilidad más evidente que la teoría heliocéntrica. La teoría podía y de hecho estaba equivocada, pero el sol calentaba sobre sus cabezas como hasta nuestros días. En otras palabras, se precisaba cambiar la teoría y no el sol. Hubo que dejarse sorprender por la creación, en vez de ajustar la creación a nuestros pre-conceptos. El cambio de teoría no dio al traste con la vida, sino al contrario, abrió posibilidades que no se vislumbraban. Hoy un vuelo aéreo sería un desastre bajo la teoría ptolomeica.

Paralelamente, en la revelación no tiene por qué suceder diversamente, al menos en principio. Si por ejemplo damos por hecho que la revelación es un dictado de verdades, entonces entre la afirmación de Josué (detuvo el sol con un dedo) y Galileo se da un contraste, que modernamente hace evidente que el primero no tiene razón. Pero si vemos el *dictado* como una teoría que trata de dar razón de la revelación, entonces negar la teoría no acaba con la realidad de que se trata, así como no quedó anulado en día y la noche por la refutación de la teoría ptolomeica<sup>4</sup>.

Aceptar la nueva forma lleva a su vez a dos posibilidades: a) dado que la crítica bíblico-literaria fue tan devastadora, dejó sin base a la revelación. Esta es la postura de la increencia y b) aceptar que la nueva propuesta rompe con la anterior teoría, sin negar la realidad, sino abriendo nuevas y ricas posibilidades. Esta es la postura creyente. En este segundo caso es donde queremos situar la sensibilidad moderna que sigue cuestionando, no ya tanto una concepción tradicional, sino incluso una más actual y moderna. Creo que aun persiste la sospecha de la imposibilidad de una revelación y de las mediaciones acerca de cómo esta se puede dar.

De la diversidad de preguntas que nacen desde la modernidad, se pueden colocar en dos grandes apartados las preocupaciones centrales que se presentan. La primera se refiere al *modo* de la revelación, a los caminos por los que puede llegar la conciencia humana a expresarse dentro de ella. La segunda se centra en las *consecuencias* para el hombre, sobre todo para la autonomía de su saber y de su libertad.

Roto el esquema del dictado, y en consecuencia, la concepción del proceso revelador como comunicación de verdades que le son dadas al hombre *desde arriba*, surge la pregunta de *cómo se produce y qué significa ese fenómeno*<sup>5</sup>, que sigue siendo real y que se pretende comprender de alguna manera.

La pregunta aquí es si la revelación de Dios es una auto-comunicación de sí mismo, cómo es que esta se realiza y cómo se la puede experimentar; cómo se comunica y que carac-

terísticas tiene esa comunicación. Por otra parte, según se conciba la revelación resultarán consecuencias diferentes. Por ejemplo, la revelación como *verdades* lleva a pensar en un *depósito estático*, con la amenaza de ver el proceso como algo pasado, sin dinamismo actual y que solo es posible repetir o memorizar. Pero si el acento lo ponemos en la experiencia que suscita esa comunicación, se salva lo anterior y recobra vitalidad para la vida concreta. aun así, no resuelve sin equívocos las preguntas que el hombre moderno le dirige, tan sólo la muestra razonable.

La segunda preocupación es la de dar razón de que la autonomía y libertad del ser humano no están en juego por ese *conocimiento* que viene *desde fuera*, como si tal rompiera de raíz la autonomía del sujeto, pues se le impone. Se le impone el dilema de perder su autonomía o aceptar algo extraño. Paul Tillich responde con que la razón teónoma compatibiliza la razón autónoma con la heterónoma.

## 1.2 Revelación como auto-comunicación de Dios

En este apartado intentaremos dar luces sobre la segunda preocupación desde una concepción de revelación como auto-comunicación<sup>6</sup>. En el siguiente apartado nos acercaremos al cómo de esa posibilidad.

La primera proposición de toda doctrina acerca de la revelación suena así: *lo que ella es, sólo ella lo puede decir*. No forma ningún peldaño en la escalera de las aclaraciones naturales de la existencia humana, sino que viene del puro principio divino. Tampoco forma ninguna auto-comunicación necesaria del Ser Supremo, sino un actuar libre del Dios personal. Un proceso, por tanto, que, para comprenderlo debe correr el riesgo de comprenderlo demasiado humanamente, antes que demasiado filosóficamente.

La palabra revelación es traducida entre los sajones por *apocalipsis*. Este vocablo evoca la automanifestación y la autodonación de Dios. La revelación según Pablo, se concibe

como la acción libre y gratuita por la que Dios, en Cristo y por Cristo, manifiesta al mundo la economía de la salvación, es decir, su eterno designio de reunir todas las cosas en Cristo.

Todas las definiciones incluyen el hecho de que Dios se *comunica* por una decisión libre y personal. La forma de entender el hecho de que Dios se comunique varía de una teología a otra. Como ya se dijo, la concepción de que Dios comunica verdades que de otra forma no podrían ser conocidas ha sido suficientemente criticada y superada, pero no es la única forma de adentrarse al hecho mismo de la revelación. Existen otras posturas que desde el hecho de que Dios se comunica como expresión de su amor, intentan dar razón de esta realidad.

Una primer pregunta que nos podemos hacer es si la revelación pretende darnos un cúmulo de informaciones *veraces*, o intenta ser *comunicativa* de algo. En otras palabras, la revelación *de Dios* no puede ser concebida como una "información veraz, pero no comunicativa"<sup>7</sup>. Dios no parece preocuparse de que lo que se revela sea verdad en sí mismo, verdad eterna, inmutable, sino que "se haga" verdad en la humanización del hombre. Si a Dios le preocupara de que lo que revela sea verdad inalterable, su revelación sería contradictoria, pues habría revelado a la vez la licitud "natural" y la ilicitud de la poligamia, p.e.

La mera información todavía no es revelación, mientras no se muestre relevante y llena de sentido para quien se nutre de ella. Así por ej. cada color tiene una longitud de onda "x" y pongamos por caso que alguien le decimos que el verde tiene tal longitud de onda. Esa información todavía no es color, no es experiencia. Mientras el ojo humano no vea el color, la información por más cierta que sea no le servirá de orientación alguna.

Por lo tanto, una de las primeras características de la revelación como comunicación es que causa un impacto, una experiencia. Toda revelación comunica una experiencia profunda y no tanto una verdad, que evidentemente se tematizará como fruto de la experiencia. La revelación de Dios en este sentido no está destinada a que *sepamos* (lo que de otro modo no podríamos saber), sino a que el hombre sea

de otra manera y actúe mejor. La revelación desde aquí puede ser definida como *una nueva toma de conciencia del hombre frente a la acción trascendente de Dios que se revela y frente al compromiso del hombre en la historia humana.*

San Agustín decía que el ser humano no comprende sino aquello que le afecta.

Esta manera de concebir al Dios que se revela, el primer lugar no atenta contra la autonomía humana ni le quita lugar, suplantándolo o imponiéndose. Su auto-comunicación es tal que su total donación no necesita *quitarnos lugar* para estar él, porque su Ser consiste en hacernos sitio. Su gloria, como decía San Irineo es que el hombre viva y más recientemente como decía Don Oscar Arnulfo Romero; la gloria de Dios que es que el hombre llegue a vivir. Dios en su donación nos revela su economía de salvación, ese proyecto que desde siempre ha tenido y que no se muestra riñendo con el hombre, sino al lado de él y con él. En Jesús no queda duda sobre el asunto. No vino a quitar lugar a sus paisanos para hacerse uno para sí, sino hacer posible que sus hermanos tuvieran lugar y les fuera respetado. Así Dios no queda empequeñecido, sino que aparece como el inmanipulable, el trascendente.

En cambio Dios queda empequeñecido y falsificado por nuestra miseria humana en esa otra concepción de una información que puede ser inútil en sí misma, pero que, al igual que el papel moneda (es decir, por una convención arbitraria) servirá para adquirir cosas muy valiosas. Santo Tomás decía que el objeto de la fe es aquello por lo que el hombre se hace feliz, pero no porque *compre* esa felicidad con algún medio que en sí mismo es puro papel, sino porque el objeto en sí mismo es beatificante, es la felicidad que se da y no que se ofrece para ser adquirida como quien compra.

La revelación de Dios hace que el hombre viva, porque aquí podemos afirmar que comunicar es *dar vida*, por lo que la intención de la revelación es que el hombre viva. Aquí la relación no es verdad-veracidad, sino verdad-vida, porque lo que es vida es verdad de Dios y es verdadero a los ojos de Dios,

aunque parezca que a los ojos de la razón es contradictorio con la lógica científica. Aquí puede resultar verdad lo que aparentemente y con bastante evidencia parece estar equivocado, como es el hecho de querer hacer la voluntad del Padre desde el no poder, desde el servicio y no desde el prestigio, el poder... Aquí el que da la vida la gana y el que la guarda la pierde.

Revelar por lo tanto no es meramente comunicar algo sólo desde fuera, sino también sacar de dentro lo que viene de fuera (y por lo tanto, no impuesto), del mismo modo la realización del hombre en la que la revelación tiene lugar pasa siempre, de alguna manera, por aquella palabra de Jesús de que, para ganar la vida, hay que perderla.

## **2. PLENITUD DE LA REVELACIÓN EN JESUCRISTO**

### **2.1 Cristo como plenitud de la revelación**

La cuestión crucial asumida ya muy pronto por los cristianos es de que en Cristo culminó la historia bíblica de la revelación, y aun de la revelación en general<sup>8</sup>. Ciertamente esto choca con una de las más preciosas adquisiciones de la conciencia moderna: la superación de todo etnocentrismo.

Sin lugar a dudas esto parece demasiada pretensión ante la sensibilidad moderna. Se pretende que en un punto remoto, de hace 2000 años, en un pequeño país y en un individuo particular bien definido habría culminado la historia del darse a conocer Dios a toda la humanidad y del caer en la cuenta de ésto por parte de ella.

Es claro que semejante afirmación no puede hacerse arbitrariamente y mucho menos imponerse a nadie, ni siquiera demostrarse rigurosamente. Por lo tanto debe ser propuesta con mucha cautela, sin rivalidades, sin exclusivismo, y por supuesto, sin estúpidas soberbias. El dogmatismo sería una tontería y la imposición una monstruosidad. En nombre de Cristo, el absolutamente respetuoso de sus hermanos y de la cultura no podemos hacer eso a nadie, so pena de negar en la



práctica lo que se anuncia con la palabra. Sólo cabe la oferta gratuita, el "estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que pida razón de nuestra esperanza" (cfr. I Pe 3,15) y en nuestro contexto, a la modernidad y sus preguntas hechas por personas concretas. Tenemos que dar razón de los motivos en que asentamos semejante pretensión.

## 2.2 Significado de la plenitud

En principio tal pretensión puede tomarse primero como un *imperialismo*, pero puede tomarse también como una profunda *desposesión*: esa revelación, una vez descubierta como dirigida a todos, no pertenece más a los cristianos que a los demás. Se ha descubierto en una tradición, pero no como posesión suya, sino como *don* destinado para todos. Digamos que es semejante a la elección de Israel. No es dicho pueblo quien se tiene que vanagloriarse pues él no ha tomado la iniciativa, es Dios el autor. Si es que existe privilegio no está en ser el *dueño* o el *depositario* de tan grande tesoro, sino en ser quien acoge la responsabilidad de dar la noticia de que algo que es para todos ha llegado a nuestra aldea, pero no es la aldea la que es importante en sí misma, sino el regalo que tiene que poner a disposición de todos.

Esto no significa que como tenemos ese tesoros, los otros no tienen tesoros sumamente valiosos que también son de todos. No significa hacer *tabla rasa* de las demás revelaciones. Hablar de *culminación* no significa una originalidad sin relaciones con los demás. Cuando por ejemplo decimos que tal pueblo llegó al culmen de su desarrollo en un determinado tiempo histórico, no lo podemos entender sin los aportes de los pueblos vecinos y distantes. El culmen ciertamente se da en un lugar, pero tal no es ajeno a toda la trama de otros pueblos y culturas. La biblia es un ejemplo de ello. El nuevo testamento no se puede entender bien sin la cultura griega, romana y hebrea. En un mundo globalizado como el nuestro es impensable, además de poco sostenible, pensar que un

proceso de punta se da aisladamente del resto de la humanidad.

Jesús de Nazareth no puede presentarse como un ente aislado que no es heredero de una historia. Él no es quien descubre el agua tibia. Muchas de sus palabras ya habían sido dichas. Es probable que la mayoría de ellas no le sean tan originales que a nadie antes se le hubieran ocurrido o nunca se hubieran pronunciado. Entonces ¿dónde está su originalidad? Sencillamente en haber llevado eso a una plenitud no alcanzada por nadie, pero sí posible. Lo que Jesús ha hecho a través de un duro proceso que lo lleva a la cruz, es llevar las cosas a una culminación que se muestra insuperable<sup>9</sup> y no por la teoría, que tal vez ya era conocida, sino por el nuevo sentido que le confiere.

Es insuperable en el sentido de sacar las consecuencias de la tradición anterior y llevarlas hacia adelante al extremo de hacerlas producir en ultimidad, en totalidad. En esa novedad nos dice lo más a lo que podemos aspirar, nos dice lo fundamental en la relación de Dios con los hombres y entre nosotros y la creación.

O acaso es concebible que alguien proponga y viva algo que vaya más allá de lo que ha dicho Jesús: que Dios es Padre-Madre y es amor, que nos ama mucho más de lo que puedan amarnos un padre o una madre, que ama sin condiciones y perdona sin límites, que lo hace con todos sin excepción (empezando por los despreciados y pecadores), que el amor es la única ley de la vida, que el servicio es la norma...

Yo creo que por más que pensemos, no es posible encontrar otros vectores superiores, otras dimensiones más profundas para la relación religiosa del hombre con Dios, con los demás y con la creación.

Esta plenitud no significa que para nosotros ya se cerraron las posibilidades. Más bien al contrario. Así como Jesús ha dado testimonio de cómo se puede sacar las consecuencias de máxima vida de la tradición anterior, así para nosotros permanece inédita la misma tarea de hacer que nuestra

tradición llegue a expresarse en la manifestación máxima de vida a la que está llamada y eso siempre será una tarea inédita que ha de hacerse al estilo de Jesús.

Por ese proceso vemos que Jesús es la culminación, pero también por su resurrección. En él se realizan, como en el primero de los hermanos los anhelos siempre latentes de toda la humanidad: la aniquilación de la muerte, del dolor, la angustia, la soledad, el abandono, etc... La resurrección muestra el triunfo de Dios, cuya salvación es para todos y no sólo para su unigénito. Sabemos que en Jesús TODOS estamos llamados a vivir la plenitud del que ha sido plenificado.

Pero para que esta plenitud no parezca un capricho o una lotería, es menester observar que el resucitado no es cualquier persona, sino un abandonado, un escupido, un hombre tenido por malhechor y vividor, un despreciado, pero que supo confiar en el Padre y ser fiel. Así la esperanza de la plenitud es pues desde lo desterrado e infame para la tierra.

En Jesús sabemos que al que en la historia hace que la vida se de máximamente, Dios lo llevará a la plenitud. Pero eso lo sabemos en Cristo, lo cual no significa que sólo puede acceder a la plenitud quien sabe que es en Cristo, porque en otras culturas y religiones seguramente se darán experiencias de maximización de la vida y nosotros sabemos que ellos serán llevados a la plenitud. A nosotros eso se nos ha sido revelado en Cristo para todos, ¿cómo ha sido revelado para los demás, también para todos? Aquí la idea de que otras culturas hay semillas del Reino no me parece la idea más feliz, pues puede dar a suponer que nosotros disponemos del árbol maduro, mientras que eso bueno está en otras religiones y culturas está a nivel de semilla. En Cristo ha sido asumido todo y todos, por lo que su plenitud no es regional, sino total. Que a nosotros esa conciencia se nos haya regalado en una tradición no significa que esa tradición sea árbol, mientras las otras son semillas. A este nivel, o todos somos árboles, o todos somos semillas. A este nivel no hay que identificar o confundir la universalidad revelada en Jesús y la forma concreta e

tradición llegue a expresarse en la manifestación máxima de vida a la que está llamada y eso siempre será una tarea inédita que ha de hacerse al estilo de Jesús.

Por ese proceso vemos que Jesús es la culminación, pero también por su resurrección. En él se realizan, como en el primero de los hermanos los anhelos siempre latentes de toda la humanidad: la aniquilación de la muerte, del dolor, la angustia, la soledad, el abandono, etc... La resurrección muestra el triunfo de Dios, cuya salvación es para todos y no sólo para su unigénito. Sabemos que en Jesús TODOS estamos llamados a vivir la plenitud del que ha sido plenificado.

Pero para que esta plenitud no parezca un capricho o una lotería, es menester observar que el resucitado no es cualquier persona, sino un abandonado, un escupido, un hombre tenido por malhechor y vividor, un despreciado, pero que supo confiar en el Padre y ser fiel. Así la esperanza de la plenitud es pues desde lo desterrado e infame para la tierra.

En Jesús sabemos que al que en la historia hace que la vida se de máximamente, Dios lo llevará a la plenitud. Pero eso lo sabemos en Cristo, lo cual no significa que sólo puede acceder a la plenitud quien sabe que es en Cristo, porque en otras culturas y religiones seguramente se darán experiencias de maximización de la vida y nosotros sabemos que ellos serán llevados a la plenitud. A nosotros eso se nos ha sido revelado en Cristo para todos, ¿cómo ha sido revelado para los demás, también para todos? Aquí la idea de que otras culturas hay semillas del Reino no me parece la idea más feliz, pues puede dar a suponer que nosotros disponemos del árbol maduro, mientras que eso bueno está en otras religiones y culturas está a nivel de semilla. En Cristo ha sido asumido todo y todos, por lo que su plenitud no es regional, sino total. Que a nosotros esa conciencia se nos haya regalado en una tradición no significa que esa tradición sea árbol, mientras las otras son semillas. A este nivel, o todos somos árboles, o todos somos semillas. A este nivel no hay que identificar o confundir la universalidad revelada en Jesús y la forma concreta e

plenificación? Creemos que Dios se revela máximamente a los seres humanos según nuestro proceso. ¿Cómo es la revelación máxima de Dios en el mundo no cristiano?

Para nosotros, culminación o plenitud no significa que Jesús lo haya sabido o dicho todo en detalle, sino en haber descubierto *todas las claves fundamentales* que nos permiten en cualquier circunstancia fundamental de la vida y de la historia, estar orientados ante Dios, ante sí mismo, ante los demás y ante la creación. En otras palabras; la revelación alcanza su plenitud insuperable, *sus claves fundamentales* cuando en nuestra vida histórica sabemos a qué atenernos para ser fundamentalmente fieles al proyecto divino.

La revelación alcanza su plenitud insuperable cuando, en el encuentro con Dios -en que ella consiste- el hombre llega últimamente a sí mismo, llega a tener en su experiencia vital como Don de Dios en Cristo, las claves de su realización. No es como cierta sensibilidad moderna supone, enemiga de la humanidad, sino que supone la libertad humana, su independencia, su propia realización y creemos que la hace posible. Si la resurrección fuera un capricho de Dios que no tiene fundamentos en los anhelos humanos, esta sería una imposición, pero si la estructura humana se muestra anhelante, deseosa de maduración y realización, entonces la resurrección no es imposición, sino respuesta a lo que de más humano hay en el hombre y es respuesta que la realiza y plenifica. Esos anhelos latentes en el corazón humano fueron vividos en y por Jesús, y llevados a su plenitud por Dios mismo.

En Cristo ya es impensable suponer que se puede ir más allá de lo que él ha vivido y dado testimonio: que Dios nos ama más que un padre o una madre, que ama sin condiciones, el que pasó haciendo el bien..., etc. Verdaderamente no resulta fácil ver cómo se pueda ir más allá.

Y si se dice que mucho de eso está también en otras religiones, o incluso en tradiciones filosóficas o sapienciales, tanto mejor. No se trata de exclusivismos, sino de *culminación*, de caer en la cuenta de lo que es Dios *para todos*. La

culminación en un punto (Jesús p.e.) no supone la falsedad en los otros. En todo caso sólo su originalidad. Se trata de entender que Dios en Jesús culmina *-no empieza o realiza sólo en él-* el proceso de írselo entregando todo a la humanidad en el orden religioso.

### **2.3 Culminación como actualidad, apertura y dinamismo<sup>10</sup>**

Muchos mal interpretan esta culminación y se preguntan que si ¿no se paraliza de ese modo la historia? ¿No se reduce la revelación a un pasado que sólo cabe evocar? Algunos teólogos hablaron de "clausura" de la revelación.

Pero si la revelación es un proceso de descubrimientos (aprender a aprender) en vistas a una relación-comunicación viva con Dios, la culminación no equivale a su muerte, sino justo a todo lo contrario: por primera vez, a partir de ese punto será posible vivir esa relación en toda su plenitud. Así como la evolución culmina en el hombre, eso no significa que esta se clausura o muera, sino que se abre a campos insospechados, como la conciencia, la sociedad, la cultura, la libertad. Al igual con la historia, el descubrimiento de la igualdad fundamental de los hombres, frente a la esclavitud, no relega al pasado la igualdad, sino que inicia apenas la posibilidad abierta de vivirla ahora mejor que nunca. Por lo tanto, culminación es más bien nuevas y ricas posibilidades insospechadas en muchas ocasiones. Lo mismo se dice en un proceso individual: con el matrimonio no se acaba el proceso, empieza su verdadero comienzo. Es así como Cristo culmina, no cerrando, sino abriendo. Por lo tanto, la historicidad del hombre no queda negada, sino cargada al infinito de posibilidades, como nunca antes.

