

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Director: José M. Gómez Marlasca*

*Año 23, n° 46*

*2° Semestre 2007*

## ÍNDICE

<i>Diálogo religioso-cultural entre musulanes y franciscanos una reciente experiencia en Argentina</i> Celina A. Lértora Mendoza.....	3
Documentos	
- <i>Proyecto de investigación: Franciscanismo en Portugal</i> .....	17
- Dossier Jon Sobrino	
Notificación de la Congregación para la doctrina de la Fe .....	21
- <i>Benedicto XVI sobre el Vaticano II</i> .....	27
Reseñas .....	35

## ***Boletín de Teología***

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

*Virginia Azcu* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Marcelo Cisneros ofm* (Convento Franciscano, Jujuy)

*Marcelo González* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Raúl Fornet-Betancourt* (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAL, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: [fundacionfepai@yahoo.com.ar](mailto:fundacionfepai@yahoo.com.ar)

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

**ISSN 0326-792-X**

## **Diálogo religioso-cultural entre musulmanes y franciscanos, una reciente experiencia en Argentina**

*Celina A. Lértora Mendoza*

### **Las relaciones entre musulmanes y franciscanos en su historia**

La historia de la visita de San Francisco al Sultán de Egipto, en el marco violento de la Quinta Cruzada, es un tópico siempre presente en la historia del franciscanismo, y que en las últimas décadas, luego del Concilio Vaticano II, ha tomado renovadas fuerzas. Digamos primeramente que San Francisco planteó, desde los comienzos de su proyecto religioso, la presencia de los Hermanos Menores entre los “infielos”. Esta presencia coincidía, en cierto sentido, con la idea evangelizadora de la Cristiandad medieval, que en su versión más violenta, generó las Cruzadas como forma de recuperar los territorios que fueron escenario de la historia sagrada en Palestina y oponerse a su vez a la fuerza bélica utilizada por el Islam para su propia expansión<sup>1</sup>. Pero el planteamiento que hace Francisco de la presencia de los hermanos entre los musulmanes es testimoniar la propia vida evangélica, que es el carisma de su Orden, y no -como en otros casos- disputar sobre los aspectos dogmáticos de las otras religiones y mucho menos acompañar las acciones bélicas de los cruzados. Es claro entonces, que esta perspectiva era radicalmente diferente a la que seguía la Cristiandad, imbuida de la idea del monje guerrero propiciada por San Bernardo y los papas (origen de las Órdenes Militares) que, por otra parte, tenía su contrapartida en los *ribat* musulmanes.

Los antecedentes inmediatos de la gesta de San Francisco hay que situarlos en relación con el revés sufrido por los cristianos con la reconquista de Jerusalén por parte del Sultán Saladino, en 1187, que anulaba los éxitos de la Primera Cruzada. Cuando Inocencio III sube al papado, su programa de reforma de la Iglesia incluía la recuperación de Tierra Santa, siendo para él dos objetivos inseparables, ya que su modo de concebir la Iglesia estaba asociado a la idea gregoriana de las relaciones biunívocas entre Iglesia e Imperio. Es así que en

1213 escribe una carta al sultán de El Cairo para exigirle la devolución de Jerusalén y la liberación de los prisioneros. Aunque apelara a fórmulas y procedimientos diplomáticos, en el fondo el Papa, como los cristianos en general, consideraban a los musulmanes como los grandes “enemigos de la Cruz de Cristo” y en el fondo estaba convencido que el único medio de conseguir los objetivos sería la guerra. En 1215, en el Concilio de Letrán, propone una nueva Cruzada, que da origen a uno de los Decretos de dicho Concilio, referido a la “Expedición para recuperar Tierra Santa”. Las fórmulas de este decreto son un claro exponente de la mentalidad guerrera e intolerante con que la Cristiandad miraba al Islam<sup>2</sup>.

El sucesor de Inocencio III, Honorio II continuó con los preparativos y fijó la Cruzada para 1217 nombrando con plenos poderes al Cardenal Hugolino, como representante suyo. Mientras tanto, Melek-el-Kamel asumió como sultán de Egipto en 1218, a la muerte de su padre. Los cruzados sitiaron Damietta con escaso éxito. En 1219 el sultán les propuso la paz, ofreciéndoles Jerusalén y la Santa Cruz a cambio de su retirada de Egipto, pero el Cardenal Pelayo, representante papal en la Cruzada, rehusó la negociación (aconsejada por varios cruzados) seguro de una victoria militar. El resultado bélico fue nefasto para los cristianos: los musulmanes no sólo resistieron, sino que finalmente contraatacaron e hicieron huir al ejército cristiano, tomando numerosos prisioneros.

Hay que decir, en honor a la verdad, que esta beligerancia no era compartida por todos los cristianos; algunos clérigos y obispos, incluyendo a Joaquín de Fiore, eran contrarios a la violencia. Con esto quiero decir que la actitud de Francisco no era absolutamente solitaria, si bien sí era minoritaria. Lo que en cambio es único, fue su propia decisión de ir hacia los musulmanes sin armas ni escolta militar, para dialogar con ellos.