Las palabras en que se nos recuerda la culminación sólo tienen sentido si hacen de "parteras" para que nosotros hoy experimentemos el descubrimiento original, pero con una novedad insospechada. Ya no se trata de creer en la revelación por que se nos ha dicho que Dios ha dicho, sino que requiere de comprobación en la propia vida, de mostrar que

esa experiencia nos abre a posibilidades más humanas y mejores. Se trata de hacerlo creíble y verificable. Pero para no empezar de nuevo, tenemos una historia de la revelación, una tradición donde empezar a pisar fuerte y con novedad. Pero como decía Goethe, "lo que has heredado, conquístalo, para que sea tuyo". Esto es, cada uno debe libremente apropiarse la revelación que a todos se ofrece y es para todos. Lo que una vez llegó al culmen y se abrió como plenitud tiene que repetir su camino con cada nuevo individuo y pueblo.

### **3. LA UNIVERSALIDAD DE LA REVELACIÓN CRISTIANA Y LAS RELIGIONES**

Es un hecho que la mayoría de la humanidad no pertenece al mundo católico. Sólo los habitantes de un país, China son más que los católicos del mundo. Este es tan sólo uno de los muchos problemas que se le plantean a la pretensión cristiana de universalidad. El problema es cómo compaginar el dato de la fe que nos dice que la salvación-revelación de Dios es para todos. Dios quiere que todos los hombres se salven (I Tim 2, 4). Cómo compaginar el dato de que no hay salvación en ningún otro (que no sea Cristo) (Hech 4,12). Cómo mostrar que esta centralidad de Cristo no es un capricho divino, sino la respuesta del amor salvífico de Dios.

El problema fundamental es mostrar cómo es que en la particularidad se realiza lo universal.

#### **3.1 La universalidad en la particularidad histórica**

Afirmar hoy que una revelación histórica particular se presente con pretensiones de universalidad en principio suena a etnocentrismo ingenuo. Pero bien presentado puede tener en la sensibilidad moderna un aliado.

La modernidad es muy sensible a lo histórico, lo cual pide que cualquier fenómeno esté situado en el espacio y el tiempo, esto es, que tenga particularidad. La historia ha vivido que

una verdadera universalidad se construye desde la particularidad<sup>11</sup>. El asunto no es si es particular o no el hecho, sino en si tiene capacidad de universalidad, capacidad de universalizarse y ser universalizable.

Algunos piensan, contrariamente a esto, que toda particularidad, toda elección supone una exclusión y que si Dios se decide por un particular, en realidad excluye a todos los demás, por lo que no debe haber ningún particular que se diga ha sido elegido para irradiar universalidad.

En nuestro caso la elección no la veremos como una arbitraria decisión y restricción del amor de Dios, sino como generosa "estrategia" (pedagogía) del amor que quiere llegar a todos. Y si Dios no lo hace directamente con todos, para así evitar la elección, no es por limitación de Dios, sino nuestra, que así aprendemos a aprender. No nos puede dar todo de golpe, pues nada entenderíamos. Esto es; los límites de la revelación no son queridos por Dios, sino "introducidos" por nuestra identidad limitada. Somos de otra dimensión.

### 3.2 La espera de Dios

Muchos creen que si Dios siempre ha querido manifestarse máximamente y ha querido la salvación de todos, ¿por qué no se reveló con absoluta claridad desde el principio? ¿Por qué tanto tiempo de silencio? Este equivale a pensar un imposible<sup>12</sup>. No es pensable una revelación tan evidente que no deje lugar a dudas y todos se decidan por ella, sin que falte uno sólo, sino no sería evidente para todos. Ese más de la revelación no tendría límite, pues tendría que equivaler a la totalidad de Dios y si esto es posible, no habría diferencia entre Dios y las criaturas, serían del mismo rango, lo cual sabemos es impensable e imposible. Entre Dios y nosotros debe haber diferencia, sin la cual no es posible una comunicación y un encuentro. Por esto reiteramos, que si hay límites a la revelación no es por la realidad de Dios, sino por la nuestra.



Además si Dios nos da de *sopetón* toda su realidad, no deja espacio a la realización ontológica del hombre. La revelación ha de ser tal que no impida que el ser humano aprenda a aprender, pues si ya lo tiene todo y todo lo sabe como ser humano, ¿para qué seguir en la historia, cuando ésta sería más bien una camisa de fuerza? Si nuestra realización requiere al menos de conciencia y libertad, no se nos ocurre otra forma de revelación que sea una que respete al menos esos dos presupuestos. Pero si nuestra conciencia y libertad están saturados de la evidencia de Dios, no hay posibilidad para realizarse en tanto que humano, con su estatuto antropológico y ontológico. Una revelación que llegara hecha y perfecta desde fuera, resulta incomprensible. La conciencia de la autonomía relativa del hombre la rechaza.

### 3.3 La elección de Dios

¿Por qué Dios que quiere salvar a todos, no elige a todos, sino a un pueblo, a un hombre?

Tengamos claro que la primera y original decisión de Dios es revelarse máximamente a todos y a todos salvar. La elección es, digamos parte de la pedagogía, pero no es lo primario. Lo primario es la decisión de que todos sean alcanzados por su bondad y Dios ha decidido que su Don sea por elección, lo cual no excluye a nadie, pues se inicia con la inclusión de todos. Se inicia con un "privilegio" que es de todos, aunque no todos cumplan la misma misión para hacer que el "privilegio" sea verdaderamente de TODOS.

Por lo tanto, la elección no es como un favoritismo, pero tampoco es un mero accidente. Un ejemplo puede ayudar. Imaginemos un maestro que explica una teoría difícil a sus alumnos. Resulta claro que se dirige a todos, pero descubre que entre ellos uno le empieza a entender y de seguro lo apoyará. Y si es buen pedagogo, tratará que por *medio de él*, *la clase entera* acceda al mejor entendimiento de la teoría. Aquí es evidente que hay elección, pero no exclusión, sino un

proceso pedagógico para que todos gocen de lo mismo. Algo similar y analógico podemos suponer de la elección divina. Así sucedió con Israel. Que Dios se dedicara a fomentar este *phylum* no significa que los demás quedan excluidos. Esta *suerte* no lo hace superior, tan sólo servidor del camino que Dios ha escogido para que llegue de la mejor manera su revelación a todos.

Con todo esto, podemos afirmar que la universalidad tiene entre nosotros una matriz histórica: la particularidad abierta, generosa, humilde y servicial y no la engreída, la que se cree dueña.

Sin embargo, cabe la pregunta sobre qué características debe reunir un evento particular para alcanzar fuerza universal. *Únicamente aquella revelación en la que se alcanza la plenitud de lo humano puede ser, con justicia, universalizable, es decir, presentarse como ofrecimiento a todos los hombres.* Justamente en Jesús se alcanza ese límite insuperable y se rompe en él toda particularidad y su revelación aparece intrínsecamente destinada a todos. La práctica de Jesús muestra el horror que tiene ante la pretensión que divide a unos de otros, bajo el supuesto de la superioridad.

Frente a este hecho la pregunta de la modernidad de por qué se esperó tanto para revelarse con plenitud, se invierte, porque ahora la pregunta es: si todavía es previsible que nos resta mucho de vida, por qué tan pronto nos dice que ha dicho máximamente lo que tenía que decir. ¿Ya estábamos maduros hace 20 siglos como para introducir esta plenitud?

Pero causa más asombro a la modernidad el cómo de esta universalidad. ¿Por qué desde abajo?<sup>13</sup> Dios ha escogido lo tenido por menos, el no poder para manifestar su proyecto universal. Jesús elige la universalidad del sufrimiento, la del no tener nada, la de darlo absolutamente todo, la del servicio y obediencia al Dios del Reino sin límites, la del amor privilegiado..., etc.

### 3.4 La universalidad y el encuentro con otras religiones

En el ambiente actual, donde se habla de pluralidad, de tolerancia, de democracia y participación, etc..., resulta evi-

dente que cualquier religión debe estar en principio dispuesta al diálogo y en el caso de la misma confesión, al ecumenismo. Pretender iniciar un diálogo u encuentro con el supuesto de que mi razón es la fundamental, es un mal principio y por lo menos una falta de consideración y valoración de la otra parte. El riesgo mínimo que debe correr todo encuentro es la posibilidad de un trato entre iguales en rango, pero diferentes en tradición, historia, etc... No es el encuentro entre dos propuestas, una buena y otra mala o menos buena, sino entre cuestiones positivas.

Para los cristianos esto significa en principio abandonar el prejuicio de que Dios se ha revelado en la biblia solamente, como si hubiera abandonado a los demás pueblos. Es obvio que no, ya que *toda religión es revelación*: Dios no excluye, sino que trabaja con todos los pueblos y culturas, según sus circunstancias y posibilidades, pero siempre tratando de manifestarse máximamente. No se trata tampoco del todo o nada, es decir, creer que todo lo de la religión no propia es revelación en plenitud o no lo es. Al igual que en nuestro caso, habrá necesidad de discernir.

En tanto que toda religión es un encuentro-descubrimiento de Dios, es verdadera y en ella los que honestamente la siguen encuentran la salvación de Dios. Sin embargo, ninguna verdad se realiza en bloque, sino que constituye un proceso en el que se discierne limitadamente ante el misterio de Dios. Ahí se da una dialéctica del más y el menos, del bueno y mejor que pide discernimiento para optar por aquella que en conjunto -no precisamente en todos sus aspectos- a uno le parece la mejor. Lo que sí podemos discernir es el *grado de verdad* que cada religión alcanza y no porque una sea verdadera y la otra no, sino porque una tiene una experiencia que la otra no, una experiencia diferente, no por ello mejor o inferior.

La cuestión se vuelve más difícil cuando nos encontramos religiones que han eliminado, al menos en principio, las deformaciones más obvias y notorias y que se ofrecen como caminos coherente e integrales de salvación. Es el caso de las

grandes religiones y con ellas y con todas habrá que entrar en diálogo. ¿Por qué? Una de las primeras razones es por el misterio mismo de Dios. Nadie en la historia puede agotar su misterio, por más que se diga una religión universal. Dios es más que cualquier religión y todas y cada una de ellas lo comprenden limitadamente, por lo que no podemos afirmar que alguna religión esté exenta de ser limitada y por consiguiente de ser materia propia para que aprenda de nuevo. Toda religión por ser una experiencia en la historia es limitada y puede recibir de los demás<sup>14</sup>. Pretender que la plenitud recibida es solamente escatológica, está fuera de toda lógica. Todas las religiones portan en pequeñas vasijas un tesoro, pero no pueden acaparar todo el mar en su vasija.

En teoría podemos afirmar que todas las religiones tienen aspectos que captan mejor que otras, y en esta medida todas pueden aprender de todas, por lo que se impone un diálogo honesto en la que cada una aporta y recibe. No se trataría de ser director y solista del coro, sino parte del mismo, sin más privilegios que formar parte del grupo, como cualquier otro.

Además, quiérase o no, la práctica está poniendo en "diálogo" espiritualidades diferentes y no sabemos qué va a suceder. Los medios de comunicación son un instrumento que nos pone en contacto con otras sensibilidades, quieran o no los responsables de las religiones que se entre en contacto. ¿No será mejor ser por iniciativa propia quien maneje y tenga el control básico de este proceso?

Sin embargo importa mucho la lógica que ha de presidir ese diálogo. Establecer rivalidades de prestigio o competencias de poder equivale a deformar la identidad de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa descubre a Dios como el Dios de todos y no importa quién fue el primero, lo que importa es el descubrimiento. La lógica debe ser la de sumar, la lógica del DON, pues Dios es tan mío como de mi *enemigo* y quien de verdad busca a Dios, siente como suyo lo que descubre el otro, y sabe que cuanto más tiene el otro más tiene él, pues Dios es de todos y ofrece gratis lo que él

a su vez ha recibido gratuitamente de Dios por su tradición o la de los demás.

No se trata de renunciar a lo típico de la revelación cristiana, universal y plena, se trata de no apoderarse de ello. Esa experiencia típica acontece en la comunidad religiosa humana, antes que cristiana y que a toda ella está destinada.

Si alguien intenta el acaparamiento estaría jugando en una actitud *idolátrica*, puesto que esa religión se pondría en lugar de Dios al apropiarse para sí misma lo que pertenece a Dios que la pone a beneficio de todos.

Tampoco podemos decir que una ha de imponerse, pues en ella se ha revelado lo definitivo y absoluto, porque toda religión es valiosa en sí misma y puede calificarse ese valor de "absoluto", en la medida en que en ella muchas personas se juegan lo último, lo absoluto, su destino definitivo. Además de que todos estamos inmersos en la historia de la salvación, y no sólo los que se dicen pertenecer a la tradición bíblica, como si hubiera dos historias, la bíblica sería la de la salvación y la demás una historia profana. Repitiendo, toda la historia es historia de la salvación. Cada tradición particular realiza a su modo la única historia de salvación y cada uno habla de lo que conoce, sin que por ello aceptemos una nivelación. La salvación presente en todo, no se realiza del mismo modo en todos y es ahí donde afirmamos sin privilegios, sino agradecidos, que en Cristo se ha alcanzado esa plenitud.

### 3.5 Cristianismo y religiones

La revelación cristiana, para nosotros, es una llave hermenéutica de interpretación de otras religiones, como las otras lo son respecto a la cristiana. No se trata, como ya se dijo de contraponer nuestra revelación como verdadera y las otras no, sino cómo las verdades de nuestra revelación pueden ayudar a las verdades de las otras revelaciones. Las tierras de todas las religiones están atravesadas por manantiales de agua pura de la revelación del único y verdadero Dios, que

llamó a todos los pueblos a la salvación. La revelación cristiana tiene un mapa de tales manantiales. Con él se puede descubrir mejor por donde corren tales aguas, qué les impide fluir, etc. Con él podemos encaminar las aguas de la revelación a los mismos manantiales, haciéndolos más abundantes. Quien disponga de esas aguas, entra en contacto con la revelación verdadera. No es el mapa el que salva, sino beber de ese manantial.

Nuestro mapa muestra la abundancia de aguas de que disponemos y si alguien viendo ese paisaje quiere mudar de manantial será bienvenido a la religión cristiana. En realidad lo que se hace es un cambio de mapa, pues aguas de vida eterna también había en su campo, pero puede que alguien elija nuestro mapa como la mejor forma de llegar a esas aguas, que son de todos<sup>15</sup>.

Sin embargo, la realidad nos dice que la mayoría no consigue leer tales mapas o se obsesionan tanto del suyo que son incapaces de reconocer otros, de suerte que llegando a tierras extrañas, destruyen los manantiales de otros, dejando pueblos sedientos y por lo mismo obligados a tomar por la fuerza del agua de mis fuentes, sin posibilidad de elegirla. Un ejemplo de ello fue la conquista en América Latina.

Pero quien posee el mapa ha de reconocer la gracia que tiene de conocer fuentes abundantes de agua viva en su territorio religioso, por eso le cabe, más que el privilegio, el deber de ir comunicando ese gran tesoro a quien quiera oírlo. Pero en ese recorrido seguramente encontrará territorios desconocidos de donde podrá disponer de mayor abundancia de gracia. Una de las fuentes que el descubre en esos manantiales es el servicio a los hermanos, por lo que se ve impelido a llevar esa buena nueva, como el servicio que presta, para que todos sepan y crean que pueden disponer de unas aguas que también son suyas y que sólo piden ser aceptadas. Es por fidelidad a su mapa que se dirige a otras religiones y no por superioridad.

Y se acerca sabiendo que antes de que llegue, el Espíritu ha hecho brotar el agua viva en esos lugares. Es toda la tierra

la que está empapada. El misionero no sale del jardín de su revelación al desierto, sino a otro jardín donde hay frutos buenos y diferentes. Todas las plantas están alimentadas de la misma agua del E. Santo que es derramado a toda la humanidad, pero para que la alimentación sea completa, precisa de ser variada.

Y finalmente, no sólo en las religiones encontramos aguas de vida. También en las realidades seculares de liberación, justicia, derechos humanos, etc., se encuentran mediaciones concretas de la salvación. En cuanto mediaciones de salvación, ellas revelan el plan de Dios, son también revelación. Por lo tanto, no se precisa que sea religioso, sino que comporte las aguas vivas de Dios.

#### NOTAS:

1. Cfr. TORRES Q, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad 1987, 21.
2. Cfr. LATOURELLE, R., *Revelación*, en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas 1990, 1232.
3. Cfr. TORRES Q, A., Op. Cit. 22.
4. Cfr. TORRES Q, A., *Revelación*, en: *10 Palabras clave en Religión*, Verbo Divino, Estella 1992, 184-186.
5. Cfr. TORRES Q, A., *La revelación de Dios...*, Op. Cit., 112.
6. La comprensión de la revelación como autocomunicación gratuita de Dios en este trabajo se basa fundamentalmente en el texto de SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989, en el prólogo de J. I. González Faus y el apartado *Revelación, fe, signos de los tiempos*, 364-384. El otro texto es el ya citado de TORRES Q, A., *La revelación de Dios...*, 89-115.
7. Cfr. GONZÁLEZ F, J. I., *Prólogo*, en: *El dogma que libera*, Op. Cit., 15-21.
8. Cfr. LATOURELLE, R., Op. Cit., 1242 y 1252.
9. Cfr. TORRES Q, A., *La revelación de Dios...*, Op. Cit., 268-270 y *Revelación*, Op. Cit., 207.
10. Cfr. TORRES Q, A., *La revelación de Dios*, Op. Cit., 271
11. *Íbid.*, *Revelación*, 208-210.
12. *Íbid.*, *La revelación de Dios...*, Op. Cit., 319ss.
13. *Íbidem.*, 334.
14. *Íbid.*, *La revelación*, 222.
15. LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, Loyola, Sao Paulo 1992, 266-282.

# **OTRAS VOCES**



# ABANDONO Y RECOMPENSA DE LO DEJADO EN EL SEGUIMIENTO DE JESÚS (Mc 10, 28-31).

*Lic. Carlos Castillo*

*Esta perícopa ha tenido una importancia vital en la vida de la Iglesia, por ejemplo en las diversas interpretaciones que se han dado en los padres de la Iglesia, en la vida del cristiano, en la vida religiosa y en la misión misma de la Iglesia: dejar todo por el servicio a Jesús y a su Evangelio.*

*La finalidad de este artículo es hacer un estudio desde el seguimiento de Jesús, de la perícopa Mc 10,28-31 tratando de comprender el significado de la misma promesa en sus diversos aspectos. Finalmente se hace una consideración sobre la riqueza y servicio en el seguimiento de Jesús.*

## INTRODUCCIÓN

**L**os textos que hablan del seguimiento de Jesús (Mc 1, 14-15; 8, 33-9, 1; 9, 33-50; 10, 17-31; 10, 35-45) presentan fundamentalmente el abandono de todo para seguir a Jesús, pero sorprende que dentro de estos relatos uno, Mc 10, 28-31, menciona una cuestión que toca directamente a la existencia de los discípulos: la promesa de "la recompensa de todo lo dejado" por seguir a Jesús. Este tema es tratado en el contexto de un joven que

rechazó seguir a Jesús (Mc 10, 17-31) porque tenía muchas riquezas. Esta escena da importancia y actualidad al tema. La intervención de Pedro pone en claro el grado de importancia y dificultad de dicha temática. También aparecen en forma unida y como un complejo único las condiciones: abandono-seguimiento-recompensa.

El significado de la promesa del ciento por uno (Mc 10, 28-31) en los sinópticos no es tan evidente, prueba de ello son las muy diversas y aún opuestas interpretaciones que se han dado sobre dicha promesa. La recompensa centuplicada que Jesús prometió tiene un doble tiempo: ahora en este tiempo, el ciento por ciento en personas y cosas; y en el mundo que viene, la vida eterna. Los exégetas han acentuado uno u otro aspecto de la promesa en su interpretación. Por último ésta perícopa ha tenido una importancia vital en la vida de la Iglesia, por ejemplo, las diversas interpretaciones que se han dado en los padres de la Iglesia, en la vida del cristiano, en la vida religiosa y en la misión misma de la Iglesia: dejar todo por el servicio a Jesús y a su Evangelio. Otro aspecto importante es el final del pasaje en estudio porque sorprende la necesidad de un cambio de rol en la vida de los seguidores de Jesús, presentado mediante una fórmula bivalente: los últimos - los primeros.

Por estos motivos me propongo hacer un estudio de la perícopa Mc 10,28-31 tratando de comprender el significado de la misma promesa en sus diversos aspectos, ubicándome en el seguimiento de Jesús. Finalizaré con una consideración sobre la riqueza y servicio en el seguimiento de Jesús.

## **1. DELIMITACIÓN Y ESTRUCTURA INTERNA DE Mc 10,28-31.**

Para entender el significado de nuestra perícopa Mc 10,28-31, conviene antes conocer su ubicación dentro de la grande sección de Mc 8,27-10,52 que servirá posteriormente para el estudio de la función de la misma perícopa en ésta sección.

## 1.1. Ubicación de la perícopa Mc 10, 28-31:

### 1.1.1 En la sección de Mc 8,27-10,52.

El Evangelio de Marcos está estructurado<sup>1</sup> en dos grandes partes: 1) 1,14-8,26; y 2) 8,27-16,8. La segunda parte se subdivide en: 8,27-10,52; 11,1-13,37; 14,1-16,8. Ahora bien, la sección de 8,27-10,52 está "cuidadosamente construida porque cada cosa se remite a Jesús y su destino y al discipulado"<sup>2</sup>.

Temáticamente ésta sección está estructurada por el camino y por las diversas regiones geográficas<sup>3</sup> que la dividen y le dan también unidad de movimiento.

Además por la relación entre el movimiento de Jesús (las tres regiones geográficas: Cesarea de Filipo (8,27-9,29), Galilea (9,30-50), Judea y otros del Jordán (10,1-52); los tres anuncios de pasión (8,31-9,29; 9,30s; 10,32ss) y la reacción de los discípulos (sea de modo negativo (8,32), o no dando importancia a la predicción de la pasión (9,32-34; 10,35-37), resultan tres subdivisiones de ésta sección: 8,27-9,29; 9,30-10,31; 10,32-52<sup>4</sup>. Todavía analizando 9,30-10,31 tenemos que cada perícopa sigue una indicación de lugar (9,2: hacia el monte; 10,1: en el territorio de la Judea y el Jordán; 10,46: en Jericó) que es su punto de referencia de todo el texto siguiente. Por tanto se obtiene la siguiente división : 9,2-29; 10,1-31 y 10,46-52 que cada una tiene su unidad local<sup>5</sup>.