Sabemos por fuentes franciscanas y musulmanas (aunque éstas son muy escasas) que la visita se realizó efectivamente en estos términos pacíficos, pero la interpretación, el sentido y las motivaciones de la misma aparecen muy diversamente según las fuentes. Para algunos cronistas, como Jacobo de Vitry, la entrevista se encuadra en un marco apologético en que la figura de Francisco

ejerce enorme atracción, pero no logra convertir a los infieles por su cerrazón. Para los cronistas de la Orden (como Tomás de Celano) la visita está enmarcada en el profundo deseo de testimonio y martirio que ya había llevado a San Francisco a intentarlo en otras dos oportunidades, en las que fracasó por circunstancias fortuitas.

Según la reconstrucción más actualizada<sup>3</sup>, Francisco llegó a Damietta en 1219, cuando el sitio estaba en su punto culminante. Francisco no sabía árabe, por lo cual suponemos que lo acompañó algún traductor. Tampoco ha quedado constancia de los temas que tocó con el Sultán, aunque podemos pensar que expondría la fe cristiana conforme a los modelos de la apologética de su tiempo. Se sabe que el sultán y su corte lo escucharon con atención y que dialogó con teólogos musulmanes, algunos de los cuales se escandalizaron de la ordalía (juicio de Dios) que propuso Francisco y que ellos rechazaron. También se sabe que estuvo varios días en el campamento musulmán, y que el Sultán le hizo varios regalos de los cuales sólo aceptó un cuerno labrado, que probablemente sirviera de salvoconducto cuando las tropas islámicas lo acompañaron hasta la frontera con el ejército de los cruzados.

Hasta aquí los hechos. Para hacer una correcta interpretación de los mismos y no caer en anacronismos, hay que observar que este acontecimiento no puede interpretarse como un intento de diálogo interreligioso en el sentido en que hoy lo entendemos, porque para San Francisco el Islam no es una religión verdadera y su finalidad era convertirlos. Sin embargo, también tenemos que señalar que, pese a las limitaciones de su época, la idea de un diálogo y por tanto de un principio de entendimiento a partir de algunas verdades comunes, es en sí mismo un elemento valioso. Por otra parte, el pacifismo franciscano es también un punto axiológicamente positivo, en un mundo en que por ambos bandos la manera habitual de dirimir las controversias era la fuerza.

Más allá de estas interpretaciones acerca de los hechos y su alcance, lo cierto es que los musulmanes conservaron siempre una particular estima por los franciscanos, como lo atestiguan varias disposiciones, en los siglos siguientes, que los privilegian entre los misioneros de la Cristiandad. De allí que la misión ante los musulmanes sea una tarea continua de la Orden a partir del siglo XIII

## La actualización del carisma

Las relaciones religiosas actuales son muy distintas y por tanto es válido preguntarse hasta qué punto los proyectos a que voy a referirme a continuación guardan relación con esta vieja historia. Creo que la relación está dada fundamentalmente por dos aspectos. En primer lugar, por la conciencia franciscana (y musulmana) de estos antecedentes como una prueba fehaciente de que este diálogo actual no es algo nuevo, sino la continuación de un largo camino. En segundo término, por el hecho de que los valores humanos que encierra la visita y la entrevista sí pueden ser retomados hoy, encuadrándolos, por cierto, en nuestra actual visión de las relaciones interreligiosas.

El diálogo comprensivo entre Francisco y el Sultán, así como la amable despedida, determinaron la favorable impresión que el Santo conservó durante toda su vida de los musulmanes, y las exhortaciones a sus hermanos de dialogar con ellos, de lo cual da testimonio la Regla no Bulada de 1221. Por eso he dicho que para los franciscanos, el diálogo actual no es sólo la continuación de una larga práctica, sino también el cumplimiento estricto de una voluntad explícita del fundador. Dice la Regla (1 R 16,5-7)<sup>4</sup>:

“Y a los hermanos que van [entre los musulmanes] pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda humana criatura por Dios y confiesen que son cristianos. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios, para que crean en Dios omnipotente, Padre, e Hijo, y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos...”

Este breve texto es muy importante. No sólo omite toda referencia a la violencia física, sino que también prohíbe la violencia intelectual o sea, la disputa. El franciscano será un testimonio viviente del Evangelio y sólo cuando parezca oportuno predicará las verdades del Cristianismo. El testimonio es, por lo tanto, más bien un testimonio de vida, un modelo que en sí mismo exhiba las notas de la verdadera religión en forma mucho más patente que cualquier discurso. Si

tenemos en cuenta los criterios actuales de evangelización, veremos la importancia de este antecedente secular.

Pero hoy el franciscanismo no puede usar el concepto de Cristiandad que era natural para Francisco, ni tampoco la dicotomía fiel-infiel, y por tanto no puede tener como única o principal finalidad de la misión religiosa la conversión de los otros, sino que debe verse más bien como un acercamiento a otros sectores para que comprendan el mensaje del Cristianismo, aun cuando eventualmente no se conviertan.

Es con este criterio que la Orden Franciscana ha realizado varios encuentros a partir del primero en octubre de 1982, en Asís (como una de las conmemoraciones del VIII centenario del nacimiento de San Francisco). La inspiración de las reflexiones fue el texto de la Regla que he mencionado más arriba, y el propósito explícito fue una actualización de esa propuesta fundacional<sup>5</sup>. En este encuentro, como en otros posteriores, la propuesta de la Regla se pone en relación con las directivas de la Encíclica *Evangelii Nuntiandi*: “La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio” (EN, n. 21).

Quisiera señalar un punto que a mi modo de ver es decisivo para entender el “desde dónde” los franciscanos intentan un diálogo con el Islam: la “minoridad”. Dice la carta-resumen del primer encuentro

“La ‘minoridad’ nos pide hoy que abandonemos el espíritu de superioridad que, tan a menudo, hace que situemos nuestra cultura cristiana por encima de la suya. En realidad, esto no es franciscano ni cristiano: Cristo se humilló, viniendo a servir y no a ser servido. Por eso, hemos de evitar toda posición de autoridad y hemos de preferir los cargos de servicio”<sup>6</sup>.

Esta minoridad, parte esencial de la vocación franciscana, inspira también el perfil propio del concepto misional. Un rasgo que la Orden quiere acentuar actualmente es el reconocimiento de la diversidad cultural como un bien querido por Dios. Dice el documento antes citado:

“Para responder a esta vocación [la misión franciscana] los hermanos se inspirarán en la conciencia que Francisco tenía de la presencia de Dios en todas sus criaturas y en todos los acontecimientos de la historia. Esto los llevará a un profundo respeto hacia todos los pueblos y hacia todas las culturas, como don de Dios; reconocerán a todos como hermanos y hermanas y celebrarán las maravillas de Dios manifestadas en ellos”<sup>7</sup>.

Y más adelante, luego de recordar que Francisco propuso a los hermanos ir **entre** los musulmanes y no **contra** ellos, formula un claro propósito de corregir cualquier error de perspectiva cometido en el pasado:

“A lo largo de la historia, algunos hermanos no han vivido de acuerdo con estos ideales. Por eso, hoy nos arrepentimos y pedimos perdón a aquellos a quienes hayamos podido ofender. No obstante, nos sentimos animados por el ejemplo de quienes han vivido, y siguen viviendo, pacíficamente entre los Musulmanes”.

El eje de este diálogo entre musulmanes y franciscanos ha sido la constatación de elementos comunes en su fe y en su vivencia religiosa profunda, que tal vez han sido oscurecidos por diferencias secundarias, de tipo histórico o cultural. Estos elementos comunes son fundamentalmente tres: 1. la creencia en un solo Dios creador, conservador, salvador y juez; 2. la aceptación de una revelación originaria que los incluye en el mismo tronco del monoteísmo abrahámico; 3. la necesidad de un compromiso religioso con “el otro”, entendiéndolo como un hermano y no como un enemigo, a pesar de sus aparentes y a veces fuertes diferencias. Muchos textos del NT y del Corán son citados e interpretados en forma integrativa y dialogante. El espíritu de esta interpretación por parte de los franciscanos, consta en el documento del encuentro programático de 1982: el encuentro es fundamentalmente diálogo, que exige sólo -pero nada menos que- la disposición de ir al encuentro del otro aceptándolo como es, para descubrir los intereses y los problemas comunes, viéndolos como valores humanos compartidos.



“No se trata, por lo tanto, de buscar cuál es la religión que posee la verdad ni hasta qué punto la posee. Se trata, más bien, de abrirnos a la verdad del otro [...] podremos buscar soluciones comunes, conscientes de que no somos nosotros quienes poseemos la verdad, sino que es la verdad la que nos posee”<sup>8</sup>.

La orden se orienta así, una vez más, en el espíritu con que Juan Pablo II realizó el gesto profético de la visita a Marruecos, invitado por el rey Hassan II. Un testigo franciscano de este hecho, el P. Peteiro Freire, hace la siguiente reflexión:

“Repetidamente se me había ocurrido que aquella visita tenía mucho que ver con San Francisco. En primer lugar, esta venida del Papa entre musulmanes, invitado por ellos, representaba una actitud de la Iglesia católica bien distinta de la que había mantenido en tiempo de las Cruzadas, y era algo así como el reconocimiento oficial, al máximo nivel de la Iglesia, de la llamada que sintió el Pobrecillo de Asís a abrirse fraternalmente a los seguidores del Islam y a hacerse presente *entre ellos*, como testigo del bien y de la paz”<sup>9</sup>.

## **La experiencia argentina**

Siguiendo este perfil básico, en Argentina se ha constituido una mesa de diálogo integrada por miembros de las tres Provincias Franciscanas Argentinas, coordinados por la Provincia de la Asunción, y miembros del Centro Islámico de la República Argentina, entidad que representa a nivel nacional a los islámicos argentinos, de cualquier origen étnico. En este proyecto se da particular importancia a la concepción musulmana del Islam como cultura, entendiéndose también necesario visualizar el débito que Occidente (en especial Europa desde el siglo XII) tiene con la cultura islámica occidental, oscurecido por los conflictos religiosos de la modernidad y por el creciente eurocentrismo cultural. En este aspecto, los franciscanos consideran ser fieles a su Fundador, que en tiempos poco propicios al reconocimiento del “otro”, valoró la profunda religiosidad de los musulmanes.

Este diálogo comenzó formalmente en 2003, con una serie de actos en que participaron musulmanes y franciscanos. Voy a referirme aquí solamente a los documentos iniciales<sup>10</sup>, precisamente por la relación que guardan con la historia de la entrevista entre San Francisco y el Sultán, que es, para unos y otros, un modelo de diálogo que se quiere retomar y enriquecer.

En otros términos, también la experiencia argentina se basa en la idea de que este diálogo actual retoma una larga tradición y que debe inspirarse en los valores que tuvo en sus lejanos comienzos. Desde esta perspectiva, franciscanos y musulmanes intentan desentrañar las implicancias que esa experiencia tuvo para sus actores.