La sección de 8,27-10,52 presenta a Jesús en términos de camino, viaje. El viaje de Jesús hacia Jerusalén será también el viaje del discípulo al mismo destino. Esta sección central está encerrada por dos historias de curación (8,22: la curación del hombre de Betsaida; y 10,46-52: la curación del ciego Bartimeo). Con este modo de abrir los ojos a los hombres, es decir, Jesús abre los ojos a sus discípulos, los inicia en una nueva dimensión de su mesianismo<sup>6</sup>. Dentro de esta temática general de la sección, se encuentra ubicada nuestra perícopa entre los anuncios de la pasión-resurrección, específicamente entre el segundo anuncio (9,30-32) y el tercer anuncio

(10,32-34) que ponen el horizonte del seguimiento en el mismo camino de Jesús<sup>7</sup>.

También al inicio de la perícopa Mc 10,17ss del hombre rico que rehusa el llamado a seguir, está presente el tema del camino que se repite dos veces (10,46.52) en el relato de Bartimeo<sup>8</sup>.

De lo dicho anteriormente se obtiene que nuestra perícopa se encuentra ubicada en 10,17-31 entre el segundo y tercer anuncio de la pasión.

### 1.1.2. En Mc 10,17-31.

La delimitación de Mc 10,17-31 está indicada por dos cambios de lugar: en 10,17 Jesús sale de casa; en 10,32 se dice que ellos estaban bajando hacia Jerusalén. La sección 10,17-31 está situada en un único lugar y es marcada por la inclusión con la expresión "vida eterna" (ζωην αιωνιον :10,17.30<sup>9</sup>).

Por el orden de aparición de las personas introducidas en Mc 10,17-31: a) el hombre rico-Jesús; b) Jesús-discípulos; c) Pedro-Jesús. Por el tema se ven tres subdivisiones: a) la indisposición de un hombre para seguir a Jesús (17-22: el hombre rico); b) los motivos por los cuales es imposible entrar en el Reino de Dios (23-27: los ricos); c) la recompensa (28-31<sup>10</sup>). En consecuencia Mc 10,17-31 se divide en tres partes distintas: 1) 17-22; 2) 23-27; 3) 28-31<sup>11</sup>; esto muestra la colocación de nuestra perícopa Mc 10,28-31 en la última sección. Ahora pasaré a estudiar la delimitación interna de nuestra perícopa.

### 1.2. Delimitación de la perícopa Mc 10,28-31.

Para la delimitación de la perícopa seguiré los siguientes criterios:

*Por las personas:* El orden de aparición de las personas<sup>12</sup> son primeramente presentadas en la parte narrativa: "Y comenzó a decirle.." (v.28), después la intervención explícita de Pedro (Πετρος) quien habla en primera persona del plural (28: "nosotros" [υμεις] que refuerza "a tí" [ιδου] seguida por la

aparición de Jesús (ο Ιησους) quien responde en primera persona del singular (29: con una fórmula de juramento: Αμην Αμην λεγο υμιν) a los discípulos. Esto delimita nuestra perícopa, porque en 10,32 cambian personas.

*Por el contenido:* Este breve episodio introduce claramente un nuevo tema: el abandono de todo para seguir a Jesús, como lo muestra el doble uso del verbo dejar, abandonar (v.28.29); además el verbo seguir (v.28) y la presencia del verbo recibir (v.30), ponen en relieve el tema de la recompensa. El v.31 amplifica el horizonte del seguimiento en una perspectiva nueva y concluye la unidad<sup>13</sup>. Así nuestra perícopa regresa a las exigencias del seguimiento y muestra que están en primer plano no sólo las riquezas sino también los lazos familiares<sup>14</sup> en correspondencia a la recompensa, formando una unidad.

*Por el vocabulario y el lugar:* El trasfondo del lugar de nuestra perícopa es dada en Mc 10,17: "Y cuando iban caminando", que perdura durante la instrucción de Jesús a sus discípulos (cf. vv.22.23.28.). Con este trasfondo común, hay una circunstancia que podría determinar la unidad de nuestro texto y es la reacción de Pedro ante las palabras de Jesús (v.28 cf. vv.23-26), que dan pie a una nueva instrucción de Jesús (v.29-31).

El vocabulario presente de "casa" y "campos" con el doble enlistado impresionante de los lazos familiares (Padre, Hijos, hermanos, hermanas) saldan y delimitan nuestra perícopa como unitaria<sup>15</sup>.

### 1.3. Crítica textual

Una vez delimitada nuestra perícopa, ahora pasamos a establecer nuestro texto de estudio.

v. 28: :Ηρξατο λεγειν ο Πιτρος αυτω está atestiguada por 01 B C D Y (1342) 2427pc. Los paralelos sinópticos usan otro inicio de la perícopa (cf. Mt 19,27; Lc 18,28). Este tipo de construcción es característica del estilo de Mc (cf. 1,45; 2,23; 4,1; 5,17.20; 6,2.7.34.55; 8,11.31.32; 10,28.32.41.47).

Εκολουθηκαμεν (perfecto), testimoniado por B C D W 2427pc. Otras variantes presentan ηκολουθησαμεν(aor.)

apoyadas en los testimonios 01 A q y 1.13.1006,CL. Los testimonios Q Y son tardíos, por lo que sólo quedan 01 A como buenos testimonios. Estos testimonios presentan un reemplazo en la tradición para hacer coherente el texto con el aoristo que lo precede (cfr. los paralelos sinópticos Mt 19,27; Lc 18,28). Por tanto, permanece nuestro texto como más antiguo y con buenos testimonios a su favor<sup>16</sup>.

v. 30: Sobre la construcción εαν μη λαβη de nuestro texto, Lc (18,30) y D simplifican la frase escribiendo ος ουχι. μη (απο)λαβη respectivamente<sup>17</sup>. Entonces, esta variante es explicada por la lectura más difícil que es nuestro texto.

Mt 19,29 y Lc 18,30 sustituyen la forma εκατονταπλασιονα por πολλαπλασιονα y εκατονταπλασιονα respectivamente (también D). La razón de esta variante está en la penetración sobre el texto de lugares paralelos y porque se pensó que "cien veces más" era excesivo a un premio centuplicado<sup>18</sup>.

νυν εν τω| καιρω| τουτω: el texto Wester ( D it ff vg) omite νυν para aligerar la dura sintaxis de este versículo, y comienza una nueva sentencia después de εκατονταπλασιονα νυν εν τω καιρω τουτω nominalmente ος δε αφηκεν οκταν, cambiando el sentido de la frase y pasando la recompensa al mundo que viene: la vida eterna<sup>19</sup>. Por tanto, nuestro texto es la lectura más difícil y con fuertes testimonios a su favor. v.31: Una variante omite (οι) atestiguado por 01 A D L W A Q Y 0233 f. 205.565.700.1342.2542pm bo. Pero sus testimonios son tardíos en comparación a los testimonios de και (οι) εσχατοι πρωτοι: B C N G f 13. 892.1010pm sa. que resultan más antiguos. Además nuestro texto tiene sentido y se acepta como original<sup>20</sup>.

## 1.4. Estructura interna de Mc 10,28-31

### 1.4.1. Unidad de coherencia y división:

La unidad de un texto es presentada por la repetición de las palabras<sup>21</sup>, verbos y pronombres, pero al mismo tiempo se deja ver la división de un texto. El primer elemento evidente

es la lista de lo dejado que se repite en la lista de lo recompensado (compar.v.29 con v.30: campo, casa y los componentes de la familia (padre, madre, hijos, hermano, hermana). Los miembros de la primera lista son elencados mediante partículas disyuntivas η .. η (o bien...o bien...v.29)<sup>22</sup>, pero en la lista de lo recompensado están unidos por la conjunción, και...και (casas y hermanos y...v.30), anotando que no se repite padre (πατερα)<sup>23</sup>. Los motivos son repetidos (29.30; también en 10,23.24.25), pero con diferencias entre sí que indican una división y estructura para cada lista. Las oraciones (de los vv.28.29) están unidas sin ninguna conjunción, que indican claramente la presencia de Asyndeton<sup>24</sup>, pero sólo el v.31 lleva una conjunción de con la cual se une al texto precedente, que generaliza el caso concreto del abandono de propiedades, redondea la anotación<sup>25</sup>. El relato comienza con “Pedro comenzó a hablar”<sup>26</sup> (v.28; pero Lc 18,28 cambia: Ειπεν δε ο Πετρος)<sup>27</sup> que introduce la acción de Pedro en discurso directo, mediante dos oraciones: una con un verbo al aoristo (αφεντες); y otra con el verbo al perfecto (ηκολουθησαμεν σοι); la introducción narrativa (29) indica otra pequeña división y la falta de un οτι recitativum<sup>28</sup> que introduzca el discurso directo. La respuesta de Jesús retoma la intervención de Pedro por medio del verbo “decir” al aoristo, seguida de la promesa de la recompensa en aoristo. Los vv.29-30 presentan una proposición subordinada (v.29: ουδεις εστιν ος αφηκεν...v.30: εαν μη λαβη εκατονταπλασιονα) que podría ser una clausula relativa<sup>29</sup> condicional<sup>30</sup>.

Los sujetos explícitos están vinculados: Ιδου (he aquí) -dicho por Pedro- es reforzado por ημεις (nosotros, v. 28). Este se vincula a υμιν (29), a los que se dirige Jesús. Después el sujeto implícito es universalizado ουδεις εστιν (ninguno hay que), entonces ya no son solo Pedro y los discípulos (29.30), sino todos como sujetos de la promesa. El pronombre “todo” (cf. Mc 10,27), está relacionado con σοι (a tí) referido a Jesús.

El objeto que Pedro indicaba genéricamente con “todo” (28), en el elenco (29-30), es precisado y detallado porque

añade a las cosas materiales (riquezas: casas, campos...), las personas, los afectos familiares más queridos<sup>31</sup>. Por tanto, resulta evidente la coherencia del texto como una unidad bien tejida.

No obstante ésto, según el criterio de narración y discurso directo, la perícopa se divide en dos partes: v.28 y v.29-30. El v.31 forma otra parte. Entonces, nuestro texto está dividido en tres partes: 1) v.28.; 2)vv.29-30.; 3)v.31. Ahora pasaré a presentar brevemente cómo está estructurado nuestro texto de estudio.

#### **1.4.2 La estructura interna de Mc 10,28-31:**

La estructura interna del texto es indicada por las introducciones narrativas (28.29)<sup>32</sup> y por un dicho final (31), unido por un δε, que describe una inversión. A la intervención de Pedro (28), la respuesta verdadera y propia de Jesús ocupa la parte central (29-30); que se articula en una cláusula relativa condicional (prótasis: v.29) y en una apódosis (v.30), construidas en paralelo; la primera lista con la enunciación explícita de los motivos (29b) acentúa el abandono y da énfasis a la recompensa; la apódosis (30) a su vez se desdobra en dos miembros, que unidos por un και copulativo, presentan recompensa presente y recompensa futura (30a.30b). La unión de un dicho de inversión de valores (primero-últimos) da un carácter solemne, escatológico al final de la perícopa. En consecuencia, su estructura es como sigue:

- |             |                               |  |
|-------------|-------------------------------|--|
| 1) v.28.    | <i>Intervención de Pedro:</i> | - abandono<br>-seguimiento   |
| 2) v.29-30: | la recompensa:                |  |
|             | a) v.29:                      | destinatarios de la promesa+ motivos del abandono  |
|             | b) v.30:                      | la recompensa: -el centuplo: en este tiempo+ persecuciones<br>-el mundo que viene: vida eterna |
| 3) v.31:    | la inversión de valores:      | -los últimos<br>-los primeros.   |



### 1.5. Comparación sinóptica: Mc 10,28-31; Mt 19, 27-30; Lc 18, 28-30.

Esta comparación sinóptica pondrá en evidencia las características propias de Marcos y las principales diferencias entre los paralelos sinópticos ( Mc., Lc., y Mt.).

La intervención de Pedro es común a los tres sinópticos. Pero la redacción introductoria: Ἠρξάτο + un verbo infinito es suprimida en Mt 19, 27; Lc 18, 28a usa el aoristo, lo cual indica ser característica propia de Mc<sup>33</sup>.

*Respecto al abandono y seguimiento.* Mientras en Mt 19,27 y Lc 18,28 Pedro se refiere al abandono y seguimiento utilizando el aoristo del verbo dejar, en Mc 10,28 se usa el perfecto (ἀφηκαμεν). El matiz es significativo: mientras el aoristo indicativo se refiere a una acción cumplida en el pasado, el perfecto indica una situación iniciada en el pasado que se prolonga en el presente. Entonces, en Mc Pedro se refiere a su ser de estar en el seguimiento, al hecho de que él se encuentra actualmente detrás de Jesús<sup>34</sup>. El objeto del abandono "todo" sólo aparece en Mc 10,28 y Mt 19,27, pero en Lc 18,28 introduce en su lugar τα ἴδια que evoca a Lc 5,11 y 5,28 en donde se precisa que ellos han dejado todo (bienes materiales). Esta nota lucana pone la exigencia de la renuncia a los bienes<sup>35</sup>. La intervención de Pedro en la versión de Mt 19,27 termina con una pregunta explícita sobre la recompensa que falta en Lc 18,28 y Mc 10,28.

La respuesta de Jesús: en la parte narrativa a la introducción de las palabras de Jesús sólo Mc 10,29 usa "dijo" (cf. Mt 19,28; Lc 18,29a). La fórmula Ἀμην λεγο υμιν es común (Mc 10,29; Mt 19,28; Lc 18,29a) la cual dá certeza al cumplimiento de la promesa que se enuncia enseguida.

La recompensa. Mt 19,28b introduce un logion sobre el hijo del hombre y la recompensa sobre los doce tronos<sup>36</sup>. El mismo texto de Lucas (22,28-30) lo presenta en un contexto de la cena pascual y que debe permanecer por sí mismo ahora fuera de nuestra consideración<sup>37</sup>; este texto falta en Mc 10,29. Mateo

lo incluye aquí porque habla de la recompensa del ciento por uno. Además está unido con lo precedente por el "vosotros". Más adelante (Mt 19,29) presenta otro sujeto de la recompensa: "Y todo aquél". Esto lo lleva a doblar la recompensa prometida a dos distintos destinatarios: una, a los doce sentados sobre doce tronos para juzgar a Izrael con el Hijo del Hombre; y otra, a todo el que ha abandonado todo para seguir a Jesús (cf. Mt 19,28.29). Sin embargo, la recompensa centuplicada y la herencia de la vida eterna solo tienen lugar en una dimensión ultraterrena (Mt 19,29)<sup>38</sup>. De este modo Mt presenta una espiritualización de la recompensa materialista de Mc. En cambio Lc y Mc presentan un solo destinatario de la promesa (Mc 10,29b: ninguno de ustedes; cf. Lc 18,29b) y fijan dos tiempos de retribución: en este tiempo/ y el tiempo venidero cf. Mc 10,30; Lc 18,30). Pero con más realismo y sobreabundancia de lo recompensado se presenta en Mc 10,30 que en Lc 18,30: porque Mc promete el "ciento por uno"<sup>39</sup> ahora, y en el futuro, la "vida eterna".

Los motivos del abandono: la fórmula "por causa mía" (Mc 10,29b: ενεκεν εμου), es alterada por Mt(19,29) y Lc(18,29b)<sup>40</sup>, además solo Mc (10,29b) presenta un segundo motivo: "y por causa del evangelio" (και ενεκεν του ευαγγελιου)<sup>41</sup>, con lo que se amplifica y actualiza el horizonte del abandono de todo para seguir a Jesús.

La repetida enumeración de los bienes se da solo en Mc 10,28.30; sin embargo, Lc 18,29b-30 mantiene la misma estructura de la frase, suprimiendo la repetición de los bienes (de Mc 10,30) que parecía innecesaria. Lucas sintetiza la lista (cf.18,29b); Mt19,29 en la primera parte de la lista concuerda con Marcos. Pero Lc 18,29b omite "hermana y campos", y añade "mujeres" y sustituye "madre y padre" por "esposas e hijos" (η γυναιξ η τεκνα). Mc 10,30a, en la segunda lista de la recompensa, introduce "con persecuciones" que contrasta con la perspectiva de Mateo(19,29) que centra la recompensa solo al futuro.

Marcos presenta el dicho sobre: "los primeros y los últimos" (10,31) unido a la perícopa para enfatizar el cambio de con-

dición de rol para quien desee ser discípulo de Jesús. Mateo no pone aquí este dicho de Jesús, pero lo usa en el contexto de un juicio futuro (Mt 20,16 como conclusión a la parábola de los obreros de la viña). El mismo dicho es presentado en Lc 13,30 en el contexto de la llamada para entrar al reino de Dios por la puerta estrecha.

### 1.6. Género literario.

Hay una diversidad de opiniones sobre el género literario de Mc 10,28-31: a) Taylor lo clasifica como un "relato sobre Jesús" que posiblemente se derive de las narraciones de 1,21-29; 4,35-43<sup>42</sup>; la sentencia sobre "los primeros y los últimos" (Mc 10,31) sería una adición del evangelista tomada de una colección primitiva. b) Malone lo clasifica como una "Hipérbole", porque los evangelios transmiten la natural Hipérbole de la enseñanza de Jesús<sup>43</sup>; además encuentra varios dichos proverbiales<sup>44</sup> (cf. Mc 10,30.31) provenientes de la predicación de Jesús, que Marcos usó para dar una lección del discipulado a su comunidad. c) Bultmann lo clasifica como un apotegma<sup>45</sup>; y dice que el v.31 es un dicho concerniente a la inversión. d) K.Berger dice que Mc 10,28-31 pertenece al género de *Chrie*<sup>46</sup>; y contra Bultman señala que el apotegma es un subgénero de *Chrie*<sup>47</sup>. El *Chrie* puede ser un diálogo o una acción. El enlace de un dicho con una persona histórica es claro en el apotegma y *Chrie*. Por medio de este género, al origen del cristianismo, son llevados todos los problemas internos de la comunidad a nivel de lo "hablado". De este modo aparece Jesús como el maestro que da su instrucción a la multitud de los discípulos juntamente<sup>48</sup>. Además los problemas de la comunidad son presentados en las preguntas que hacen la comunidad de discípulos (cf., Mt 8,18-22; Lc 9,57ss.61ss: sobre el seguimiento/ Mc 10,28-31; Mt 19,27-30; Lc 18,28-30: pregunta de Pedro/ Mc 10,35-40; Mt 20,20-23: pregunta de Zebedeo etc.). Berger considera que Mc 10,17-31 es un complejo *Chrie* (*Chrienkomplex*) porque es más largo el diálogo con un compañero intercambiable. Dentro de

las subdivisiones del género *Chrie*<sup>50</sup>, señala que Mc 10, 28-31 pertenece a la categoría simbólica (Symbuleutischer) porque presenta los relatos ejemplares del ambiente de los discípulos no para un tiempo lejano, sino para el lector; es un relato ejemplar que se encuentra después de una larga narración que podría ser diálogo, predicación, homenaje a Jesús o enseñanza popular. Este diálogo se encuentra unido con otros diálogos (cf., Mc 10, 35-40) por medio del anuncio de la pasión.

## 2. ANÁLISIS DE LA PERÍCOPA Mc 10,28-31.

### 2.1. La intervención de Pedro.

#### 2.1.1. *La introducción narrativa:*

El v.28a inicia de repente y bruscamente la narración "comenzó"<sup>51</sup>. Marcos presenta a Pedro como portavoz de los discípulos que toma la palabra. En efecto, el narrador menciona explícitamente a Pedro. La disposición de la construcción de ερχομαι + infinito aparece 26x en Mc<sup>52</sup> pero con verbos de decir, hablar, aparece en Marcos 11x<sup>53</sup> (cf. Mc10,28.32; 13,5; 1,45; 5,20; 4,1; 6, 2.34; 8,31; 12,1; 8,32).

Esta construcción indica el comienzo de una perícopa<sup>54</sup> y una nueva acción clara y visible. El sujeto de esta nueva acción en la mayoría de los casos es Jesús (cf. 4,1; 12,1 etc.), pocas veces se encuentran otros sujetos que reaccionan ante lo hecho o dicho por Jesús: 1,45: el leproso anuncia el prodigio operado en él por medio de Jesús; 5,20: el endemoniado de Geraza lo anuncia por la Decápolis; 8,32: Pedro se opone al destino de Jesús; 10, 28: Pedro toma la iniciativa de hablar ante Jesús. Marcos, con esta introducción narrativa, centra la atención sobre un punto nuevo del suceso de la enseñanza a los discípulos e indica un nuevo tema.

las subdivisiones del género *Chrie*<sup>50</sup>, señala que Mc 10, 28-31 pertenece a la categoría simbólica (Symbuleutischer) porque presenta los relatos ejemplares del ambiente de los discípulos no para un tiempo lejano, sino para el lector; es un relato ejemplar que se encuentra después de una larga narración que podría ser diálogo, predicación, homenaje a Jesús o enseñanza popular. Este diálogo se encuentra unido con otros diálogos (cf., Mc 10, 35-40) por medio del anuncio de la pasión.

## 2. ANÁLISIS DE LA PERÍCOPA Mc 10,28-31.

### 2.1. La intervención de Pedro.

#### 2.1.1. *La introducción narrativa:*

El v.28a inicia de repente y bruscamente la narración "comenzó"<sup>51</sup>. Marcos presenta a Pedro como portavoz de los discípulos que toma la palabra. En efecto, el narrador menciona explícitamente a Pedro. La disposición de la construcción de ερχομαι + infinito aparece 26x en Mc<sup>52</sup> pero con verbos de decir, hablar, aparece en Marcos 11x<sup>53</sup> (cf. Mc10,28.32; 13,5; 1,45; 5,20; 4,1; 6, 2.34; 8,31; 12,1; 8,32).