Fr. Miguel Cobo OFM hace la siguiente lectura del “aparente fracaso” de la misión (Francisco no logró el ansiado martirio y tampoco la conversión de los musulmanes):

“Me parece que este ‘aparente fracaso’ (si así lo podemos llamar) va a influir poderosamente en su concepción misionera tal como la plasma en el capítulo XVI de la Regla no Bulada, centrada más en el testimonio de presencia y en el compromiso de una vida coherente con el Evangelio y no tanto en la búsqueda de resultados visibles y tangibles”<sup>11</sup>.

Es decir, no sólo las directivas concretas para la misión ante los “sarracenos” (texto ya mencionado) estarían influidas por su propia experiencia, sino toda la concepción acerca de la evangelización.

Una segunda observación importante es la siguiente:

“Francisco puede constatar que los musulmanes tenían costumbres nobles y demostraban también un gran respeto y una sumisión profunda a Dios. Estos pretendidos ‘infieles’ eran unos auténticos orantes. Cinco veces al día Francisco y su compañero oyen al muezín llamar a la oración invocando a grandeza de Dios. De este modo, Francisco descubre un aspecto muy importante del Islam. Y, es evidente que considera al musulmán como

hermano, por esta comunión en adoración al Dios único [...] Esto es para Francisco un signo de la presencia de Dios y de su acción; y esto implica una consecuencia lógica: hay que aceptar a los musulmanes tal como son porque también han sido creados por Dios Y por lo mismo, sus hermanos -los hermanos menores- deberán conformarse con ponerse humildemente a su servicio con un espíritu de minoridad y sumisión”<sup>12</sup>.

Avanzando más, el P. Cobo sostiene, con gran verosimilitud, la influencia islámica de algunas admoniciones de Francisco sobre la oración. En la Carta a las Autoridades de los pueblos, escrita después de su retorno de Oriente, dice “Y tributen al Señor tanto honor en el pueblo a ustedes encomendado, que todas las tardes, por medio de pregoneros u otra señal, se anuncie que el pueblo entero rinda alabanzas y acciones de gracias al Señor Dios omnipotente” (n. 7). Esta preceptiva, que es el origen del “Ángelus” parece efectivamente inspirado en el llamado del muezín a la oración. De este modo podría decirse que la vivencia espiritual de Francisco, su profundo espíritu de oración, pudo traspasar la barrera de la diversidad cultural y religiosa que lo separaba de los musulmanes, y propiciar una alabanza tan profunda y universal que pudiera abarcar en una práctica semejante a las dos religiones, comprendiendo que coinciden en tributar al Dios único una alabanza universal.

Este punto de vista y esta interpretación del encuentro de Francisco y el sultán puede ser compartido por el islamismo desde su propia perspectiva religiosa. En efecto, se lee en el Corán (49:13): “Oh humanos, ciertamente os creamos de un hombre y una mujer y os dividimos en naciones y en pueblos para que os reconozcáis”.

Esta visión coránica de la unidad raigal de las “religiones del libro” o abrahámicas (los tres monoteísmos occidentales), se despliega en una serie de textos que explican la actitud de atención y reverencia del sultán, sin duda un hombre profundamente religioso. En particular el siguiente versículo (3:64) “Oh gente del libro, venid y comprometámonos en que no adoraremos sino al Dios, y no le atribuiremos nada, y no nos tomaremos los unos a los otros como amos en vez de Dios”, es sin duda un llamado a la unidad en la diversidad. Esta es la

interpretación que de la visita hace la contraparte musulmana en la mesa de diálogo referida, el Prof. Omar Abboud, del Centro Islámico Argentino: “Vale destacar en cada uno de los actores de esta historia la búsqueda del diálogo sin la necesidad de renunciar a la propia identidad”<sup>13</sup>.

Un aspecto importante de la interpretación islámica de la visita es la relación que establece el Lic. Abboud con la *jihad*, sosteniendo que en medio de un escenario guerrero, Francisco y el Sultán libraron su propio *jihad* o esfuerzo por la causa de Dios. Me parece relevante mencionar este aspecto, sobre el cual volveré en el próximo punto. Una característica del Islam sobre la cual el mundo no musulmán tiene ideas preconcebidas y muchas veces erróneas es el concepto de “guerra santa” (*jihad*). *Jihad* es “esfuerzo en el camino de Dios”<sup>14</sup>, esfuerzo que puede tomar diferente formas de acuerdo a las circunstancias que a cada cual le toque vivir. En las fuentes islámicas antiguas se habla de dos clases de *Jihad*, un Gran *Jihad* o *Jihad* Mayor y el Pequeño *Jihad* o *Jihad* Menor (asociado este último a connotaciones bélicas). En su sentido profundo religioso, el *Jihad* es el “combate interior” contra las propias pasiones y limitaciones, para librarnos del egoísmo y purificar el alma. Es también el combate al mal y a la injusticia, deber de todo creyente en todas las circunstancias de su vida, conforme a la enseñanza del Profeta que indica la necesidad de combatir la injusticia tanto como se pueda: con la mano, con la palabra o al menos con el corazón. Por lo tanto, quienes se esfuerzan por la paz y la convivencia, debiendo vencer la propensión al egoísmo y la autoafirmación -que conducen a la injusticia- están librando una *Jihad* en términos islámicos. De allí que el diálogo de Francisco y el Sultán, tratando cada uno de comprender al otro por encima de la natural tendencia a encerrarse en la mismidad de la creencia propia, sea una *Jihad* en su más profundo sentido, y como tal, modélica.