Esta construcción indica el comienzo de una perícopa<sup>54</sup> y una nueva acción clara y visible. El sujeto de esta nueva acción en la mayoría de los casos es Jesús (cf. 4,1; 12,1 etc.), pocas veces se encuentran otros sujetos que reaccionan ante lo hecho o dicho por Jesús: 1,45: el leproso anuncia el prodigio operado en él por medio de Jesús; 5,20: el endemoniado de Geraza lo anuncia por la Decápolis; 8,32: Pedro se opone al destino de Jesús; 10, 28: Pedro toma la iniciativa de hablar ante Jesús. Marcos, con esta introducción narrativa, centra la atención sobre un punto nuevo del suceso de la enseñanza a los discípulos e indica un nuevo tema.

detrás de Jesús": el abandono de todo. Esto remite a la escena del llamado (1,16-20) que tiene una cierta correspondencia con el Mc 10, 28b:

10, 28b: Ἰδου ἡμεῖς ἀφηκαμεν παντα και ηκολουθηκαμεν σοι.  
mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido

1, 18: και ευθυς αφεντες τα δικτυα ηκολουθησαν αυτω  
e inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron

1, 20b: και αφεντες τον πατερα αυτων Ζεβεδαιον εν τω πλοιω  
μετα των μισθωτων απηλθον οπισω αυτου  
y dejando a su padre Zebedeo en la barca con las redes,  
se fueron detrás de él

La existencia de una cierta afinidad de construcción es clara por el uso del verbo "dejar" y "seguir". Los sujetos son siempre personas convocadas: los discípulos. Los objetos cambian. El tiempo aoristo del verbo dejar (αφεντες) implica una sola decisión definitiva e irrepetible<sup>63</sup>. En 1,18 es usado para expresar la respuesta de los discípulos al llamado de Jesús. La respuesta fue "inmediata" (ευθυς) y precedida por la renuncia de las posesiones materiales (τα δικτυα). Ellos caminan detrás de Jesús y así mismo se atan incondicionalmente a la persona de Jesús. En Mc 1,20b han dejado todo (familia y posesiones materiales) y responden al llamado de Jesús. Pero en el pasaje paralelo Lc 5,11 se dice que ellos dejaron todo y lo siguieron. Esto hace referencia a Mc 10,28b<sup>64</sup> y el pasaje paralelo Mt 19,27. La interrupción de la vida de trabajo y de familia simboliza aquí que el llamado al discipulado está sobre el ámbito de trabajo y de la familia. Es una decisión radical -caracterizada por el uso de los aoristos-. Las prioridades son desafiantes: una nueva manera de actuar y de pensar es buscada en la persuasión del discípulo<sup>65</sup>.

Pedro verdaderamente bajo la impresión de la afirmación precedente sobre la experiencia de los ricos (cf.10,23-27), generaliza: "Mira!, Nosotros dejamos todo y te hemos seguido" (v.28b). Aquí el objeto - y también tema- del abandono es presentado de forma general y absoluta. El contexto solo podrá dar las indicaciones para la determinación del

adjetivo "todo". Parece ser que en la respuesta de Jesús (v.29ss) se pueden encontrar los elementos que ayudan a determinar el objeto del abandono.

La mención de "todo" como objeto de "hemos dejado" (v.28b) es significativo; ahora ellos no tienen nada sobre que depender<sup>66</sup>, excepto Jesús. Esto muestra su incondicional compromiso a la persona de Jesús. Por tanto, es claro que el "abandono de todo", en su sentido literal inequívoco, hace parte de las condiciones indispensables para "seguir a Jesús", es decir para entrar en el grupo itinerante de los discípulos (cf. Mc 1,16-20; 2,13-17; 3,13-19; 5, 18-20; 6,7-13 y paralelos). Después de la pascua estos términos serán extendidos a todos los creyentes y se podría decir que la condición para salvarse es seguir a Jesús.

Al comparar Mc 10, 28b con su paralelo Lc 18,28 se ve una ampliación específica: Lucas acentúa el interés sobre los bienes (usa un término determinado: τα ἴδια). Los sujetos del abandono de los bienes son Pedro y los discípulos. Según Lc 18,18.29.30 indica que para alcanzar la salvación es necesario renunciar a los bienes y a la familia. Lc 18,28 ilustra, por medio de la actitud de los discípulos que dejaron todos sus bienes, lo que hay que hacer para recibir esta salvación<sup>67</sup>.

El "abandono de todas las cosas" se encuentra relacionado con el seguimiento (cf. 1,18.20; 2,14; 10,21.; Mt 8,22; 19,21; Lc 9,59; 18,22). Los dos conceptos se explican uno a otro.

### 2.3. Seguimiento.

Si ἀφηκαμεν (hemos dejado) sugiere el abandono decisivo de todo para seguir a Jesús, entonces ἠκολουθηκαμεν (hemos seguido) señala la naturaleza de aquella decisión. El término ἀκολουθεω<sup>68</sup> es favorito de Marcos (aparece 8x).

En los evangelios se encuentra como término del seguimiento de Jesús. "Los sujetos de ἀκολουθεω son normalmente las personas. El objeto del seguimiento son siempre una persona o grupo de personas. Respecto a la afirmación

del seguimiento de Jesús se distinguen dos grupos: los discípulos y la muchedumbre de hombres que lo siguen. Estos últimos no entran en el seguimiento propio (Mc 2,15; 3,7 par; Mt 5,24; 11,9 par; Lc 12,15; 14,13 par). En ambos casos es un seguimiento físico, un mencionado ir detrás de Jesús, pero el seguimiento de los discípulos posee una particular cualidad. En los evangelios está indicando a Jesús siempre como la cosa fundamental del seguimiento<sup>69</sup>. La imagen del "seguir" no coincide con aquella del rabinismo (que el discípulo estaba con el maestro y lo servía), sino surge toda una nueva imagen, aquélla de "seguir a Cristo"<sup>70</sup>. En efecto, la afirmación de Pedro 10,28b hace referencia a esto; también conduce a la escena del llamado (1,16-20) de los primeros discípulos<sup>71</sup>. La iniciativa sale de las palabras autoritativas de Jesús (1,17), ellos dejan todas las cosas y familiares para caminar tras de Jesús; a este punto es claro que ακολουθεω (seguir) denota no una llamada a la interpretación de la Torá, ni a ser maestros, sino que es una llamada para unirse con Jesús<sup>72</sup>; significa "adherirse" en el sentido que denota nuevas relaciones de vida (cf. Mt 8,22; Lc 9,61ss)<sup>73</sup>.

En las palabras de Pedro se muestra que la renuncia decisiva se distingue del seguimiento permanente, continuo (que en Mt y Lc no es clara tal distinción). El objeto del verbo en los sinópticos es una persona. El "σοι" (a tí) de nuestra sentencia se refiere a la persona de Jesús. El discipulado está comprometido por "causa de Jesús" y "por causa del Evangelio" (10,29)<sup>74</sup>.

La frase del v.28b denota "la acción" ejecutada por los discípulos, también sujetos activos del abandono decisivo. En otros lugares de Marcos también se encuentra la misma acción por parte de los discípulos: 1,18; 2,24; 6,1; 9,38; 10,32.52; 11,9; 14,54; 15,41. Hay también otros términos con los que se expresa el modo de actuar y ser de los discípulos: venir a él (3,13); estar con él (3,14; 5,18. cf. 14,67); negarse(8,34); tomar la cruz (8,34). Su modo de ser y actuar dependen de la acción de Jesús sobre el discípulo. Hay diversas expresiones que indican la acción de Jesús en el



discipulado: sígueme (1,17; 2,14 cf. 8,34; 10,21); venir detrás de mí (8,34); él los llamó (1,20 cf. 2,17); llamó a los que él quiso (3,13 cf. 3,23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10, 42; 12,43); yo los haré pescadores de hombres (1,17 cf. 3,14); comenzó a enviarlos (6,7 cf. 3,14). Según esto, entonces "el seguimiento" es una acción propia y exclusiva del discípulo fuertemente unida a la persona de Jesús.

Es opinión común que la "imitación" no jugó ni tuvo parte en la predicación de Jesús, sino más bien los discípulos son involucrados en el movimiento de Jesús en relación a la venida del Reino de Dios<sup>75</sup> y no por un estilo de vida apólide de los carismáticos itinerantes<sup>76</sup>. En efecto, el imperativo en Mc 2,14: sígueme(Ακολουθει μοι) conduce al discípulo a participar de la salvación que se ofrece en Jesús (cf. Mc 10,17.21; Lc 9,61s)<sup>77</sup>. En Mc 8, 34 seguir se relaciona a dos conceptos claves: "renunciarse a sí mismo" y "tomar la cruz" que conducen al discípulo a tomar parte en el destino de Jesús (cf. Mt 8,19s; Jn 12,25.26); y según Mc 8,36-38 es poner a Jesús al centro de la vida. Entonces seguir no es una imitación del ejemplo de vida de Jesús, sino específicamente un seguimiento de la vida y sufrimiento con él<sup>78</sup>; dejar a Jesús al centro de la vida. Por otro lado Mc 3,13-19a señala explícitamente que ser discípulo es "estar con Jesús para ser enviado a predicar"<sup>79</sup>, así el seguimiento no solamente exige un compromiso a la persona de Jesús, sino también un compromiso a la misión de Jesús (cf. 1,17-18; 1,38; 10,29 y par.). En este sentido la afirmación de Pedro como portavoz de los discípulos muestra que la exigencia del seguimiento lleva a la renuncia de bienes y propiedades por el compromiso a la persona y misión de Jesús.

La intervención de Pedro con su afirmación<sup>80</sup> del seguimiento conduce a la temática de la recompensa formulada por Jesús (10, 29s).

#### **2.4. La recompensa.**

La introducción narrativa presenta a Jesús que dirige la Palabra a Pedro y retoma su afirmación usando el mismo verbo del abandono unido con la recompensa:

v:29: εφη ο Ιησους... ουδεις εστιν ος αφηκεν...

v:30: εαν μη λαβη εκατονταπλασιονα...

La respuesta de Jesús es una promesa de la recompensa porque se enfatizan los mismos elementos que la integran. En efecto, la respuesta de Jesús sigue la estructura de una cláusula relativa condicional en forma negativa que primero presenta la renuncia y después la recompensa. Además es introducida con la fórmula "en verdad os digo" (Αμην λεγω υμιν), que da certeza y solemnidad.

#### 2.4.1. Palabras de Jesús

La fórmula introductoria "en verdad os digo", presente en la respuesta de Jesús, es usada por los tres sinópticos (Mt 19,28a; Lc 18,29a) y nos sitúa ante una palabra de Jesús.

En el AT (1Re 1,36; Jer 11,5; Sal 41,14) esta expresión se refiere a aquello que le precede. En el NT esta frase aparece en Mc 13x; Lc 3x; Mt 9x; Jn 25x<sup>81</sup>. Se usa en tres diversos sentidos: 1) en el sentido de un responsorio conclusivo litúrgico en la asamblea litúrgica (cf. 1Cor 14,16). 2) al finalizar una doxología con un amén (cf. Rom 1,25; 9,5; 11,36) que mantiene su sentido original de dar un sí al "sí divino" (cf. Apoc 22,20; 2Cor 1,20). 3) y en las sentencias de Jesús<sup>82</sup>.

En Mc es usada exclusivamente en las sentencias de Jesús, donde añade énfasis y solemnidad a lo que sigue (cf. 8,12; 9,1.41; 10, 15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14, 9.18.25.30); también aparece en contextos en donde Jesús instruye a sus discípulos sobre el seguimiento vinculado a su destino en relación al Reino, a la vida eterna (cf. 9,1.42; 10,15.29).

"Amén" denota el reconocimiento de determinadas palabras como ciertas y en cuanto tales unidas en fuerza de este reconocimiento, para quien las pronuncia y para todos; significa que aquéllo es cierto y válido<sup>83</sup>. El "amén" que aparece delante de las palabras de Jesús, las califica más bien como ciertas, confiables y válidas en cuanto él, Jesús, declara en el amén la propia palabra como verdadera, y es al mismo

tiempo él quien declara la propia fe en ellas y las penetra en la propia vida, y las hace llegar a ser, en cuanto realizables<sup>84</sup>. En efecto, la fórmula de juramento usada en el v.29a concede a las palabras siguientes gran énfasis y majestad; expresa la autoridad de Jesús y la misma fórmula amén tiene la función de testimoniar con seguridad la certeza del hablante que el futuro premio anunciado se cumplirá<sup>85</sup>.

J. Jeremías considera esta forma como indicación de la "*ipsissima vox Iesu*"<sup>86</sup>. Contra Jeremías, K. Berger señala que estas palabras son transmitidas como logion sueltos enmarcados, cortos *-gerahmte Einzellogien*-<sup>87</sup> (Mc 10,29; 3,28; Mt 13,17), cuya estructura fundamental procede de la literatura Sapiencial (cf. Prov 8,12; 29, 23; Sir 3,18) que ahora tiene una "estructura apocalíptica"; también encuentra la estructura fundamental teológica de este grupo de palabras amén en Mc 10,29s<sup>88</sup> que ha sufrido un progreso en la tradición del Evangelio<sup>89</sup>. Este grupo de palabras "amén" construyen oraciones relativas condicionales con apódosis futura (cf. 3,28.29; 9,41; 10,15.29; 11,23) que muestran la certeza del que habla sobre la segura recompensa futura en la apódosis expresada. Esta forma es fruto de un contacto con la enseñanza apocalíptica.

La opinión de K.Berger explica bien la función de estas palabras en su contexto, pero no se puede encerrar Mc 10,29 dentro de la tradición de los relatos judíos-helenísticos y principalmente con el Testamento de Job (Job 42,10-16). También es criticable que la palabra Amén corresponda a la estructura en el contexto de la historia de las formas y en el tema con la fórmula del mensajero. Por último la conducción llevada de nuestro logion del pensamiento sapiencial del judaísmo debe verse como no demostrada<sup>90</sup>, en consecuencia la introducción con "amén" se podría considerar como palabras individuales de Jesús<sup>91</sup> (que posteriormente sufrieron ciertos acentos por el redactor), y que -por medio de la fórmula de juramento- acentúa su carácter de confirmación de la recompensa.

#### 2.4.2 Destinatarios de la promesa.

En la larga frase de la respuesta de Jesús se nota un crecimiento (*crescendo*) del sujeto de la promesa, a saber: en la fórmula introductoria, el pronombre "a vosotros" en dativo plural (v.29) se refiere al "nosotros", nominativo plural usado por Pedro (v.28), así se indica en un primer nivel el sujeto-destinatario de la promesa: los discípulos que dejaron todo (familias y bienes) para seguir a Jesús, los cuales recibirán el ciento por uno. Pero observando la construcción de la sentencia:

v:29: ...ninguno hay	ουδεις εστιν
quien ha dejado	(ος αφηκεν...

v:30: si no reciba el ciento por uno εαν μη λαβη εκατον-  
ταπλασιονα.

La forma negativa de introducir el sujeto general indeterminado presenta de un modo general indeterminado un segundo nivel de sujeto-destinatario de la promesa: quienquiera<sup>92</sup> que dejó familia y bienes, recibirá el céntuplo. Además el texto parece advertir diversas posibilidades y grados en orden a la renuncia: los apóstoles lo han dejado; pero al momento de la renuncia, los elementos renunciables están separados por una conjunción disyuntiva (o casa o hermanos), con el "que quienquiera" seguir a Jesús, debe dejar o casa, o bienes, etc. Todo esto indica que el destinatario de la promesa es un sujeto de carácter universal. El paralelo Lucano (18,29) presenta la correcta forma gramatical en orden a la recompensa en el futuro y también sigue a Marcos en el sujeto de la promesa. Pero en Mt 19,28-29 existe un doble destinatario: a) los "doce" (v.28a), que recibirán su recompensa: sentarse sobre doce tronos para juzgar a Israel; b) "todos" los demás (v.29a), que han hecho alguna renuncia por el nombre de Jesús recibirán la vida eterna<sup>93</sup>. Esto muestra que los motivos del abandono y el premio cambia en los sinópticos.

### **2.4.3. *Personas y cosas abandonadas-recompensadas. Los motivos.***

Jesús habla sobre la recompensa. Primeramente analizaré los elementos de la lista mutuamente relacionados del abandono y la recompensa; después analizaré los motivos.

#### **2.4.3.1. *Personas, bienes y cosas abandonadas-recompensadas.***

En la primera parte de la sentencia (v.29), Jesús especifica el objeto del abandono. En efecto, aparecen siete elementos mencionados en el elenco; algunos elementos se encuentran al plural como "hermanos, hermanas, hijos, campos" de los cuales es posible haber poseído más de uno; mientras al singular "padre, madre y casa" (posiblemente no se entiende un edificio, sino "la casa" con sus connotaciones afectivas: ambiente de vida, refugio, etc). En cambio en la lista de personas y cosas recompensadas todo es al plural, solo falta la mención del Padre. Además se usa la partícula disyuntiva: o bien...o bien; en la lista de las cosas y personas recompensadas se usa en cambio la partícula copulativa: y (καί)<sup>94</sup>. Esto significaría que la renuncia no se extendería contemporáneamente a todos los bienes indicados, sino solo uno u otro; la recompensa en cambio abraza todos.

La primera parte de la oración relativa condicional<sup>95</sup> (vv.29-30) permite señalar el objeto de la renuncia: la οἰκίαν, la familia (probablemente descrita de un modo ascendente: hermanos, hermanas, madre, padre, hijo), y propiedades (αγρους) que se repiten en la segunda parte de la respuesta.

El abandono de la familia y posesiones hace referencia a Mc 1,18.20. El elenco de la familia presentado en Mc 10, 29s, se encuentra también en Mc 3,35. La afirmación de que afuera lo buscan<sup>96</sup> "su madre y sus hermanos" (cf. 3,32). Jesús señala a los que estaban sentados junto a él, alrededor de él, que esos son su madre y sus hermanos y afirma con el v.35 quiénes constituyen su verdadera familia. Marcos aquí pre-

senta la constitución de la comunidad cristiana como familia de Dios<sup>97</sup>. Posiblemente también esta idea pueda estar implícita en 10, 29-30. De acuerdo a ésto, Jesús llama "sus hermanos" a aquéllos que lo escuchan y los siguen (cf. 3,33s.; Mt 25,40; 28,10; Jn 20,17)<sup>98</sup>. La desatención a una particular familia por estar con Jesús, alrededor de él, se encuentra en 10,29 en el abandono de los lazos familiares por parte del seguidor que los recibirá de nuevo en la forma de la comunidad<sup>99</sup>, al ciento por uno (cf. 10,30).

En la primera parte de la lista se menciona el abandono del Padre y la madre (Mc 10,29). Efectivamente en 1, 20 Juan y Santiago abandonaron a su padre para seguir a Jesús; muestra la radicalidad de la invitación de Jesús a seguirlo que coloca el padre (posiblemente también la madre) a un segundo lugar<sup>100</sup>. En Mt 8,21ss; Lc 9, 59ss Jesús evita al discípulo de apegarse a su padre que sería un obstáculo a su decisión de seguirlo. Así Jesús pone al hombre en una situación que lo puede liberar del apego a los padres y lo abre al amor a Dios<sup>101</sup> por causa de él (cf. 10,29). El horizonte del abandono del padre por causa de Jesús, para seguirlo, se amplía en Mt 10,37<sup>102</sup>: pide amar más a él que al padre y a la madre; más bien se trata de odiar al padre y a la madre, si el vínculo con ellos puede ser obstáculo a seguirlo.

La omisión de padre<sup>103</sup> en la lista de la recompensa 10,30 es significativo, como también en el elenco de los familiares en 3,31-35<sup>104</sup> y 6,3. La razón se encuentra en Mc 8,38; 14,36 en donde Dios es el Padre absolutamente de Jesús. En Mc 11,25 Jesús presenta que el Padre de los cielos es también Padre de los discípulos, por lo tanto Él es el único Padre en la situación cristiana, en la comunidad<sup>105</sup> (cf. Mt 23,9).

Si la lista de Mc 10,29 sobre los lazos humanos dejados camina hacia atrás, entonces resulta interesante que Marcos no mencione "mujer" en su elenco, pero Lc 19,29b la menciona. La omisión en Marcos podría explicarse por la práctica de los misioneros que viajaban acompañados por las "mujeres"<sup>106</sup> (cf. 1Cor. 9,5). Lucas influenciado por la práctica

misionera de Pablo sobre el celibato y por él mismo aconsejada también a otros (cf. 1Cor 7,7.25.40), ésto explica que mencione entre los lazos familiares dejados "la mujer", y que no la mencione de nuevo en el elenco de la recompensa, porque no era el caso de hablar de "un centuplo de mujeres" .

La mención de hijos aparece en 10, 29 y 13,12. La recompensa de los hijos posiblemente se podría entender en el contexto de los seguidores de Jesús, en aquellos que hacen la voluntad de Dios, siguiendo a Jesús. La exigencia de que Jesús sea solo el centro de la vida del discípulo y el sentido de su existencia, de su amor, se encuentra formulada en Mt 10, 37: "el que ama al hijo o hija más que a mí, no es digno de mí". La casa (οικίαν) asombra el orden de precedencia o importancia en Mc 10, 29-30; Mt 19,29; Lc 18,29b. Es el primer elemento mencionado como objeto del verbo abandonar y como primer elemento de la recompensa.

El termino casa (οικίαν) en la organización de la comunidad primitiva cristiana, tiene el sentido de grupo familiar y era originaria y contemporáneamente núcleo comunitario y lugar de encuentro (cf. 1Cor 1,10; Hech 11,14)<sup>107</sup>. Regularmente aparece con el sentido de "casa" (Mt 5,15; 7,24ss) y también con sentido amplio de "familia"<sup>108</sup> (Mt 10,12; 12,25; Mc 6,4).