El camino que debe recorrerse, pasa -en feliz expresión del P. Jeusset- “de la noche de la autodefensa a la luz de la fraternidad interreligiosa”<sup>15</sup>. El mismo autor considera que hay tres maneras de mirar a los musulmanes (en general, añadiría, a todos los disidentes): con candidez, con desprecio o con realismo. Si

una mirada no lleva consigo un juicio favorable a las personas, no estamos en el camino franciscano. Por eso, según el mismo P. Jeusset,

“la estancia en el campo musulmán de Damieta fue el encuentro imposible hecho realidad. El encuentro imposible por fin realizado es ver a un hermano en aquel que no me acepta o que no lo aceptaba, porque he conseguido que se encuentre en el Cristo que está en mí y en el Cristo que está en él”<sup>16</sup>.

Esta visión del encuentro como hecho religioso en sí mismo, visión compartida hoy por franciscanos y musulmanes, permite trazar una prospectiva auspiciosa.

### **Prospectiva**

En la primera reunión de diálogo, el Lic. Abboud, luego de señalar que en la historia, así como existieron muchos puntos de contacto que terminaron trágicamente, hubo otros que representan ejemplos de diálogo profundo, en que aún en circunstancias extremas, la fe de los hombres los lleva a escucharse. En ese sentido el diálogo de Francisco y Malik al Kamil fue un acercamiento histórico que dejó una profunda huella por su acendrado simbolismo. Y concluyó “No menos simbólico es que hoy, 785 años después de esa reunión y en la República Argentina, musulmanes y franciscanos elijan ese punto de partida para profundizar el diálogo”<sup>17</sup>.

En efecto, hay muchos aspectos de las relaciones interreligiosas cristiano-islámicas que podrían tomarse como puntos de partida para un proyecto de diálogo y convivencia interconfesional. Desde luego todos son válidos y todos también pueden ser fecundos. La elección de un modelo histórico real y personalizado implica, me parece, la asunción de una determinada modalidad en esta propuesta concreta. No es sólo, como ya lo he señalado, la afirmación de una tradición siempre reivindicada tanto por los franciscanos como por los musulmanes acerca de la posibilidad de un diálogo pacífico, ya habido en el pasado, sino que propone un acercamiento que en su reproducción actualizada

conservar las características que en su momento inicial lo hicieron un caso único.

En primer lugar, el diálogo personalizado y presencial. Francisco no envió una carta ni mandó un mensajero, fue él mismo; y no fue recibido por un secretario o un intermediario, sino por el propio sultán. Los máximos interesados en el diálogo lo realizaron en forma directa, como agentes decisivos. Este aspecto, que puede parecer secundario o circunstancial, es sin embargo muy importante. Estamos acostumbrados a diálogos muy mediados por diversas instancias que si bien pueden ser útiles y hasta necesarias como instrumentos de acercamiento (políticos, organizaciones o instituciones mediadoras, etc.) también corren el riesgo de incorporar elementos en sí ajenos al interés fundamental de los agentes principales.

En segundo lugar, el encuentro vivencial por encima de la dialéctica argumentativa. Aunque Francisco haya presentado una apologética -así suponemos que pasó- en definitiva lo importante, para él y para los musulmanes, fue la vivencia de una comunidad de fe en el Dios único creador y juez, la vivencia de un espíritu de oración que podía compartirse, y la vivencia de una posible convivencia pacífica, como sin duda fue la vida de Francisco y su compañero en los días que moró en el campamento musulmán. Francisco fue con una propuesta real y vivencial de paz, y encontró la respuesta adecuada en una vivencia similar por parte de los musulmanes, conforme a la regla del Corán (8:61): “Y si ellos se inclinan hacia la paz, inclínate tú también hacia ella”.

Esta experiencia de diálogo intenta reproducir, en forma adecuada a nuestra época y a nuestro país, el espíritu de aquel encuentro sin caer en folklorismos. Esta experiencia dialogante que incluye el esfuerzo diario para vencer las propias debilidades en el camino de la causa de Dios es la *jihad* en su más auténtico sentido. El esfuerzo por comprender al otro en su ser otro, amarlo como criatura de Dios y no considerarlo un enemigo o un extraño por no ser idéntico, es un valor reconocido en la tradición islámica, ya que el propio Corán indica (2:256) “nada de imposición en cuanto a la religión” y “Si tu Señor lo hubiera querido,

habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los hombres para que sean creyentes?” (10:99). Es cierto que los hechos autoritarios y violentos muchas veces repetidos por los adherentes a ambos credos han teñido de sangre y dolor largos capítulos de la historia. Por parte del Cristianismo, y en especial del Catolicismo, se ha debido aguardar al Concilio Vaticano II para ver reconocido el principio de la convivencia al más alto y universal nivel eclesiástico. Por eso los ejemplos históricos anticipatorios son un refuerzo para quienes transitan estas nuevas vías.

En la continuación de este esfuerzo otros aspectos están siendo objeto de nuevos diálogos. El objetivo primero y principal de la etapa inicial es promover el conocimiento de ambas religiones, superando los estereotipos y los preconceptos. Debe señalarse que la comunidad islámica está realizando, en general, una campaña de información destinada a explicar a los cristianos los aspectos básicos del Islam. En el diálogo con los franciscanos la propuesta es más específica y se orienta fundamentalmente a un diálogo sobre puntos de acercamiento en la espiritualidad, la mística, la oración y la devoción.

En una etapa posterior pueden pensarse y ensayarse acciones conjuntas para la reafirmación de aquellas opciones religiosas que son comunes a ambos credos, y que tienen un profundo y universal sentido humano, como la exhortación a la paz, al respeto por la vida, las creencias y las posesiones del otro, la superación de las injusticias sociales, las discriminaciones y las persecuciones. Es un largo camino en el cual casi todo está por hacerse. Y todo lo que se haga será valioso por sí mismo y será una feliz continuación de aquel gesto espontáneo, ingenuo, sincero y profundamente humano e Francisco caminando hacia sus hermanos musulmanes.

\* Trabajo presentado al X Congreso Latinoamericano sobre religión y etnicidad. Pluralismo religioso y transformaciones sociales, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 5 al 9 de julio de 2004.

## Notas

<sup>1</sup> Hay una abundantísima bibliografía producida por los franciscanos sobre este tema; en castellano se destaca la sección que publica regularmente la revista *Selecciones de Franciscanismo*, de la cual me permito citar algunos trabajos a título de ejemplo: Antonio Peteiro Freire OFN “Franciscanos entre musulmanes: actualidad de un carisma” (15, n. 45, 1986: 444-454); Julio Micó OFMCap., “La evangelización entre los infieles” (21, n. 63, 1992: 329-351) y Gwenolé Jeusset, OFM, “La experiencia franciscana en ambiente musulmán” (25, n. 71, 1995: 270-290).

<sup>2</sup> Sirvan como ejemplo dos párrafos tomados de la traducción del P. Micó (art. cit. p. 333 y 334): “...Los prelados no se cansarán de amonestar a todos aquellos que se habían comprometido a partir como cruzados, amenazándoles, si fuera necesario, con la excomunión y el entredicho...”; “...Nos otorgamos a todos los que toman parte personalmente en la Cruzada a expensas propias; a todos los que toman parte personalmente pero a expensas de otros; a los que ofrecen una parte de sus ingresos para Tierra Santa, la remisión completa de todas sus culpas, con tal de que se arrepientan y se confiesen”.

<sup>3</sup> Ver Micó, art. cit. p. 339-341.

<sup>4</sup> Una interpretación histórica y hermenéutica a mi modo de ver muy acertada de este texto en Francesco Gabrieli, “San Francesco e l’Oriente Islámico”, *Espansione del franciscanesimo tra occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno Internazionale*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979: p. 109 ss.

<sup>5</sup> V. la carta del Presidente de la Conferencia, Fr. Mel Brady OFM (*Selecciones de Franciscanismo* 11, n. 33, 1982: 493-498).

<sup>6</sup> Art. cit. p. 495.

<sup>7</sup> Art. cit. p. 494.

<sup>8</sup> Art. cit. p. 497.

<sup>9</sup> “Franciscanos entre musulmanes...” cit, p. 445.

<sup>10</sup> La primera reunión sobre este tema, realizada en octubre de 2003, fue reseñada elogiosamente por *Fraternidas*, boletín de información general de la Orden, en el número del 1 de diciembre siguiente.

<sup>11</sup> Texto de ambas intervenciones en *La voz del Islam*, n. 50, enero 2004: 36-41.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 39

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 41

<sup>14</sup> Tomo estas precisiones del opúsculo *¿Qué es la Jihad islámica?*, Colección Cultura Islámica, Bs. As. Ed. CIRA, 2004.

<sup>15</sup> “La experiencia franciscana en ambiente musulmán”, cit., p. 289

<sup>16</sup> Art. cit., p. 290.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 40.



## DOCUMENTOS

**Projecto de investigación Franciscanismo en Portugal**  
**Apresentação do Projecto**  
*A presença do Franciscanismo na filosofia portuguesa*

*María de Lourdes Sirgado Ganho*  
CEFi – FCH da UCP

Gostaria de cumprimentar em 1º lugar o Senhor Padre Provincial da OFM, Frei Vítor Melícias, e seguidamente todos aqueles estão quer na mesa quer na assistência, e que se associaram, tanto à homenagem ao Professor Doutor Manuel da Costa Freitas, quanto à apresentação deste Projecto, que em espírito franciscano a equipa que o constitui pretende concretizar com a mais alta qualidade.

“A Presença do Franciscanismo na Filosofia Portuguesa” é um projecto filosófico que situa a sua investigação no âmbito da recepção, influência e permanência do fenómeno franciscano na cultura filosófica portuguesa. Numa conferência aqui realizada neste Centro ouvi com atenção o Dr. Guilherme de Oliveira Martins fazer referência à importância cultural do franciscanismo em Portugal ao longo dos séculos. De facto, quer como Conselheiros espirituais, quer como Confessores régios, ou mesmo noutras actividades, encontramos os Franciscanos perto de todos, junto do povo de quem cuidam, junto da nobreza de quem são tantas vezes os conselheiros privilegiados.

Da nossa parte, poremos em evidência aqueles que se afirmaram ao longo da nossa história como Intelectuais. Desde a Idade Média até aos nossos dias, tratando, com o risco que isso envolve, figuras ainda actuautes, mas já com a obra claramente definida.