En Marcos predomina el sentido usual de "casa" (cf. 2,15; 3,27; 7,24; 9,33; 10,10; 12,40); siempre como objeto del verbo o con preposiciones, con diversas connotaciones: como lugar de reposo y de encuentro (1,29; 2,15); lugar de instrucción de los discípulos (9,33). También podría entenderse como lugar en donde se desarrolla la vida. Pero en 3,25 significa familia (otros ejemplos cf. 6,4; 13,34ss). Por tanto, las dos veces que aparece casa (vv.29.30) tienen el mismo significado. Dejar una "casa" -usado aquí dos veces sin artículo- en el sentido amplio de la palabra, es también recibir una "casa"<sup>109</sup> en una nueva dimensión (cf. 6,8-11).

Αγρους, se repite dos veces, con la misma posición conclusiva de la lista, y como el extremo al primer elemento mencionado: οικίαν... αγρους. Las dos veces están en plural.

La palabra *αγρους* aparece 37x en los sinópticos (Mt 17x; Mc 9x; Lc 9x) y Apoc 1x.; su significado cambia: en singular, denota llano o campo (cf. Mt 13,24.27.31); en plural, terrenos cultivables, propiedades (*die Ackerstücke*, cf. Mc 10,29ss par.; Lc 15,15)<sup>110</sup>. En el contexto que aquí aparece duplicado podría indicar la propiedad de tierra de una familia, las posesiones (cf. Mc 15,21; 16,12) abandonadas y su respectiva recompensa en una dimensión particular (cf. Hech 4, 33-37 especialmente 4,34 cf. 4,37).

#### 2.4.3.2. *Llos motivos.*

En el v. 29 se indican claramente los motivos que llevaron a abandonar expresamente las cosas por seguir a Jesús. Mc 10, 29 tiene relación gramatical y contextual de seguimiento con Mc 8, 35.

La expresión "por causa de mí" reclama una relación personal del discípulo con Jesús. En efecto, en Mc 13,9 aparece la misma fórmula e indica que el discípulo sufrirá por causa de Jesús (por mí). Esto demuestra que "por mi causa" se refiere a Jesús y señala que el discípulo abandona personas y posesiones por adherirse a Jesús y por causa de él<sup>111</sup>.

Conviene ver que la partícula *καί* en 10,29 permite identificar "por causa del evangelio" con Jesús<sup>112</sup>. Profundizando en la comprensión de la relación seguimiento-Evangelio se encuentra la fórmula bipartita en 8,38: "por mí y por causa del evangelio". Entonces la expresión "y de mis palabras" se podrían referir a la enseñanza de Jesús (cf. 10,24; 13,31). A la luz de Mc 8,35, entonces "y de mis palabras" probablemente se refiera al "evangelio" de 8,35 y 10,29<sup>113</sup>. Ahora el evangelio es personalizado; se da una conexión entre la palabra Evangelio y Jesús. Por eso el discípulo que se compromete "por causa del evangelio", lo hace por causa de Jesús. Marcos deja en claro a su lector: las palabras de Jesús son motivo para abandonar todo. El anuncio de la Buena Nueva lleva al abandono de la familia, la renuncia a propiedades y con ello persecuciones.



Si se da esta identificación de Jesús con el Evangelio, resulta claro que el discípulo debe estar profundamente atado a Jesús y a su Evangelio<sup>114</sup> (cf. Mc 6,12-13. y 31-32.). "Por causa del Evangelio" denota que el seguidor de Jesús puede llegar a persuadir a otros si primero el Evangelio es asimilado antes de ser proclamado. Por tanto, el motivo<sup>115</sup> del seguidor para abandonar casa, familia y posesiones es Jesús, su llamada al seguimiento, o bien por el Evangelio<sup>116</sup> de Cristo proclamado a vivir la experiencia de Dios (=el reinado de Dios).

La fórmula de Mateo es como la equivalente de Mc 10, 29. Para Mateo, el "nombre de Jesús"; tiene una connotación importante para la comunidad (cf. Mt 10,18; Lc 21,12; Mc 13,9). La comunidad cristiana debió afrontar situaciones adversas por el "nombre de Jesús" (cf. Mt 5, 10-12; Hech 5,41; 9,16; 15, 26; 21,13). Es importante también 1Pe 4,14-16 en donde se ponen en parelo las expresiones: por el nombre de Cristo // por ser cristiano. Lucas 18,29b retoma el tema general de la perícopa (cf. vv.18.22.24.29) y presenta el motivo "por el reino de Dios" que capacita al seguidor a la renuncia precisa de todos los bienes y riquezas y hace posible el seguimiento de Jesús en orden a la salvación. La renuncia a las riquezas, el seguimiento y salvación se vinculan entre sí en Lucas (cf. 18,26.30.; 18,28-29)<sup>117</sup> Algunos piensan que este motivo sea el más primitivo<sup>118</sup>

## 2.5. La promesa de la recompensa.

### 2.5.1. Observaciones preliminares.

Del "abandono" en el v.29 se presenta "la recompensa" en el v.30. Los elementos del v.30 enlistados tienen correspondencia con el v.29. En efecto, a los discípulos que han dejado familia, casa y posesiones (=han dejado todo), es hecha una promesa que se articula en dos tiempos diversos. El primer momento, caracterizado como "el tiempo presente"; en el tiempo del mismo seguimiento. El segundo momento, es

identificado con "el mundo venidero", el tiempo definitivo. La recompensa de lo abandonado en el seguimiento de Jesús que se va a recibir en este tiempo es presentada aquí contra la incomparable recompensa en el mundo que viene.

### 2.5.2. *El ciento por uno: ahora en este tiempo.*

La formulación negativa (ninguno que no reciba) y el uso del verbo al aoristo subjuntivo enfatizan el objeto y dan certeza a la promesa del "ciento por uno"<sup>119</sup>.

El término εκατον simboliza abundancia (cf. Mc 8,20 par.; Mt 13,8.23: aquí manifiesta el altísimo número de la ganancia). Este mismo aspecto se muestra también en la forma εκατονταπλασιονα (*hundertfältig*) con el sentido de abundancia (cf. 10,30; Mt 19,29; Lc 8,8 par.; Mc 4,8)<sup>120</sup>. Entonces, en 10, 30 la expresión "al ciento por uno" no se entiende en sentido matemático ni como una contrapartida abundante que compensa y sobreabunda mucho más de las renunciaciones hechas; su sentido parece ser otro. Así lo demuestra también su carácter paradójico y enigmático cuando se oye que el discípulo recibirá de nuevo, centuplicado, los bienes, familias y casas que ha dejado.

Esta fórmula, en el AT, expresa una recompensa abundante<sup>121</sup>. Puede considerarse como una imagen simbólica de abundancia: deseo de prosperidad numérica del pueblo en forma de bendición (cf. 2Sam 24,3; 1Cro 12,3); máxima producción posible de la sementera de un campo (cf. Gn 26,12; en el NT Mc 4,20). La promesa en el NT está referida al Reino: el Reino será la nueva realidad que de cumplimiento a la promesa. Pero la idea del Reino no solo es una realidad escatológica para ser consumada en el futuro (cf. Mc 9,1), sino es la colonia de la nueva era en el tiempo presente<sup>122</sup>. Esto quiere decir que la promesa de Mc 10, 30 está relacionada con el Reino: una nueva situación en donde tendrán cabida tales bienes y valores. Ahora bien, decir que el Reino de Dios tiene un carácter temporal (cf. Mc 1,15; Mt 3,2), no supone negar

su carácter trascendental (cf. Mc 10,14.15.23.25), ni la presencia dinámica de Dios en él (cf. Mc 4,26), sino en esta realización temporal del Reino de Dios ocurre la recompensa centuplicada en este mundo a la renuncia de los discípulos<sup>123</sup>. Además la expresión "ahora en este tiempo" es el argumento que pone en claro la visión temporal del cumplimiento de la promesa.

La cuestión de los familiares (hermanos, hermanas, padre) constituyó un grave problema ya en tiempos de Jesús, pues parecer ser que en ellos encontraban dificultades para seguirle (cf. Mc 6,4; 13,12-13). También Mt 10,37-39 y Lc 14,25ss exponen: a) la exigencia y necesidad radical de prescindir de la familia para ser discípulo de Jesús; b) y la adversión de éstos a los que siguen a Jesús (cf. Mc 13,9.12.13; 1,20; Mt 10,22.39; Jn 15,18-21). A esta renuncia, Jesús promete una recompensa que contiene el céntuplo de lo dejado. En efecto, en Mc 3,35 Jesús dice: " si alguno hiciera la voluntad de mi Padre, ese es mi hermano o madre...". Así Jesús da el criterio para pertenecer a la nueva familia. Posiblemente en esta nueva familia, la promesa de Jesús del ciento por uno encuentra cumplimiento; la multiplicación familiar<sup>124</sup>: hermanos y hermanas y madres e hijos -presenta el aspecto afectivo-; y también respecto a los bienes y posesiones dejadas: casas y campos. Tal enseñanza de Jesús pervivió a través del inicio de las comunidades cristianas en su práctica y vida que son bien conocidas por la comunión de bienes, comunidad de espíritu y comunidad de familia (cf. Hech 4,32-35; 2, 42-47; 5, 12-16). Otros ejemplos: Rom 16,1: recomiendo a Febe, nuestra hermana; 16,3: Prisca y Aquila mis colaboradores en Cristo (también cf., Film 10; 1Tim 1,2 ; 2Tim 2,1).

Alguno que abandona casa, familia y posesiones por causa de Jesús y por causa del Evangelio (10,29), en su peregrinar, él reobtiene centuplicado en diversos lugares todo aquello que ha dejado, a excepción del padre, porque el anunciador del Evangelio en su existencia empobrecida (cf. Mc 6,7-9; Mt 10,1.5-15; Lc 9,1-6), se ha sometido a un único Padre (Mt 23,9:" no os llaméis Padre sobre la tierra, porque uno es

vuestro Padre el Celeste") de quien anuncia su señoría eminente<sup>125</sup>. Jesús habló de recompensa. En Mc 9,41 Jesús dice todo será recompensado, hasta un vaso de agua que recibe el anunciador ("en mi nombre, porque sois de Cristo"),<sup>126</sup>. También parece establecerse una relación entre el predicador que deja una casa y aquél que lo recibe en casa por diversos lugares cf., Mc 6,10-11) sobre el modelo del ministerio de Jesús. Así a los enviados -los misioneros itinerantes-<sup>127</sup> por medio de la hospitalidad de los creyentes, no les faltará lo necesario para la vida, alojamiento y vestido (también cf. 2Cor 6,10).

Otra posible relación "se establece entre el anunciador del Evangelio y aquel que lo escucha de un modo análogo entre Jesús y sus auditores que aparecen en 3, 31-35. Jesús abandonó los suyos (cf. 3,21), es decir, su madre y sus hermanos (cf 3,31). En su lugar entran aquellos que cumpliendo la voluntad de Dios, se han reunido alrededor de Jesús y lo escuchan"<sup>128</sup>. Entonces la comunidad ofrece al anunciador del Evangelio un tejido de afectos y de relaciones humanas no menos rico y vivo de aquellos de la familia de origen. De este modo la promesa del ciento por uno con persecuciones tiene otra perspectiva distinta de aquella espiritual como algunos han interpretado<sup>129</sup>. Esta recompensa prometida por Jesús a los que le siguen no solo se caracteriza por una dicha en abundancia, sino también "con persecuciones".

### 2.5.2.1. *Con persecuciones:*

El evangelista<sup>130</sup> solo será responsable de esta aclaración de las circunstancias bajo las cuales la recompensa es devuelta a un seguidor, "con persecuciones" (μετα διωγμων.) Este inciso llega rápidamente a poner en guardia de los entusiasmos excesivos y triunfalísticos; la recompensa terrena no puede ser jamás igual como aquella futura. La paradoja de entrecruzarse la alegría con la tribulación es un tema frecuente en el NT; la realidad de la tribulación no anula la realidad de la alegría, más bien la acrece (cf. Rm 12,12; 1Cor 1,3-7; 8,2; 1Tes

1,6). No parece una precisión desgraciada de poner las persecuciones en la línea de la promesa, ni falta de ironía que le da eficacia.

El sustantivo "persecución" (διωγμωσ) se encuentra 10x en el NT. En Mt 1x; Mc 2x; Hech 2x. Al singular indica las persecuciones en sentido estricto (Hech 8,1; 13,50). Al plural, aparece en las cartas paulinas e indica la dificultad que Pablo encuentra como apóstol (2Cor 12,10; 2Tim 3,11), o bien las persecuciones de los cristianos (2Tes 1,4)<sup>131</sup>.

Las "persecuciones" es algo que pudo prever Jesús para sí y sus discípulos. Jesús exhorta a sus discípulos a estar preparados a las persecuciones por causa suya (Mt 5,11-12 : usa el verbo "perseguir" al aoristo); en Mc 10,30 se usa el sustantivo; es probablemente que exista una relación de significado (también cf., Lc 6,22-24). En Mc 13, 9b-10 Jesús habla de una situación propia de la vida de los discípulos, que no estarán exentos del sufrimiento (cf. Mc 13,9b dice que los discípulos sufrirán los procesos y las persecuciones, usa expresión parecida en cuanto al contenido con 10, 29), indica que la vida del discípulo, en los aspectos más decisivos de la vida, de su seguimiento, se encuentra con la persecución a causa de Jesús. El hecho que los cristianos se encuentren delante a un tribunal a causa de Jesús es un testimonio frente a los mismos acusadores que pertenece al ambiente del anuncio del Evangelio<sup>132</sup>.

En la parábola del sembrador Mc 4,17 aparece el término usado en nuestra perícopa. En efecto, Jesús explicando la parábola se refiere a los oyentes de la palabra, que cuando oyen la palabra, la reciben con "alegría", pero ante las "tribulaciones y persecuciones" (θλιψεωφ η διωγμου) desfallecen rápidamente y se escandalizan por no tener raíz. Esto indica que algunos al oír el Evangelio de los predicadores, acogen la palabra con gozo, viven entusiasmados por la conversión, hasta un corto tiempo que son perseguidos y oprimidos por causa de ella, entonces caen rápido y se separan de la fe. Así Marcos presenta que hay un grupo en la Iglesia que cae rápido

por "las persecuciones" a causa de la palabra (4,17 cf.4,6-7.8). Por tanto "tribulaciones y persecuciones" indica la experiencia de los primeros misioneros cristianos (cf. 2Tes 1,4; 2Cor 4,8; Rm 8,35). También se refiere a quien anuncia la palabra o a quien la 'recibe por amor' que es una particular forma de aflicción"<sup>133</sup>. Por tanto, las persecuciones no se oponen a una realización temporal de la promesa, sino que más bien la garantizan, porque no es posible su cumplimiento sin persecuciones, ni seguir a Jesús por un camino sin persecuciones y sufrimiento.

Mateo 19,29 se separa de Marcos apuntando la recompensa a la vida eterna; Lucas 18, 29b sigue a Marcos en el doble tiempo de la recompensa prometida.

### 2.5.3. *El mundo que viene: vida eterna.*

Dentro de la enunciación de la doble recompensa, la última recompensa está formulada en modo absolutamente clara. He aquí comparadas las dos formulaciones:

v.30: εαν μη λαβη εκατονταπλασιονα νυν εν τω καιρω  
...και. εν τω αιωνι τω ερχομενω ζωην αιωνιον)

Esta comparación de las formulaciones permite ver otro elemento del texto: la común anotación del "tiempo"<sup>134</sup>. Sobre esto no solo remite la construcción del tiempo, sino por toda la oposición expresiva que hay en ambas fórmulas. Los contrapuestos "presente y futuro" son caracterizados por expresiones temáticas. El primer elemento: el presente, como se ha visto, es el tiempo del abandono de todo (v.28.29); también, en este tiempo es la recompensa de lo abandonado al ciento por uno con persecuciones. Pero el que no sigue a Jesús, este es el tiempo para hacer fortuna y enriquecerse. Tiempo de poseer. El segundo elemento: el futuro, está determinado por la posesión de la vida eterna, una posesión de un tesoro en el cielo para la salvación. Entonces el paso a la salvación se realizaría por medio del seguimiento, que vale para la vida del hombre.

La concepción helenística de αἰών (que el tiempo y la eternidad se unen dando origen al eterno retorno) choca con la concepción judía del tiempo y de la eternidad que no son un eterno devenir. El αἰών presente es el mundo en el cual vivimos. El αἰών futuro es el nuevo mundo que vendrá<sup>135</sup>. En el NT el término αἰών tiene diferentes matices, a saber, como la posibilidad de vida en este mundo (Lc 20,34; cf. Lc 18,30) y antes del fin del mundo el esquema de los dos eones (Mt 13,39; 28,20)<sup>136</sup>; también aparece en Mc 10,30; Lc 16,8; Mc 3,29.

En Mc 10,30 el término aparece unido con ζῶην (vida). La "vida", en el NT, se distingue de βίος<sup>137</sup>. ζῶην (vida) generalmente conduce a Dios; βίος es poco usada. La verdadera vida es concebida ante todo como vida futura, sucesiva a la muerte<sup>138</sup> y en cuanto indestructible, frecuentemente ésta es precisada por "eterna" (αἰώνιον cf. Mc 10,17; Mt 19,16.20; 25,46; Rom 2,7; Gal 6,8; 1Tim 1,16; Tit 1, 2; Jn 3,15ss). Efectivamente, en Mc 10, 30 aparecen unidos: "la vida eterna". Con esta fórmula nuestro texto vuelve atrás, a la pregunta presentada por el joven rico (Mc 10,17), la cual es retomada en otras palabras: cómo entrar al Reino de Dios (vv.23.24.25) y salvarse (v.26). Entonces "vida eterna" está estrictamente relacionada "con el Reino de Dios".

Esta misma expresión aparece escasamente en los sinópticos; se encuentra en Mt 25,46 en el contexto del juicio escatológico, construida en aposición en cuanto a la recompensa de los sujetos: castigo eterno (εἰς κόλασιν αἰώνιον)/ vida eterna (εἰς ζῶην αἰώνιον); y en Lc 10,25.

En cuanto al tema formulado de la vida eterna por Mc 10,30, también se encuentra una referencia en Mc 9,43-47. En efecto, Mc 9,43-47 habla de cómo entrar a la vida. Los vv. 43.45.47 son construidos en paralelismo. Ambos versículos son construidos con oraciones condicionales simples<sup>139</sup>. En la prótasis tiene un verbo subjuntivo, en la apódosis un imperativo singular. La frase que la sigue también es construida en paralelismo: "es mejor ir a la vida eterna manco que ser arrojado a la Gehena" (vv.43.45)// "es mejor...entrar al reino

con un sólo ojo que ser arrojado a la Gehena" (v.47). Según ésto, resulta evidente que "vida" y "Reino de Dios" tienen el mismo significado, y en cierta manera vida es sinónimo de Reino de Dios<sup>140</sup>: entrar en la vida, equivale a entrar en el Reino de Dios (también cf. Mc 10, 17.23.24; Lc 10,25; 18,18). Ahora, en relación con Mc 10,30, muestra que la recompensa de lo abandonado que recibirá el discípulo en el seguimiento, tiene sus límites, no es completa, porque el Reino de Dios -el mundo que viene- regala como recompensa permanente la vida eterna<sup>141</sup>. Jesús da una respuesta específica a Pedro (y posiblemente en él a todos los creyentes) sobre la manera de obtener la vida eterna<sup>142</sup>. Pero Jesús también pide a sus seguidores un cambio-inversión de valores.

## 2.6. La inversión de valores: los últimos y los primeros.

En el contexto de la recompensa de los discípulos, el dicho del v.31 que cierra la unidad resulta sorprendente<sup>143</sup> porque presenta la exigencia de una inversión de situación que contrasta con la promesa. A continuación lo presento según su construcción. Esto permite ver mejor el orden de la frase:

v.31: πολλοι δε εσονται πρωτοι εσχατοι

και (οι) εσχατοι πρωτοι

En los paralelos sinópticos el v.31 está presente en Mt 19,30 con parecida formulación, pero con diferente sentido conforme al contexto en que es presentado en el Evangelio de Mateo. Lucas lo omite aquí como paralelo, pero lo presenta en otro contexto (Lc 13,30). Esto muestra que el v.31 tiene diversas correspondencias y significados en los sinópticos.

Conforme al contexto de la comparación escatológica del Reino de los Cielos, Mt 20,16 anuncia el cambio de los rangos y de las precedencias en el futuro juicio. Probable también sea este el sentido en Mt 19,30 de una "amonestación" a la comunidad de los discípulos para buscar ser el último aquí y llegar a ser el primero en el Reino de los Cielos. También aparece en Lc 13,30 en otro contexto de la urgencia de buscar



la salvación (v.23), buscar estar en el "Reino de Dios" (vv.28.29) y no ser excluido de él. En este contexto, Lc 13,30 "urge" a los discípulos y a los seguidores por medio del camino estrecho (de la penitencia/conversión) buscar la salvación porque algunos últimos de aquí, serán los primeros en la salvación y algunos, los primeros aquí, serán los últimos para "estar en el Reino de Dios", en la salvación. En consecuencia su orientación en Mateo es escatológica.

Mc 10,31 parece tener una correspondencia, en un contexto parecido de instrucción a los discípulos, en Mc 9,33-37; conviene notar que se encuentra después del segundo anuncio de la pasión (9,30-32), que podría dar también una luz de orientación para la comprensión de esta instrucción. Los discípulos discutían "en el camino" sobre "quién es el más grande" (v.34). Jesús les enseña que esto no debe ser así, sino que el primero sea el último (v.35b. cf. 10,13-16; 10,44). Así Jesús enseña a los discípulos que el primero es quien es el último de entre ellos (10,42-43) y se hace servidor de todos; aquél que renuncia a rangos y méritos, haciéndose servidor de todos; de este modo Jesús indica a los discípulos el sentido del servicio incondicional en su seguimiento para llegar a ser el primero. Pero el presupuesto de esto es la propia abnegación. Entonces, Mc 10, 31 en su contexto, indica que los que han abandonado todo y han seguido a Jesús, ahora son los últimos, pero después serán los primeros; esto es confirmado por el uso adversativo de la partícula δε<sup>145</sup>, en la frase que marca la inversión de situación con sus consecuencias en un nuevo orden de valor en la eternidad<sup>146</sup>: último-primero (εσχάτοι / πρωτοι). Además el primero que ahora tiene prestigio, fama, riquezas (posesiones) y poder, cosas que los discípulos han abandonado, serán los últimos en el Reino (v.31 cf. vv.24-25.17.). Conforme a esto, la inversión anunciada con el verbo al futuro indicaría una exhortación dirigida a los discípulos (y posiblemente a la comunidad) para permanecer fieles en el seguimiento y a Dios.

Desde otro nivel, releendo el v.31 en su contexto de 10,28-31, Jesús presenta la exigencia de una total renuncia

de todas las relaciones y posesiones, y desunión con todo aquello que los ata a este presente camino de la vida (v.29), para dar prioridad de entrar al Reino (Mc 1,15; 9,1; 21,34; 14,25; 15,43) que es un Reino inminente, ya esperado, y de carácter escatológico. Como para Mc 1,15 la llegada del Reino se dio con el cumplimiento del καιρος, así la promesa de la recompensa de lo abandonado es dada "este tiempo" (10, 30a), pero acompañada con "persecuciones" que encontrará el discípulo (cf. 4,17), lo cual no contradice la naturaleza del Reino que se realiza ocultamente, más bien "las persecuciones" ponen la tensión sobre la oculta existencia del Reino ante la total inversión de valores. Entonces el último será el primero y el primero llegará a ser el último en el Reino de Dios<sup>147</sup>. Este evento cumbre es acentuado por la inversión escatológica en Mc 10,31<sup>148</sup>.

### **3. CONSIDERACIÓN PRAGMÁTICA SOBRE LA RIQUEZA Y SERVICIO EN EL SEGUIMIENTO DE JESÚS SEGÚN Mc 10, 28-31(17-31).**

#### **3.1. Riqueza y el seguimiento de Jesús.**

La temática del abandono<sup>149</sup> y recompensa en Mc 10, 28-31 conduce al comentario de Jesús sobre la "riqueza" en relación al seguimiento.

Conviene observar que Jesús tuvo una barca disponible a su uso (Mc 6,32); la casa de Pedro fue base de partida para su ministerio (Mc 1,39). Esto demuestra que Jesús no fue un asceta, ni evitó el contacto con el rico. El aceptó sus invitaciones a cenar con ellos (Mc 14, 3; Mt 26, 6; Jn 12, 1-8). Pero también, Jesús expresó un criticismo radical: las riquezas engañan en el mundo (Mc 4, 19) que hasta el hombre puede perder su vida (Mc 8, 36); impiden al hombre seguir a Jesús (Mc 10, 21-22). Esto hace más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el rico entre al Reino de Dios (Mc 10, 25 cf. 10, 23.24). Esto plantea un grave y serio problema: el peligro de las riquezas para el hombre.

Las palabras de Pedro "abandonar todo para seguir a Jesús" (Mc 10, 28) conducen a las palabras de Jesús que dirige al joven: "algo te falta. vete, toma lo que tienes, véndelo y dadlo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo, y ven, sígueme " (Mc 10, 21). La reacción negativa del hombre rico, seguido por el comentario de Jesús en el v.23b. y la reacción de un modo negativo de los discípulos a tales palabras: llenos de temor, muestran que las riquezas se oponen al reino, al seguimiento<sup>150</sup>. Ahora esta enseñanza de Jesús contradice la tradición judía<sup>151</sup> que las riquezas eran signos de bendición.

Las riquezas ante el Reino, ante la llamada al seguimiento pierden prioridad. La afirmación de Jesús de la grande dificultad (10, 23b.24c) e imposibilidad (10, 25) conducen a la cuestión del obstáculo de las riquezas y la forma de superarla solamente con Dios, porque "todo es posible para Dios" (10, 27), es decir, dando prioridad al seguimiento de Jesús, camino de apertura al reinado de Dios. En efecto, la reacción de Pedro (10, 28) indica posiblemente dos niveles unidos entre si: 1) la condición del rico y de los discípulos en cuanto a la salvación; 2) y el influjo negativo de las riquezas. La condición del rico obstaculiza la salvación en cuanto es capturado por las riquezas, tiende a hacerlas ídolos, colocándolas en el lugar de Dios, apoyando en ellas la propia confianza; éstas lo ciegan hacia aquello que es el deseo de Dios. El joven fue capturado por las propiedades (Mc 10, 21.22) y no pudo romper con ellas para seguir a Jesús. Condición que efectivamente llevaron a cabo los discípulos. Por otro lado, muestra que el peligro no está en las riquezas<sup>152</sup> en cuanto tal, sino en el corazón del hombre<sup>153</sup> que influenciado por las riquezas busca intereses egoístas, individuales, radicalmente opuestos a las condiciones para entrar al Reino<sup>154</sup>: vender todo, darlo a los pobres y seguir a Jesús (Mc 10, 21. cf. 10, 29-30)<sup>155</sup>, denota el aspecto social<sup>156</sup> de la riqueza en favor de los necesitados, o de la comunidad de los discípulos (cf. Hech 4, 32; 2, 44; Rom 16, 13)<sup>157</sup>.

Por tanto, en este contexto del seguimiento, las riquezas tienen una función en bien de los pobres y necesitados y no

tan solo para acrecentar intereses personales, egoístas y lucrativos.

### 3.3.2. *Servicio y seguimiento de Jesús.*

Los que siguen a Jesús son liberados de sus mismos intereses (10, 17-29), y así son libres para relacionarse con el otro, no por causa de sí mismos, sino por causa de un OTRO (Mc 9,35.37). El seguimiento de Jesús libra de todos los servicios hasta el momento presente. Esto conduce al abandono de la familia (10, 29-30 cf. 1, 18-20); de la casa que es el "campo de la vida" humana y fundamento del desarrollo humano. El motivo, por "causa del evangelio" y "por causa mía" (10, 29) en referencia a Mc 8, 35 denota que el servicio a Jesús podría ser reemplazado por un servicio confiado al Evangelio, un darse a sí mismo en el servicio<sup>158</sup>

De Mc 8, 35 se deriva que el seguidor de Jesús se pone al servicio de los otros, con amor (12, 31) y no ejercita la autoridad en la forma que hacen los gentiles (10, 42-43), sino como siervos. En 10, 45 el sentido del servicio en el seguimiento cambia, porque como el hijo del hombre que ha seguido este camino del servicio y de la entrega de su vida por sí mismo para muchos, vale también para los que lo siguen, que dan la vida perdiéndola y obtienen la recompensa, por lo que es el don de sí mismo a otros (8, 35; 9, 35; 10, 43. unido al motivo de la recompensa: "la vida eterna" en 10, 29). También los discípulos, para tener el Espíritu de servicio necesitan vender todo, dejar todo ( 10, 21.28-29) y seguir al Hijo del Hombre que ha llegado para servir y para reconciliar<sup>159</sup>; tomarlo como modelo de conducta. Así el principio de la inversión divina es operativa en la vida de los discípulos (10, 31). Entonces, seguir a Jesús significa despojarse, estar libre y disponible al servicio como cristiano (cf. 1Pe 4,16).

Por último, la promesa de la vida eterna tiene dos ámbitos de sentido: 1) se refiere a la vida real, vida terrena que se alarga y prolonga en otra vida distinta. La vida terrena (casa,

padres, madre, hermanos, etc..) denota una serie de relaciones interhumanas, pero que en el ámbito del seguimiento de Jesús adquiere otro nivel significativo: vida eterna. 2) La vida eterna, según Mc 10, 28-31, denota una nueva serie de relaciones interpersonales que aquí y ahora se comienzan a vivir en la comunidad de los hermanos creyentes y seguidores de Jesús, pero su plenitud será en el Reino de Dios.

### SÍNTESIS CONCLUSIVA.

Mc 10, 28-31 presenta todo un complejo de temas estrictamente vinculados que impiden minusvalorar ésta pequeña unidad. Por eso, a modo de conclusión presentaré los resultados aquí obtenidos.

1. La mención expresa del "camino" en Mc 10, 17 hace referencia a la grande sección de 8, 27-10, 52 en donde Jesús, en el camino hacia Jerusalén, viaja anunciando su pasión-resurrección; destino que espera también a sus seguidores. Este horizonte resulta evidente porque Mc 10, 17-31 se encuentra entre el segundo y tercer anuncio de la pasión (cf. 9, 31-32; 10, 32-34).

2. A la pregunta del joven rico: ¿qué haré para que herede la vida eterna? (10, 17). La respuesta de Jesús es la invitación a seguirlo (10,21). La exigencia es vender todo, darlo a los pobres, y caminar detrás de él. El rechazo del joven y el comentario de Jesús (10, 23-26) conducen al diálogo entre Pedro y Jesús en Mc 10, 28-31 que presenta de un modo amplio la respuesta a la pregunta inicial.

3. El inicio del relato con la presentación de Pedro como portavoz de los discípulos indica su lugar privilegiado en la comunidad de los discípulos y denota el estado actual de los discípulos (10, 28).

4. Pedro habla sobre las condiciones realizadas: nosotros lo hemos abandonado "todo". En sentido literal "abandonar todo" (v.28), forma parte de las condiciones para seguir a Jesús; abandonar todas las cosas para adherirse a Jesús,

establecer nuevas relaciones de vida, y un compromiso incondicional a la persona de Jesús.

5. En 10, 28 los sujetos de la acción señalada por los verbos "abandonar" (αφκαμεν) y "seguir" (ηκολουθηκαμεν) son Pedro y los discípulos. Esto denota el ser y modo de actuar del discípulo ante la acción de Jesús sobre sus vidas. A ellos corresponde venir a él (3, 13), estar con él (3, 14), negarse y tomar la cruz. Seguimiento no significa imitar a Jesús, sino tomar parte en el destino de Jesús; renunciándose a si mismo y tomar la cruz (8, 34) para poner al centro de la vida a Jesús, como se deja ver en el v.29: "por causa mia". La exigencia del seguimiento lleva a la renuncia de bienes, familia, lazos afectivos y cosas (posesiones).

6. Jesús da una promesa a sus seguidores de la recompensa al ciento por uno. La fórmula introductoria de la promesa indica que es palabra de Jesús. La construcción de la promesa permite ver dos niveles de sujetos de la promesa: uno, los discípulos que dejaron todo para seguir a Jesús; y otro, un sujeto universal (v.29).

7. El objeto del abandono "todo" (v.28) es aclarado y determinado por el mismo texto en la respuesta de Jesús (vv.29-30), a saber: casa, lazos familiares (presentados posiblemente en orden descendente: padre, madre, hermanos, hermanas) y posesiones. El seguimiento conduce al discípulo a liberarse de los lazos familiares que podrían ser un obstáculo para seguir a Jesús, como también de la casa y posesiones. La lista de la recompensa de personas, casas y posesiones es parecida a la lista de lo abandonado, pero en la segunda lista falta la mención del padre. Se explica por la razón que Dios es Padre de Jesús y de los discípulos según Mc 11, 25; 8, 38; 14, 36.

8. En cuanto a los motivos: El primero, "por causa de mí", refuerza la adhesión personal a Jesús, el servicio incondicional a él e incluso padecer el sufrimiento por causa de él. El segundo, Jesús promete una recompensa "del ciento por uno" en dos tiempos. "Ahora en este mundo" el céntuple en casas, familia y posesiones abandonadas. Esta recompensa está no

solo caracterizada por una dicha en abundancia, sino también "con persecuciones" (10,30). El segundo momento: "en el mundo que viene, la vida eterna" (10, 30). Con esta mención, el texto vuelve atrás, a la pregunta del rico sobre cómo heredar la vida eterna (10, 17s) y que es retomada por Jesús como "entrar en el Reino" (10, 23.24.25). Esto significa que "vida eterna" está relacionada con "el reino de Dios".

9. La necesidad de inversión de condición es exigida a los discípulos por Jesús. El verdadero discípulo se muestra "grande" cuando él atiende a las necesidades de un no importante. Mc 10, 31 indica que aquellos que dejan fama, prestigio, poder, familia por seguir a Jesús, serán los primeros en la vida eterna. Pero los que se apegan a lo dejado por los seguidores de Jesús, serán los últimos. En este sentido el v. 31 es una exhortación dirigida a los discípulos (y a la comunidad) para permanecer fieles en el seguimiento y a Dios.

La vida eterna (10, 20-30) se relaciona con el reino de Dios, por lo que el seguimiento de Jesús es el camino que lleva al futuro reinado de Dios.

10. El seguimiento coloca las riquezas en otra dimensión. Estas pueden capturar el corazón del hombre, que bajo la influencia de las riquezas busca un interés egoísta, individual y en consecuencia en oposición al Reino. Propiamente en el seguimiento los discípulos son libres para ponerse incondicionalmente al servicio de los otros, tomando como modelo de conducta al Hijo del Hombre que ha venido para servir y rescatar a muchos (cf. 10, 45). Así hacen operativo el principio de inversión divina.

La vida del hombre se mueve por intereses, entonces el texto presenta un estímulo e interés a su lector y comunidad para seguir a Jesús: el abandono de riquezas, personas, cosas para seguir a Jesús; una autoliberación de bienes vividos como condición para seguir a Jesús y como apertura al Reino de Dios, a la auténtica vida eterna.

## NOTAS:

- 1.- La estructura general del Evangelio de Marcos, que se basa en el criterio de las indicaciones de movimiento en el mismo Evangelio en cuanto tal, es: 1,1-13; 1,14-3,6; 3,7-5,43; 6,1-8,26; 8,27-10,52; 11,1-13,37; 14,1-15,47; 16,1-8. Respecto a tal división cf., MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 25. nota 26 con Bibliografía. La misma división desde otro punto de vista cf., DE LA POTTERIE, I., *De compositione evangelii Marci*, Verbum Domini 44 (1966) 135-141.; STOCK, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, Roma 1989, 2-3 (dispense). Otras estructuraciones de Marcos con variaciones cf., PESCH, R., *Marco II-1*, 78-90.
- 2.- Cf., BEST, E., *Discipleship in Mark 8:22-10:52*, 2.
- 3.- La expresión "en el camino" se encuentra relacionada con el lugar geográfico como sigue: 8,27a: región de Cesarea; 8,27b: y en el camino/ 9,30-32: Galilea-9,33b: en el camino/ 10,1: Judea y el Jordán 10,17; 10,32a; 10,52a: en el camino. Cf., MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 32-33.
- 4.- Respecto a esta división de la sección con pocas variantes, cf., MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 99.
- 5.- Para una explicación más detallada sobre esta sección, cf., STOCK, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, 44-45.
- 6.- Cf. KELBER, W., *The Future of the Kingdom*, 70. También best, E., "Discipleship in Mark: Mark 8:22-10,52", 3 dice que como la sección inicia (8,22-26) y termina (10,46-52) con la recuperación de la vista son una "metáfora" para hablar del don espiritual del entendimiento.
- 7.- KELBER, W., *The Future of Kingdom*, 71 dice: "Cada predicción de la pasión-resurrección está seguida por un discurso sobre el discipulado (8,34-37; 9,33-37; 10,35-45). Estas conversaciones se centran sobre la cualificación del discipulado. El discipulado radical es predicado y ejecutado dramáticamente por medio del camino". También E. BEST explica la idea del camino como camino del discípulo y característica propia del Evangelio de Marcos, cf., *Discipleship in Mark*, 4.
- 8.- Cf. BEST, E., *Following Jesus*, 15 y nota 8 con indicaciones sobre la sección 8,27-10,52; KELBER, W., *The Future of the Kingdom*, 69-70.
- 9.- Cf. STOCK, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, 148. También FUSCO, V., *Poverta y sequela*, 39-40 señala que la promesa de la "vida eterna" al final (30), uniéndose a la pregunta de partida (17) hace una inclusión que ata la unidad de la entera secuencia. Además MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 104. dice que el tema del "camino" (v.17) vuelve aparecer en esta sección con lo que se subrayan los contenidos teológicos del seguimiento.
- 10.- Desde de otro punto de vista cf., FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 12,39 señala que Mc 10,17-31 presenta una situación única porque trata sobre la pobreza y riqueza. Esta perícopa se encuentra articulada por tres momentos narrativos distintos, pero no separables, a saber: el encuentro con el rico (17-22); el diálogo sobre la salvación de los ricos (23-27); y el diálogo sobre la recompensa (28-31). Ambas tienen un hilo conductor, el problema de las riquezas.
- 11.- Contra la opinión de COULOT, C., *La structuration de la péricope de l'homme riche et ses différentes lectures*, 240-252 que divide vv. 22-25 y vv.23-31. Pero parece evidente que los vv.26s concluyen el diálogo iniciado en el v.23, mientras las últimas palabras de Jesús (v.29s) son la respuesta a la nueva intervención de Pedro (v.28). En favor de esta división propuesta, cf., BEST, E., *Following Jesus*, 110; EGGER, W., *Nachfolge als*



*Weg zum Leben*, 74-76; STOCK, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, 148.; FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 12.; CARL III, J.W., *Mark 10:17-27 (28-31)*, 284.; PESCH, R., *Marco II-2*, 213.

12.- Cf. BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*, 22-23.

13.- Diversamente GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos II*, 105 sostiene que este episodio debería considerarse como unidad independiente, pero que el evangelista motivado por su preocupación del seguimiento y discipulado, ha colocado esta unidad en este lugar y ha unido el v.31 con ella.

14.- Cf. FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 117.

15.- Cf. FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 117.

16.- Contra la opinión de BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 95.1 que sostiene que en Mc 10,28 todos los verbos son aoristos, pero no perfectos, apoyándose en los paralelos sinópticos y en la influencia de la lengua de la koiné.

17.- Conviene observar que Mt evita la dificultad, cambiando completamente la estructura de la frase: *και πας οστις αφηκεν...λημψεται* (Mt 19, 29).

18.- Cf. TAYLOR, V., *Marcos*, 518; García B., J., "El ciento por uno", 35.

19.- Cf. METZGER, M., *A Textual Commentary*, 106-107. También GARCÍA B. J., *El ciento por uno*, 35, señala que según la variante D (it), el tiempo al que se refieren las persecuciones sería el tiempo en que se "deja todo". Además el texto trazaría dos tiempos: el pasado, en el que se deja todo y tienen lugar las persecuciones; el futuro, en el que se recibe la vida eterna, lo cual trastornaría por completo el sentido de la frase, en donde se da un tiempo para dejarlo todo, y se dan dos tiempos para recibir: el tiempo presente en que se recibe el céntuplo junto con persecuciones y el tiempo futuro, la vida eterna.

20.- Además TAYLOR, V., *Marcos*, 520 indica que según el método redaccional de Mc en otros pasajes (2,16.27; 3,27-29), esta sentencia es un apéndice añadido al relato.

21.- Para una explicación sobre este aspecto, cf., BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments*, 12-17.

22.- Este uso no es muy frecuente en el NT. Otros ejemplos Mt 5,17; Hech 1,7; 11,8; ICor 11,27. También, cf., BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 446,2.

23.- Cf. EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 71.

24.- Para una explicación del asyndeton en las "secciones narrativas", cf., BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 462. Propiamente sobre Mc., cf., ZERWICK, M., *Untersuchung zum Markusstil*, 22; EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 69-70.

25.- Cf. ERNST, J., *Markus*, 299.

26.- El uso de *Hzato* se encuentra muy frecuente en los sinópticos, pero es construcción característica del estilo de Marcos. Aparece en Mc 26x (p. ej. 1,45; 2,23; 4,1; 5,17.20; 6,2.7.34.55; 8,11.31.32; 10,28.32.41.47); en Lc 19x; en Mt 9x; en Hech 5x y Jn 1x. Sobre el uso con un verbo finito en Mc., cf., BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 392,9; TAYLOR, V., *Marcos*, 70.86.518.

27.- Véase nota 30 contra esta opinión de Busemann que sostiene ser esta construcción obra redaccional de Marcos, cf., BUSEMANN, R. *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 67-68.

28.- Cf. EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 71 y nota 28 en donde explica que la falta de un *oti recitativum* se debe a la presencia de la fórmula introductoria *αμην λεγω υμιν* y da ejemplos con y sin su uso en Mc.

29.- Sobre la estructura de la frase considerada como una cláusula relativa consecutiva, cf. BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 379,3 dice: "parecidas a las proposi-

ciones relativas finales son aquellas que expresan un tipo de consecuencia resultante de una cualidad (*tale che*) οὐδεις (εστιν), οσ/οστις ουδεν, usan el indicativo (como el clásico griego)". Pero ZERWICK, M., *Biblical Greek*, 335-339 considera esta construcción como "cláusula relativa general" (indeterminada que se confunde con una relativa condicional).

30.- Sobre este punto de que sea una cláusula condicional, cf., FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 73. También PESCH, R., *Marco II-2*, 224.

31.- Desde otro punto de vista, cf., FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 73-74 señala que la repetición de "por mi y por el evangelio" deja caer el verbo "seguir", pero mantiene la relación a la persona de Jesús.

32.- Sobre esto, cf. BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 67 señala que esta anotación de estilo podría ser una nota sobre la formación y estructuración del texto por medio del mismo redactor.

33.- Otros ejemplos de este uso en Mc: 2,32; 5,20; 6,7; 8,31; 14, 19.69.71. Para una explicación sobre esta construcción y su uso en Mc., cf., nota 30.

34.- Una observación importante sobre esto cf., MANNICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 105.

35.- Sobre el uso del término τα ἰδία (bienes), cf., COULOT, C., *La structuration de la pericope de l'homme riche*, 247 señala que dicho término de "bienes" es usado también en Hech 4,32-37 para denotar que los cristianos no tienen bienes propios. Por lo cual así Lc salvaguarda la renuncia a los bienes.

36.- La introducción de este logion por parte de Mateo es para evitar la repetición de Mc 10,30, cf., COULOT, C., *La structuration de la pericope de l'homme riche*, 248.

37.- Cf. FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 18.

38.- Para una explicación del sentido del término "regeneración" y del momento de la recompensa en Mt 19,29., cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 52.

39.- Sobre el cambio de κατονταπλασιονα por πολλαπλασιονα, tanto en Mt como en Lc que parece ser un intento de reducir de alguna manera las abundantes promesas anunciadas en Mc cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 31.