Assim, para se poder realizar com a fundamentação que lhe está subjacente, este projecto gizado pelo CEFi, e cuja ideia primeira devemos a Manuel Cândido Pimentel, temos a colaboração da Ordem dos Frades Menores, quer a nível de participação na equipa de investigadores, quer também no que respeita ao apoio institucional. Por isso estamos aqui neste Centro.

Neste sentido, no que diz respeito ao plano de investigação, é necessário identificar, mediante o levantamento de fontes bibliográficas, a presença da filosofia franciscana em Portugal. O percurso dará, assim, especial importância à Filosofia Medieval, dado que a matriz franciscana se constituiu no século XIII – aqui Santo António de Lisboa será a figura central e tutelar.

De facto, o Franciscanismo em Portugal conta com nomes maiores da Escola Franciscana, como já referi Santo António de Lisboa, que lançou as bases teológico-filosóficas do pensamento franciscano. Mas há outros nomes, que contribuíram para a mundividência do Franciscanismo e seu enraizamento na cultura filosófica portuguesa, e nesse sentido podemos citar Frei Álvaro Pais, Frei André do Prado, Frei Gomes de Lisboa, Frei Marcos de Lisboa, Frei Manuel do Cenáculo, Frei José Mayne, Frei Manuel de São Luís, Frei Joaquim de Santa Rosa e Frei Cristóvão de Lisboa. De uma lista de nomes mais recente, com importância para os desenvolvimentos últimos do pensamento franciscano em Portugal e da sua influência, cumpre apontar, entre os leigos, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, António Quadros, Agostinho da Silva, Francisco da Gama Caeiro da Ordem Terceira Secular, e, entre os que pertencem à Ordem dos Frades Menores, Fernando Félix Lopes, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Manuel Barbosa da Costa Freitas, D. António Montes Moreira.

A lista está longe de ser exaustiva.

Será trabalho da equipa, de que sou a Investigadora Responsável, pôr em evidência a importância de cada autor no contexto em que viveu e actuou, mostrando o que trazem como marca cultural, espiritual, configuradora de valores e formas de estar no mundo.

O **estado da arte** caracteriza-se por haver muita documentação dispersa, documentação para analisar pela primeira vez, sendo necessário identificar a partir desta documentação autores e temas que permitam uma visão de conjunto desta problemática. Embora haja múltiplos estudos sobre a história do Franciscanismo em Portugal e sua presença nas instituições, mentalidade e cultura, até à data nunca foi feito o estudo científico dessa presença no pensamento filosófico português entre os séculos XIII e XX, de um modo sistemático.

A **perícia da equipa** reside na investigação já feita e publicada sobre Franciscanismo em Portugal, tendo ainda em consideração que membros da equipa fazem parte da

Ordem Franciscana. Mas, como é salutar, na equipa temos especialistas e candidatos a especialistas, trazendo jovens investigadores para este campo de investigação. Será, certamente, um bom convívio, pois será possível dialogar com Franciscanos já com obra constituída e com aqueles que ainda procuram, dentro da sua matriz encontrar o seu próprio modo de pensar e ser. E nós, leigos, traremos o nosso conhecimento e entusiasmo por estas questões e também gente nova, aqueles que poderão dar continuidade, com espírito crítico, ao trabalho de pensadores como Frei Manuel da Costa Freitas, Francisco da Gama Caeiro, Henrique Pinto Rema, Joaquim Cerqueira Gonçalves.

E já nos encontramos com certa **novidade**, dado que se pretende fazer a descoberta de novos autores com pensamento filosófico, através da análise das fontes. Deixemos que algum suspense permaneça, pois é bom, é salutar, não sabemos tudo, estamos também, à maneira dos exploradores à procura do desconhecido, que tantas vezes está na nossa frente, mas que não valorizamos.

Quanto aos resultados expectáveis, esperamos fazer a redacção da investigação realizada e sua publicação, bem como a publicação de algumas obras inéditas de autores franciscanos consideradas significativas quanto ao ponto de vista filosófico para a mundividência do Franciscanismo. Segundo penso, esta será uma oportunidade para um conhecimento aprofundado do franciscanismo, ao longo da tradição filosófica portuguesa, selando uma aliança entre investigadores universitários e a própria Ordem do Frades Menores, com o objectivo de um recíproco esforço de conhecimento desta matriz tão essencial da cultura portuguesa.

Interrogo-me, estaremos a ser ambiciosos (no bom sentido)? Porque não, temos uma equipa segura, consultores com obra feita e reconhecida.

Gostaria por isso de enunciar uns e outros.

Assim, quanto à equipa temos, por ordem alfabética do 1º nome: António Gil Malta; Frei Isidro Pereira Lamelas; Frei João Duarte Lourenço; Frei Gonçalo Figueiredo; Manuel Cândido Pimentel; Maria Inês Bolinhas; Maria de Jesus lorena de Brito; Maria de Lourdes Sirgado Ganho; Maria Manuela Brito Martins; Paulo Borges; Ricardo Ventura; Samuel Dimas; Teresa Dugos;

Como consultores, usando a ordem alfabética do 1º nome: António Braz Teixeira; Frei António José Merino; António José Camargo de Sousa; Celina Lertora Mendoza;

Jesué Pinharanda Gomes; Frei Joaquim Cerqueira Gonçalves; Frei Luciano Bertazzo; Maria Leonor Xavier.