40.- Acerca del verdadero motivo cf., MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 79-80 señala que las palabras de Lc más probablemente son el original. Además Marcos presenta la convicción de que la recompensa para el discipulado no está en los cielos, sino en la experiencia de la presencia de Jesús en la vida del discipulado.

41.- Otros lugares en donde se encuentra esta expresión en el Evangelio de Marcos: 1,1; 1,5; 13,10. Acerca de que es una adición exclusiva redaccional marcana cf., MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 80.

42.- Pero TAYLOR, V., *Marcos*, 512. siguiendo a Bultmann, propone que la sentencia original sería Mt 19,28. Considera esta sentencia auténtica aún cuando en ella influyeron los intereses de la comunidad posterior.

43.- Cf. MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 80.84.

44.- Sobre lo que entiende por dicho proverbial, cf., MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 79 dice: "la esencia de un dicho proverbial es que está basado sobre la observación de cómo las cosas son en el mundo". Después considera auténticos los dichos proverbiales de Jesús, cuyos orígenes son situados en la proclamación del Reino por Jesús. Esta es la tradición marcana que Marcos ha recibido y cuya obra redaccional en vv.26.28.29.30 revela su entendimiento de estos dichos y revela su lección sobre el discipulado a su propia comunidad.

45.- Cf. BULTMANN, R., *The synoptic tradition*, 105 define así el apotegma: dichos que sirven como respuesta a una pregunta dada por un incidente particular. Según él, el apotegma original sería Mc 10, 17-22, al cual 23-27 y 28-31 han sido añadidos por

Marcos. En cuanto a su origen sostiene que provienen de Mashal judíos, derivados de la tradición sapiencial del AT. Para una crítica sobre esta opinión, veáse la opinión de K. Berger y sus argumentos más adelante.

46.- Cf. BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen testaments*, 82 lo define así: *Als Chrie bezeichnet man veranlasste, doch die Situation transzendierende Rede oder Handlung im Leben einer bedeutenden Person. Veranlassung und Reaktion gehören immer zusammen. Und da die Veranlassung und Situation sich aus der Biographie der Person ergeben, besteht eine natürliche Eignung der Chrie zum Einbau in die Gattung Biographie.*

47.- Cf. BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 85.82

48.- Cf. BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 86 presenta los siguientes ejemplos: quien fuera el mayor: Mc 9,33-37; Mt 18,1-5; Lc 9,46-48/ la elección de los misioneros por medio de la oración: Mt 9,36-38 cf., Hech 13,1-3/ el problema de las riquezas: el joven rico: Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23; la pregunta de Pedro: Mc 10,28-31; Mt 19,27-30; Lc 18,28-30.

49.- Cf. BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen testaments*, 86-87 da más ejemplos. También explica Lc 11,27-28: abolición de los parientes, presentado que en primer lugar está la abolición de los vínculos familiares, luego es seguido por la anulación de las riquezas y después la esperanza de la patria celestial en el destino del Hijo del Hombre (martirio: Mc 10,35-40; Mt 20,20-23). Todos estos dichos recibieron la influencia de la práctica de Jesús y de los primeros misioneros itinerantes.

50.- Cf. BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen testaments*, 91-93 presenta las principales categorías de géneros, a saber: *Symbuleutischer, Dikanischer, Epideiktische, Die Korrektur, Anfragen von Schülern und Anfragen von Gegnern und ich des Sprechers.*

51.- Sobre el uso del Asyndeton en la sección narrativa, cf., nota 28 con la bibliografía allí citada.

52.- Una explicación de esta construcción cf., TAYLOR, V., *Marcos*, 70.86.518 dice que en general funciona como un verbo auxiliar redundante y su origen deriva de una construcción semítica-araméa.

53.- Cf. BUSEMANN, R. *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 67.

54.- Esta construcción es usada en Mc 10,47; 14,19; 5,17; 14,71; 15,8 no para señalar una nueva oración del argumento o de empalme de la pericopa cf., BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 68.

55.- Cf. STOCK, K., *Boten aus dem mit-ihm-sein*, 200.206; PESCH, R., *Marco II-2*, 233.

56.- CULLMANN, O., Πέτρος, GLNT X, 125, dice que el nombre de κεφας representa la transcripción griega de la palabra aramea kefa.

57.- Cf. PESCH, R., Πέτρος, *Petrus*, EWNT III, 194.; CULLMANN, O., Πέτρος, GLNT X, 125.132. Se opone a esta opinión, cf. BART, D.E., *Cephas and Peter*, 463-474. dice que Pedro y Cephas son dos personas diferentes. Uno es Cephas, padre de la Iglesia de Jerusalén; otro-Pedro-, discípulo de Jesús. La base de sus argumentos se centran sobre Gal 2,28-20; 2,1-10; 1Cor 9,5; Gal 2,11-14.

58.- Cf. EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 220-221.

59.- Sobre la función de Pedro en Mateo y en Lucas cf., PESCH, R., ΠΙΕΤΡΟΣ, *PETRUS*, EWNT III, 200-201.

60.- Best, E., *Peter in the Gospel According to Mark*, 171-173, divide los pasajes sobre Pedro en tipos: 1) los pasajes que hablan sobre Pedro en sí mismo a parte de los discípulos (1,30; 1,16-20; 1,35-39; 8,29-33; 14,33; 14,66-72; 14,17-31. 2) los pasajes redaccionales ( 10,28-30; 11,21; 14,28; 16,7). 3) Textos en donde aparec Pedro mencionado con otros discípulos (3,16; 14,37; 1,16-20; 1,29; 13,3.27; 5,37). Conforme a esta

clasificación, considera que Mc 10,28ss es un pasaje redaccional del evangelista. También cf., FÜRST, H., *Verlust die Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 22.

61.- Sobre una opinión diversa, cf., BEST, E., *Following Jesus*, 112.nota 27 señala que Pedro está inapropiadamente en el presente contexto como en la lista del v.29 porque en la lista no se mencionan botes, redes, campos, ni la mujer lo cual contrasta con Lc 18, 29.

62.- Cf. ERNST, J., *Markus*, 299.

63.- Cf. MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 82.

64.- Cf. MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 185.nota 61 65.- Cf. MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 85-86.; BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzversicht und Nachfolge*, 71.; FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 22.

66.- Sobre una opinión diversa cf., TAYLOR, V., *Marcos*, 518.

67.- Cf. COULOT, C., *La structuration de la pericope de l'homme riche*, 248.

68.- En cuanto al trasfondo de "seguimiento" en el AT cf., KITTEL, G., ακολουθω, GLNT I, 567-573 explica que en el griego profano tiene el significado de "seguir (ir) detrás de alguno", es derivado para aquel de seguir en sentido espiritual, moral, religioso. En los LXX se usan dos fórmulas diversas πορευεσθαι οπισω y ακολουθειν. En el AT la expresión "seguir a Yahvé" no es tan usada porque se usa más para señalar la apostasía de Israel con esta expresión: "ir detrás de alguien" (cf. Jue 2,12; Dt 4,3; 6,14; 1Re 21,26; Jer 11,10; Os 1,2; 2,7.15). En la literatura Rabínica no se usa el concepto "seguir", sino aquel de "imitar a Dios". También cf., EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 87-88.

69.- Cf. SCHNEIDER, G., ακολουθεω, folgen, nachfolgen, EWNT I, 118-119.

70.- Cf. KITTEL, G., ακολουθεω, GLNT I, 574-575.

71.- Cf. PUDUSSERY, P., *Discipleship. A call to suffering and Glory*, 24.; SCHNEIDER, G., ακολουθεω folgen, nachfolgen, EWNT I, 121.

72.- AL RESPECTO CF., Egger, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 88 dice: Jesus erwählt seine Schüler selbst und wird nicht von den Jüngern als Lehrer gewählt; Jesus bindet die Jünger nicht an die Torah, sondern an seine Person; die Jünger bleiben für immer Jünger; si sind für die Verkündigung der Frohbotschaft und nicht für die Interpretation des Gesetzes bestimmt; die Berufung erfolgt nicht aufgrund des sozialen Standes oder Ranges der Menschen. Der Nachfolgeruf ist sicher ein Merkmal des historischen Jesus. También véase sus notas 32 y 33 con la bibliografía allí presentada.

73.- Cf. KITTEL, G., ακολουθεω, GLNT I, 576.

74.- Cf. MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 84.

75.- Cf. BEST, E., *Following Jesus*, 36.

76.- Contra la opinión de THEISSEN, G., *Noi abbiamo lasciato tutto*, 96-97 que dice que los relatos de vocación(1,16; 2,15ss), los dichos sobre el seguimiento (Mt 8,19ss; Mc 10,28ss) y las instrucciones para las misiones (Mt 10,5ss) muestran que la gente del movimiento de Jesús abraza la vida apólida de los carismáticos itinerantes y, se trata por tanto de gente socialmente desarraigada.

77.- Cf. KITTEL, G., Ακολουθεω, GLNT I, 577.

78.- Cf. BEST, E., *Following Jesus*, 37; MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 84. También Au, W., *Discipleship in Mark*, 1249 dice que el discipulado según Juan es permanecer con Jesús en una unión de amistad. Renunciar a las posesiones para seguir a Jesús es la característica en Mc. El discípulo se debe caracterizar por

1) una asociación desvergonzada e identificación con Jesús; 2) una perseverante fidelidad y compromiso a sus palabras y misión.

79.- Para una excelente explicación amplia y detallada sobre esto cf., STOCK, K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 7-70.; MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 86; Au, W., *Discipleship in Mark*, 1249-1251.

80.- Pero según EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 129 interpreta que la forma es presentada como una "pregunta", porque después de que Jesús ha acentuado que la salvación sólo depende de Dios y la fórmula del seguimiento para la vida eterna, entonces Pedro impresionado por esto, el v.28 ahora significa: *Was erwartet uns, die wir alles verlassen haben und dir nachgefolgt sind?* Pero Pesch da otra solución diciendo que el texto debería continuar con la pregunta de Mt 19,27; porque en el v.29 está inserta una promesa para los discípulos, cf., *Marco II-2*, 233. Crítica: Siguiendo el filo de la narración parecería lógica la falta de una pregunta de Pedro. Sin embargo, interpretada como mera afirmación dentro de un diálogo la narración tiene sentido. Además el texto de Mc es claro. Mt introduce otro motivo y cambia el sentido del texto.

81.- Cf. KUHN, H.W., *αμην, gewiss, wahrlich, Amen*, EWNT I, 166-167.

82.- Cf. SCHLIER, H., *αμην*, GLNT I, 913.

83.- Cf. SCHLIER, H., *αμην*, GLNT I, 910-112.

84.- Cf. SCHLIER, H., *αμην*, GLNT I, 916.

85.- Cf. PESCH, R., *Marco II-2*, 223-224.; García B.J., "El ciento por uno", 39.

86.- Cf. Jeremías, J., *Teología del Nuevo Testamento*, 50-51.; PESCH, R., *Marco II-2*, 350 dice que este es un amén no responsorial que introduce un discurso personal y no refuerza afirmativamente aquello de un otro, vale como "contraseña" de las *ipsissima vox Iesu*, aún cuando ha sido ampliada posteriormente.

87.- Cf. BERGER, K., *Die Amen-worte Iesu*, 31.

88.- Cf. BERGER, K., *Die Amen-worte Iesu*, 45.

89.- Cf. BERGER, K., *Die Amen-Worte Iesu*, 54-55 expone que las palabras amén en la tradición de la pasión (8,38; 10,29ss) expresan la solidaridad con el Hijo del Hombre y también la parte que se tendrá con él. La adición de 10, 29: "a causa del Evangelio" no es el motivo de las persecuciones, sino Mc 14,9 que es tomar parte en el destino de Jesús.

90.- Cf. FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 32 y nota 47 con bibliografía.

91.-Cf. BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 74.

92.- Cf. EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 221.; MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 81.; BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 74.; BEST, E., *Following Jesus*, 112. Contra la opinión de J. Gnllka, *Marcos*, 106.108 que se debe preferir la expresión positiva de Mt 19,29: "Y todo aquel que haya dejado...frente al negativo "nadie que haya dejado".

93.- Cf. FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 23-24.; GARCÍA, B., J., *El ciento por uno*, 39.

94.- Cf. TAYLOR, V., *Marcos*, 518.; FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 76.

95.- Cf. PESCH, R., *Marco II-2*, 224. Otros ejemplos de oraciones relativas condicionales: Mc 3,29; 9,41; 10,15; 11,23.

96.- El motivo de esta búsqueda se encuentra en 3,21 que se relaciona con 31-35. Los hermanos carnales de Jesús se habla en Mc 3,31 y par.; 6,3 y par.

97.- Cf. BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 75-76. Además propone que el dicho de 10,29 se deriva de una tradición premarcana según lo muestra 3,35. Contra esta opinión GNILKA, J., *Marcos*, 108 señala que la forma primigenia del dicho es: "y todo aquél que abandona padre y madre (¿hermanos o hermanas?) por mí, recibirá cien veces más por ello"; los argumentos por su autenticidad son: 1) habla de las disenciones familiares a causa del discipulado del Jesús terreno. 2) las grandes exigencias del seguimiento, implícitas en el dicho, son perfectamente compatibles con la imagen del Jesús terreno. 3) la idea de salvación que aparece totalmente ligada a Dios, prueba su antigüedad.

98.- Cf. VON SODEN, H., ἀδελφος, ἀδελφα", GLNT I, 390.; BEUTLER, J., ἀδελφος, ἀδελφα, *Bruder*, EWNT I, 70.

99.- DAN OTTO, V., *Salvation and the Christian Community*, 144

100.- Cf. BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 76.; Pero SCHRENK, G.-QUEL, G., πατηρ, GLNT IX, 1212-1213 explica según Mc 10,7; Mt 19,15, comparando cuando se abandona el padre y la madre para contraer matrimonio, en base a Gen 2,24, y se establece un nuevo orden de vida, así el seguimiento de Jesús, conduce a dejar a los padres y constituye un orden nuevo y más alto; por otro lado, lleva una acortación en los derechos de los padres, que es petición de una vocación particular.

101.- Cf. MICHEL, O., πατηρ, *Vater*, EWNT I, 126.134.

102.- Para una consideración sobre este pasaje cf., FOERSTER, W., ἀξιος, GLNT I, 1016.

103.- Para una explicación de la omisión de padre en la lista de recompensa por motivo del Reino, cf., SCHRENK, G.-QUELL, G., πατηρ, GLNT IX, 1213-1215 explica la dureza de esta exigencia en el caso de que esto ponga la unión con Jesús, entonces se debe ignorarlos. La enérgica expresión de Lc 14,26s exige al discípulo odiar al propio padre o madre, a todos los parientes y a la propia vida: se trata de posponerlos; presupone la dura experiencia de la separación que resulta ser difícil. Esta exigencia choca con la mentalidad judía. Lo que busca Jesús es poner en segundo lugar, como inevitable y total renuncia de todo aquello que es terreno para seguirlo. Pero FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 25 propone que los últimos dos elementos de la lista de la recompensa tiene su paralelo en la "ley de Santidad" del AT y en función de ésta se explican. Además usa como argumento a su favor el paralelo lucano que solo menciona "padres" como equivalente a "padre o madre" en Marcos.

104.- Véase la explicación a pp. 31-32 con notas.

105.- Cf. BEST, E., *Following Jesus*, 114 y nota 40.; EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 222.; DAN OTTO, V., *Salvation and the Christian Community*, 146.

106.- Cf. ERNST, J., *Markus*, 300.; FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 79 y nota 87 con bibliografía.; BEST, E., *Following Jesus*, 114 nota 46.

107.- Cf. MICHEL, O., οικος, οικια, GLNT VIII, 366.

108.- Cf. MICHEL, O., οικος, οικια, GLNT VIII, 369-370.

109.- Diversamente a la opinión de BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 78.80 que casa en 10,29-30 tiene el significado de "familia". Sus argumentos son: 1) según Mc 3,5; 6,4; 13,34ss casa significa "comunidad doméstica" (Hausgemeinschaft), familia y puede fungir como un tipo de concepto colectivo, para exponer los miembros siguientes de la lista. 2) en el contexto de "recompensa al ciento por uno", la οικια son por lo tanto las comunidades de los seguidores y de los discípulos de Jesús. Cada uno que dejara su familia y bienes, recibirá una parte en muchas comunidades de los discípulos. También cf., MICHEL, O., οικος, οικια, GLNT VIII, 370 dice que la sola

οικα comprende ya toda la "familia y su patrimonio" y también equivale a la propiedad (cf. Mc 12,40). Crítica: 1) si casa significa "familia", entonces cómo se explica el sentido de la enumeración exhaustiva de la familia? ¿parecería presentada doblemente?; 2) si Lc ha acortado la lista de Marcos introduciendo "padres", ¿cómo se explica que no haya sintetizado también este otro elemento?

110.- Cf., PESCH, R., αγρος, O, Acker, Feld, Landgut, EWNT I, 57 presenta otros significados del término: en singular también significa campo laborable (cf. Mc 13,16 par.; 15,21 par); en plural, aldeas (cf. Mc 5,14 par), o bien fincas (cf. Mc 6,34 par.; cf. Mc 6,56 par.).

111.- Cf. FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 74.; Au, W., *Discipleship in Mark*, 1251.; PESCH, R., *Marco II-2*, 104.224.

112.- Cf. GARCÍA B. J., *El ciento por uno*, 40.; también cf., FRIEDRICH, G., *euaggelion*, GLNT III, 1080 dice "evangelio" en Mc 8,34 y 10,29 no indica la actividad misionera, sino es el equivalente de Cristo, de su nombre (Mt 19,29) y del Reino de Dios (Lc 18,29. También su nota 63 con bibliografía. Opuestamente opina TAYLOR, V., *Marcos*, 518 indicando que "por causa del Evangelio" es una lectura redaccional, pero importante para conocer las ideas de la comunidad cristiana primitiva, que identificó a Jesús con el Evangelio y el reino. También cf., PESCH, R., *Marco II-2*, 224.

113.- Cf. BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 263-264.; MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 184 y notas 55.56.

114.- Cf. BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 336.; MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 184-185.; Au, W., *Discipleship in Mark*, 1251.

115.- Una interpretación diversa propone FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 36-37 que 1) la motivación "por mi y por causa del Evangelio" es una renuncia forzada y esto es claro en 8,35 en donde encuentra las mismas motivaciones "ganar la vida y perder la vida, con las persecuciones mencionadas"; 2) el texto habla de una "conversión de todo individuo cuando esto dependió de una renuncia forzada como consecuencia de la conversión; 3) el texto habla de "abandonar" como necesidad de renunciar; 4) y Mt 10, 32-37 aclara y precisa a Mc 10, 29ss.

116.- Cf. FRIEDRICH, G., ευαγγελιον, GLNT III, 1079-1082.; MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 186. Pero FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 25 propone que 1) "por el Evangelio" usado en Marcos es ya experimentado por la comunidad Paulina; 2) Marcos lo conservó porque es muy amado por él; 3) la adición "por causa del Evangelio y por mi" deja claramente reconocer un intervalo temporal del tiempo de Jesús. Contra esta opinión cf., BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 263-264.; WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer* (Rom 1-5; EKK VI,1), Zürich 1978, 73s.

117.- Para una exposición detallada de Lc 18,18-30 cf., COULOT, C., *La structuration de la pericope del l'homme riche*, 245-247.

118.- Cf. FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 26 y nota 22 con bibliografía.; GARCÍA B. J., *El ciento por uno*, 41 y nota 18. Interesante es la opinión de ERNST, J, *Markus*, 300 porque señala la opinión común de los exegetas. Dice: "los motivos para el abandono de los valores nombrados y las condiciones es dado por Marcos sobre 'por causa mia' y 'por causa del reino de Dios' ( más histórico) de la predicación misionera. Para la comunidad pospascual, Jesús, el enviado del Evangelio y predicador del reino de Dios, ha llegado a ser objeto de predicación. En el envío 'por causa de Cristo' ha llegado a ser una evolución final".

119.- Una explicación sobre la forma de este número, cf., BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 63,3.

- 120.- Cf. WEDER, H., *εκατον, Hundert*, EWNT I, 982.
- 121.- Según GNILKA, J., *Marcos*, 107 encuentra que la idea de recompensa de Dios en esta vida por el padecimiento soportado está en línea con la mentalidad sapiencial.
- 122.- Una opinión diferente cf., ERNST, J., *Markus*, 330 dice que 1) originariamente la palabra pudo haber sido entendida como Mt 19, 28; Lc 22, 30, en la escatología. 2) Marcos transpuso la vida con Dios en el reino en el momento presente. 3) Jesús no habló con el esquema de los dos eones, entonces es una adición posterior 4) refleja la experiencia de la comunidad cristiana. Pero FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 78 propone que el sentido del logion llega a ser claro cuando se lo encuadra en la "experiencia de la Iglesia primitiva".
- 123.- Cf. GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 43. 48-50.
- 124.- Cf. GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 44.; ERNST, J., *Markus*, 300.; FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 78. Pero MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 82-83 interpreta que es una ampliación hecha por la comunidad y además muestra la posibilidad de depravación, acompañado con persecuciones, que provocó la ansiedad para la comunidad marcana. Esto levantó la cuestión de la recompensa para el discipulado; y todo aquello que es perdido en una sociedad es reobtenido en una nueva sociedad al ciento por uno. Contra esta opinión, cf., TAYLOR, V., *Marcos*, 519 cuyos argumentos son: 1) el v.30 refleja las ricas relaciones personales características de la Iglesia primitiva (cf. Rom 16,3; 1Cor 4,15; Jn 19,26ss); 2) y con Mc 3,35: "ese es mi hermano y hermana y mi madre", revela que el impulso de tal actitud se remonta a Jesús mismo; 3) Jesús pudo prometer que las relaciones personales serían más ricas de las que se renuncia; 4) y que Jesús previó ciertamente que sus seguidores tendrían que afrontar calamidades y sufrimiento ("con persecuciones").
- 125.- Cf. PESCH, R., *Marco II-2*, 224-225.; FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 78.; EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 130.222.; FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 27-28.
- 126.- Los lugares que Mateo presenta a propósito de la recompensa son abundantes: 5,12.46; 6, 2-6.16-18; 25, 14-30. Lucas 14,12-14. Los cristianos se consideran hermanos: 1Cor 7,5; Sant 2,15. Los jóvenes son considerados como hijos: 2Cor 6,13; 12,14; 3, 7.18; 5,21. Los ancianos como madres y padres: 1Tim 5,2.
- 127.- Una explicación amplia y profunda sobre "los predicadores carismáticos itinerantes" cf., THEISSEN, G., *Noi abbiamo lasciato tutto*, 97-98.
- 128.- Cf. MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 186. También cf., PREISKER, *μισθος*, GLNT VII, 399-444.
- 129.- Una presentación sintética sobre la interpretación espiritual cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 47-48.193 que básicamente consiste en: 1) La recompensa es ultraterrena; 2) la recompensa en el tiempo presente está en la unión con Dios; 3) sólo en los bienes espirituales se da una verdadera recompensa centuplicada; 4) esta recompensa se da en los carismas y gracias espirituales, así como en los hermanos, padres, hijos en la fe; 5) y la insalvable diferencia existente entre bienes espirituales y materiales. También cf., TAYLOR, V., *Marcos*, 519-520 presenta la interpretación espiritual de Clemente. Sobre una interpretación desde la ascética cf., FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 36.
- 130.- Sobre este inciso opina FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 28 que es una adición de Marcos. Además Mt y Lc renuncian a esta adición. Contra esta opinión cf., BEST, E., *Following Jesus*, 114 argumenta que 1) no descarta la



posibilidad de que sea una adición de Marcos; 2) pero posiblemente ya se encontraba en la tradición oral; 3) Mt y Lc la encontraron así; 4) el contraste con persecuciones es adecuado en el texto; 5) y se da un balance al interior del versículo 30.

131.- Cf. MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 186.nota 66.

132.- Cf. MANICARDI, E., *Il cammino di Gesù*, 187.; KNOCH, O., *διωγμος, ο, Verfolgung*, EWNT I, 818-819.

133.- Cf. PESCH, R., *Marco II-2*, 392.; BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 82.; BRAYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 336. Pero FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 41-42 interpreta que no solo los discípulos de Jesús son boicoteados y discriminados, sino que además en el campo de Marcos están las persecuciones prometidas. Por tanto Marcos introduciendo ésto, hace una alusión a esta situación. La nueva familia debe así salir airosa de las persecuciones, porque en la promesa del ciento por uno se miran como "estimulación y consuelo"; para estimular; para invitar claramente a los afortunados; para apoyar a los más asombrados por el poder (o virtud).

134.- Cf. EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 111.

135.- Cf. SASSE, H., *αιων*, GLNT I, 551-553.

136.- Cf. HOLTZ, H., *αιων, ο, Zeit (-raum-alter), Ewigkeit, Welt*, EWNT I, 106.; SASSE, H., *αιων*, GLNT I, 553.

137.- Respecto a una explicación de "la vida en el NT" cf., BULTMANN, R., *ζων*, GLNT I, 1444-1448. En cuanto a una explicación del tema de "la vida eterna" en el AT, en el judaísmo del tiempo y en la literatura rabínica cf., EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 91-94.

138.- Cf. BULTMANN, R., *ζων*, GLNT I, 1450.

139.- Sobre el sentido y significado de estas oraciones condicionales simples, con más ejemplos cf., ZERWICK, M., *Biblical Greek*, 303-307.; BLASS, F.- DEBRUNNER, A., *Grammatica*, 371 y 373.

140.- Cf. GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 31.; FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 28-29.

141.- Cf. ERNST, J., *Markus*, 301. De un modo diverso interpreta GNILKA, J., *Marcos*, 108 que la escatología doble, esquema apocalíptico de los eones, permite esperar ya algo para este tiempo. Pero PESCH, R., *Marco II-2*, 215.225 dice que 1) el dicho no presenta condiciones para obtener la vida eterna, sino que es una promesa determinada por acciones y sobre todo una garantía de recompensa; 2) Este eón y eón futuro son expresiones derivadas de una concepción de la historia y división del tiempo apocalíptico, por lo que "vida eterna" es una esperanza escatológica de salvación; 3) la doble promesa de recompensa, impide ser leída místicamente y da una perspectiva de alta relevancia eclesiológica. DAN OTTO, V., *Salvation and the Christian Community*, 145 explica que 1) la comunidad se encuentra a un nivel escatológico por la llegada del Reino; 2) el ciento por uno es un "signo escatológico" yuxtapuesto con "ahora en este tiempo"; 3) la vida eterna significada en el ciento por uno es la cualidad de la vida en este mundo. Crítica: este autor llega a identificar "el ahora" con el "mundo que viene" que reduce todo a este tiempo; además porque no explica suficientemente el texto, su visión es parcial. BEST, E., *Following Jesus*, 113 la considera como un añadido por la comunidad judía cristiana.

142.- En cuanto a la historia de la tradición y redacción de este dicho cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno* 36-37.50-51.; BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 78-79.

143.- Acerca del contexto de este logion cf., FÜRST, H., *Verlust der Familie-Gewinn einer neuen Familie*, 21 observa que en cuanto no se ve una unidad del logion con su ambiente inmediato, esto depende de la unidad redaccional y composicional del evangelista y no sobre la conversación de un maestro. Pero BEST, E., *Following Jesus*, 113 dice que era un logion independiente y fue añadido por Mc aquí en un período tardío de la tradición.; GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 54.

144.- Este dicho es interpretado como un "logion itinerante" (*Wanderlogion*) cf., BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 86 que da las siguientes razones: 1) un *Wanderlogion* es una palabra paradójal que presentan un dicho fundamental de Jesús; 2) son formulados en diferentes contextos; 3) se conducen en diferentes textos; 4) y que el dicho podría ser una palabra de inversión como palabra de santidad y con sentido parenético. También cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 54. 145.- Cf. BLASS, F.-DEBRUNNER, G., *Grammatica*, 447.; zerwick, M., *Biblical Greek*, 467. Contra FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 81 que  $\delta$  no tiene necesariamente un valor adversativo, sino al término de la pericopa le está mejor un tono "sintético". Otra interpretación presenta TAYLOR, V., *Marcos*, 520 que si  $\delta$  equivale a  $\gamma\alpha\rho$ , entonces la sentencia podría ser también una advertencia dirigida a los discípulos.

146.- Sobre una interpretación escatológica en sentido de juicio final cf., BUSEMANN, R., *Der Lohn für Besitzverzicht und Nachfolge*, 87.; También EGGER, W., *Nachfolge als Weg zum Leben*, 193 dice: *Durch die Anfügung eines Wanderlogions (cf. Mt 20,16; Lc 13,30) als Schluss (v.31) betont Mk einen Gedanken, der den Text zugrunde liegt: nur durch das Verlassen der ersten Plätze der irdischen Ordnung können die ersten Plätze der himmlischen Ordnung gewonnen werden.* Desde otro punto de vista cf., BRAYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 337 interpreta que 1) el texto actual Mc 10,31 sirve de motivación a las palabras de Mc 10,29ss respecto al juicio en donde serán invertidos los actuales comportamientos; 2) el seguimiento es motivado por una esperanza en el futuro (*Zukunftserwartung*) y explica Mc 4,24ss; 13,13-37 a partir de esta esperanza del futuro; 3) afirma contra E. Best y E. Schweizer que no se debe exceptuar la cruz en el costo del *Zukunftserwartung*, porque 4,24ss presenta motivos escatológicos como en 10,31; 4) la perspectiva del futuro (*Zukunftserwartung*) sirve para el entendimiento de la presentación del seguimiento marciano y los relatos del seguimiento reciben significado paradigmático para la comunidad.

147.- Cf. KELBER, W., *The Kingdom in Mark*, 89-90.; ERNST, J., *Markus*, 301.

148.- También en otra perspectiva la relación "primeros-últimos" parece estar bastante próxima a otra relación: "ensalzamiento-humillación" (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,4) que denota también una inversión de valores sociales en el Reino en relación probable a la valoración de la sencillez frente a la autosuficiencia.

149.- Como expone ERNST, J., *Markus*, 301 que el abandono de las propiedades y la riqueza son un solo tema presente en el contexto de las condiciones del seguimiento.

150.- Cf. GARCÍA B., C., *El ciento por uno*, 31.

151.- Para una exposición sobre las riquezas en el AT cf., FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 65. Sobre el trasfondo del Antiguo Testamento, de la crítica social de la predicación profética y de la literatura sapiencial presente aquí en Marcos, cf., ERNST, J., *Markus*, 301.

152.- Sobre las riquezas consideradas en "sí mismas" cf., MALONE, D., *Riches and Discipleship*, 85 dice: "las posesiones no son malas en sí, pero pueden ser usadas para bien. Ellas no hacen, tienen el potencial para llegar a ser demoniacas. En el contexto de Jesús y la proclamación del reino, la prioridad de valores es examinada. Buscar el reino

de Dios toma prioridad sobre todo las ataduras y uso bueno de las cosas de este mundo".

153.- Diversamente interpreta, cf., CARL III, J.W., *Mark 10: 17-31 (18-31)*, 287-288, pues dice que Cristo nos pide una cosa por medio de esta perícopa; y no solo habla del llamado a alguno que responde a Cristo y sobre el discipulado, sino también nos dice sobre el Cristo a quien nosotros seguimos. Por último, que la perícopa dice más sobre Cristo que sobre el rico o los discípulos. Contra esta opinión cf. FUSCO, V., *Poverta e sequela*, 133 sostiene que el texto no revela ningún trato paradigmático general, sino aquello del negativo influjo de la riqueza sobre el corazón humano. Crítica sobre éstas dos opiniones: 1) reducir esta perícopa al aspecto cristológico, es precisamente ver un aspecto del contenido de la perícopa. 2) desde una lectura cristológica ¿cómo se explica el v.31? 3) ¿en que sentido habría que entender el doble tiempo de recompensa (v.30)? 4) negar su función paradigmática -opinión de FUSCO-, su función para el lector cristiano hoy, sería reducir la portada de la misma perícopa tal como se encuentra en su contexto presente. Y también contra la opinión de FUSCO cf., BEST, E., *Discipleship in Mark 8:22-10:52*, 12.

154.- Respecto a las razones de la incompatibilidad riqueza-reino cf., GARCÍA B., J., *El ciento por uno*, 32.notas 6 y 7.

155.- Sobre la proclamación de Jesús del reino que tiene como primer destinatario a los pobres, cf., Mt 5, 3; Lc 6, 20; Mt 11, 5; Lc 7, 22; Lc 4, 18.

156.- Sobre la interpretación de Mc 29ss desde el aspecto de la función social de las riquezas en favor de los hermanos de la comunidad cristiana, cf., FÜRST, H., *Verlust der familie-Gewinn einer neuen Familie*, 42-43. Para una explicación de esta perícopa en el contexto social del mundo mediterráneo del s. I, cf., MAY, D. M., *Leaving and Receiving: A Social-Scientific Exegesis of Mark 10: 29-31*, 141-154.

157.- Sobre el rol y papel de la riqueza en la comunidad de los discípulos y primitiva comunidad, cf., ERNST, J., *Markus*, 302.; BEST, E., *Following Jesus*, 114.

158.- Cf. BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 338. Pero no me parece ser suficiente razón que el motivo de la esperanza futura y la predicación del Evangelio sean factores del seguimiento.

159.- Cf. BREYTENBACH, C., *Nachfolge und Zukunftserwartung*, 277-278.

## SOBRE LOS AUTORES

**MTRO. JOSÉ DE J. LEGORRETA Z.**

Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cursó filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la Ciudad de México. Tiene el grado de Maestría en sociología por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en seminarios y escuelas de teología y filosofía. Actualmente es docente en la Escuela de Filosofía y de Teología de esta Universidad.

**ARMANDO NOGUEZ A**

Religioso de la Orden de los Clérigos Regulares de Somasca. Cursó filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la ciudad de México. Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Realizó la licencia en el área bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Ha sido Director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, miembro del Consejo Editorial de la Revista SERVIR. Maestro en seminarios, Institutos y Escuelas de Teología en México y en Estados Unidos.

Ha publicado en la Revista Signo de la CIRM, en la Revista SERVIR y en el CAM (México) donde le fue publicado un libro sobre Biblia, algunos cuadernos y un buen número de artículos teológicos.

**MTRO. EDUARDO E. SOTA GARCÍA**

Nacido en México, D.F. Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, Licenciado en Filosofía por la Universidad del

Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Maestro en sociología, con especialidad en sociología de la religión por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

**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 misma ciudad e historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido maestro en diversos centros de formación teológica y religiosa. Autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológica. Actualmente colabora como docente para la Conferencia Interreligiosa de Religiosos de la ciudad de México y en la Universidad Intercontinental.

**LIC. CARLOS CASTILLO O.**

Nacido el 7 de marzo de 1959 en Huejotzingo, Puebla. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología dentro de la institución de los franciscanos (o.f.m.). Licenciado en estudios bíblicos por parte del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Actualmente es profesor en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología y en la Escuela de Teología de esta Universidad.

# LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

La Teología asume el compromiso de reflexionar metodológicamente sobre la experiencia de fe de los creyentes en Jesucristo, investiga y pretende explicar teóricamente la realidad de Dios, busca la comunicación de la verdad de Dios que orienta el comportamiento humano; así mismo tiene como punto de referencia el misterio de Cristo Enviado y Salvador, dentro de la Iglesia. La Teología que se imparte en la UIC tiene una orientación misionera, con lo cual se busca una comunicación universal del mensaje cristiano.

## Organización Interna

Tres Áreas Fundamentales

- a) Histórica: trata las diversas formas en que a través de la historia se ha hablado de Dios. (Biblia, Patrística y Magisterio).
- b) Sistemática: plantea el problema de la verdad de Dios y la posibilidad de su integración en ella de las verdades de los demás.
- c) Práctica: contempla la realización de la verdad de Dios en la praxis.

Estas tres áreas se estudian a través de cursos prevalentemente de información y de seminarios que pretenden iniciar al estudiante en el trabajo de investigación (análisis, sistematización y proyección práctica).

## Perfil del Egresado

Al finalizar la Licenciatura, el egresado será capaz de reflexionar metodológicamente sobre la praxis de la fe de una comunidad determinada, en orden a sistematizarla y valorarla teológicamente en el contexto de la Iglesia Universal y obtener así un criterio de orientación para su propia fe y para la fe de su comunidad.

# PLAN DE ESTUDIOS

## Primer Semestre

Teología Fundamental  
Teología de la Religión  
Antropología Teológica I  
Historia de la Iglesia Antigua  
Biblia Básica  
(Griego I)  
Pro-Seminario

## Segundo Semestre

Teología Sistemática y Práctica  
Revelación - Tradición - Fe  
Antropología Teológica II  
Historia de la Iglesia Medieval  
Sinópticos I: Marcos y Mateo  
(Griego II)  
Seminario

## Tercer Semestre

Método Teológico  
Cristología  
Historia de la Iglesia Moderna  
Sinópticos II: Lucas y Hechos  
Pentateuco y Libros Históricos  
(Griego III)  
Seminario

## Cuarto Semestre

Introducción al Cristianismo  
Eclesiología  
Mariología  
Historia de la Iglesia Contemporánea  
Corpus Paulino  
Moral Fundamental  
Seminario

## Quinto Semestre

Sacramentos I  
Misionología Básica  
Historia de la Iglesia en México  
Corpus Joáneo  
Moral Especial I  
Seminario

## **Sexto Semestre**

Sacramentos II  
Escatología  
Pneumatología  
Misionología Especial  
Profetas  
Moral Especial II  
Seminario

## **Séptimo Semestre**

Dios Uno y Trino  
Teología Espiritual  
Sapienciales  
Derecho Canónico I  
Liturgia I  
Seminario

## **Octavo Semestre**

Teología Pastoral General  
Teología Bíblica  
Derecho Canónico II  
Liturgia II  
Seminario de Síntesis Teológica

## **Noveno y Décimo Semestres**

Se imparten materias y seminarios de especialización para la Licencia en Teología Misionera.

# **Turno Matutino**

## **Informes**

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14420 México, D.F.

Tel. 573 85 44 Ext. 1100

Fax. 513 09 50



# **DIPLOMADO EN TEOLOGÍA MISIONERA**

## **OBJETIVO**

El Diplomado en Teología Misionera pretende ayudar al estudiante a capacitarse para el trabajo misionero mediante un estudio sistemático y una reflexión básica sobre la Fe y la Misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

## **A QUIÉNES VA DIRIGIDO**

A aquellos(as) que están comprometidos(as) en el quehacer misionero de la Iglesia: Misioneros(as), agentes de pastoral laicos(as) y religiosos(as), personas comprometidas en las distintas áreas pastorales, especialmente en servicios de catequesis y evangelización.

## **ORGANIZACIÓN DE LOS CURSOS**

El Diplomado consta de 23 cursos y un seminario, repartidos en cuatro semestres. Cada curso tiene una carga horaria de dos horas/semana y un valor de cuatro créditos. Las clases son los martes, miércoles y jueves de las 16:00 a las 20:00 horas.

Una base teológica general y cursos referentes a lo más específicamente misionero se combinan en cada semestre para ir ofreciendo una preparación adecuada en el campo propio de este Diplomado. Cada año se ofrece adicionalmente un curso de integración grupal, método de estudio y un retiro académico.

## **REQUISITOS DE INGRESO**

Copia de acta de nacimiento  
Copia del certificado de Secundaria  
Copia del certificado de Preparatoria o equivalente

Seis fotografías tamaño credencial, óvalo, blanco y negro

Seis fotografías tamaño infantil, blanco y negro.

Recomendación escrita del Párroco o Superior(a) religioso(a)

Preferentemente con experiencia pastoral o misionera

## **REQUISITOS DE TITULACIÓN**

Haber aprobado satisfactoriamente todas las materias (96 créditos). Elaborar una Síntesis Teológica escrita, con asesoría durante el segundo año. No tener adeudos con la Universidad.

## **ESTUDIANTES REGULARES**

Se considera estudiantes regulares a quienes toman todas las materias del semestre y no tienen materias pendientes de semestres anteriores.

## **ESTUDIANTES IRREGULARES**

Aquellos(as) que cursan una o más materias, pero no el programa completo. Podrán obtener la titulación en el Diplomado si terminan sus cursos en un máximo de cuatro años.

## **INSCRIPCIÓN Y REINSCRIPCIÓN**

Las inscripciones del semestre de otoño (agosto-diciembre) serán durante la primera quincena de agosto, por las mañanas de 9:00 a 14:00 hrs. y de 15:00 a 18:00 hrs. en el Depto. de Servicios Escolares (Edificio Central de la UIC Esteban Martínez de la Serna, 2º piso).

Los estudiantes de primer ingreso tendrán una entrevista previa a su inscripción que deben solicitar con anterioridad al Tel. 573 85 44 ext. 1100.

Las inscripciones del semestre de primavera (enero-junio) serán durante la primera quincena del mes de enero en el horario arriba indicado.

## **DISTRIBUCIÓN DE MATERIAS POR SEMESTRE**

### **PRIMER SEMESTRE**

- TM01 Introducción a la Teología de la Misión
- TM02 Sagrada Escritura y Evangelización
- TM03 Comunicación humana y Revelación de Dios
- TM04 Antropología y Actividad Misionera
- TM05 Fenomenología de la Religión
- TM06 Mundo actual y Retos para la Misión

### **SEGUNDO SEMESTRE**

- TM07 La Misión en el Antiguo Testamento
- TM08 La Trinidad, Origen y Fuente de la Misión
- TM09 Ethos cultural y Ética Teológica
- TM10 Espiritualidad misionera
- TM11 Misionología contemporánea
- TM12 Historia General de las Misiones

### **TERCER SEMESTRE**

- TM13 La Misión en el Nuevo Testamento
- TM14 Fundamentos cristológicos de la Misión
- TM15 Iglesia misionera y Estructuras de Comunión
- TM16 Teología Moral en el Contexto de la Misión
- TM17 Iglesia y teología autóctona
- TM18 Historia de la Misión en América Latina

### **CUARTO SEMESTRE**

- TM19 La misión escatológica de la Iglesia
- TM20 Liturgia y Sacramentos en la Misión
- TM21 Inculturación y Liberación
- TM22 Diálogo interreligioso y Ecu-menismo
- TM23 Organización de la Pastoral misionera: Agentes, Ministerios y Planificación
- STM00 Seminario

### **INFORMES Y CURSO EN**

Universidad Intercontinental  
Insurgentes Sur 4303  
Apdo. 22100  
14420 Tlalpan, México, D.F.  
Teléfono 573 85 44 Ext. 1100  
Fax 513 09 50

# VOCES

## Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de N\$ 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 N\$ 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 \_\_\_\_\_

Estado \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Tefono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## **NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO**

### **"ÉTICA CRISTIANA PARA EL TERCER MILENIO"**

**El tema de la ética en sí mismo ha cobrado una relevancia que es más que coyuntual para nuestros días.**

**Los cristianos inmersos en este mundo, estamos necesitados de respuestas creativas y apropiadas dentro de nuestra propia originalidad y el mundo no cristiano también está atento a nuestra toma de postura ante el asunto de la ética. Nuestro siguiente número abordará algunos de los principales retos que la ética cristiana tiene ante el tercer milenio adveniente.**

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

### LA REVELACIÓN CRISTIANA ANTE LA MODERNIDAD

Contexto socio-cultural actual y Religión <i>Mtro. J. Jesús Legorreta Z</i>	9
Biblia, Revelación y Modernidad <i>Lic. Armando Noguez A</i>	23
La apologética en la Teología Sobre la revelación <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	57
Revelación y mundo moderno <i>José Luis Franco B</i>	69

### OTRAS VOCES

Abandono y recompensa de lo dejado en el seguimiento de Jesús (Mc 10, 28-31) <i>Lic. Carlos Castillo O</i>	97
--	----

<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	<b>149</b>
--------------------------	------------