Sem dúvida que temos uma boa equipa para investigar e para aconselhar, mas o desafio é grande e por isso recordando e também homenageando Francisco da gama Caeiro, que apadrinharia de alma e coração este projecto, para terminar apetece-me dizer: Que Santo António nos proteja e nos dê humildade de pensamento e sabedoria que promova o espírito que informa os valores espirituais e permite a realização das boas obras.

Em Nome da Equipa de Investigação agradeço a todos a atenção dispensada.

## DOSSIER JON SOBRINO

### Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino, sj: “*Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) y “*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*” (San Salvador, 1999)

#### Introducción

1. Después de un primer examen de los volúmenes, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Jesucristo)* y *La fe en Jesu-cristo. Ensayo desde las víctimas (La fe)*, del R. P. Jon Sobrino S.J., la Congregación para la Doctrina de la Fe, a causa de las imprecisiones y errores en ellos encontrados, en el mes de octubre de 2001, tomó la decisión de emprender un estudio ulterior y más profundo de dichas obras. Dada la amplia divulgación de estos escritos y el uso de los mismos en Seminarios y otros centros de estudio, sobre todo en América Latina, se decidió seguir para este estudio el “procedimiento urgente” regulado en los artículos 23-27 de la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Como resultado de tal examen, en el mes de julio de 2004 se envió al Autor, a través del R.P. Peter Hans Kolvenbach S.J., Prepósito General de la Compañía de Jesús, un elenco de proposiciones erróneas o peligrosas encontradas en los libros citados.

En el mes de marzo de 2005 el P. Jon Sobrino envió a la Congregación una “*Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*”, la cual fue examinada en la Sesión Ordinaria del 23 de noviembre de 2005. Se constató que, aunque en algunos puntos el Autor había matizado parcialmente su pensamiento, la *Respuesta* no resultaba satisfactoria, ya que, en sustancia, permanecían los errores que habían dado lugar al envío del elenco de proposiciones ya mencionado. Aunque la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve en la obligación de indicar que las mencionadas obras del P. Sobrino presentan, en algunos puntos, notables discrepancias con la fe de la Iglesia.

Se decidió por tanto publicar la presente *Notificación*, para poder ofrecer a los fieles un criterio de juicio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia, acerca de las

afirmaciones de los libros citados o de otras publicaciones del Autor. Se debe notar que, en algunas ocasiones, las proposiciones erróneas se sitúan en contextos en los que se encuentran otras expresiones que parecen contradecirlas<sup>1</sup>, pero no por ello pueden justificarse. La Congregación no pretende juzgar las intenciones subjetivas del Autor, pero tiene el deber de llamar la atención acerca de ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia. Dichas proposiciones se refieren a: 1) los presupuestos metodológicos enunciados por el Autor, en los que funda su reflexión teológica, 2) la divinidad de Jesucristo, 3) la encarnación del Hijo de Dios, 4) la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios, 5) la autoconciencia de Jesucristo y 6) el valor salvífico de su muerte.

## **I. Presupuestos metodológicos**

**2.** En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo” (p. 47). Y añade: “Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental” (p. 50); la “Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una *realidad* configurada por los pobres” (p. 51). “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta “Iglesia de los pobres” se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma<sup>2</sup>.

**3.** La falta de la atención debida a las fuentes, a pesar de que el Autor afirma que las considera “normativas”, dan lugar a los problemas concretos de su teología a los que nos referiremos más adelante. En particular, las afirmaciones del Nuevo Testamento

sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte, de hecho, no reciben siempre la atención debida. En los apartados sucesivos se tratarán estas cuestiones.

Es igualmente llamativo el modo como el Autor trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según él, se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, se afirma: “Estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad” (*La fe*, 405-406). De hecho hay que reconocer el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, que no expresan ni pueden expresar todo lo que se contiene en los misterios de la fe, y deben ser interpretadas a la luz de la Sagrada Escritura y la Tradición. Pero no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado.

El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia, incluidos los grandes concilios, es considerado por el P. Sobrino como ambiguo y también negativo. No niega el carácter normativo de las formulaciones dogmáticas, pero, en conjunto, no les reconoce valor más que en el ámbito cultural en que nacieron. No tiene en cuenta el hecho de que el sujeto *transtemporal* de la fe es la Iglesia creyente y que los pronunciamientos de los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial. La Iglesia sigue profesando el Credo que surgió de los Concilios de Nicea (año 325) y de Constantinopla (año 381). Los primeros cuatro concilios ecuménicos son aceptados por la gran mayoría de las Iglesias y comunidades eclesiales de oriente y occidente. Si usaron los términos y los conceptos de la cultura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del Cristianismo, sino más bien lo contrario. Con la inculturación del mensaje cristiano la misma cultura griega sufrió una transformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica.

## **II. La divinidad de Jesucristo**

4. Diversas afirmaciones del Autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios: “Jesús está íntimamente ligado a Dios, con lo cual su realidad habrá que expresarla de alguna forma como realidad que es *de Dios* (cf. *Jn* 20,28)” (*La fe*, 216). En referencia a *Jn* 1,1 se afirma: “Con el texto de Juan [...] de ese *logos* no se dice todavía, en sentido estricto, que sea Dios (consustancial al Padre), pero de él se afirma algo que será muy importante para llegar

a esta conclusión, su *preexistencia*, la cual no connota algo puramente temporal, sino que dice relación con la creación y relaciona al *logos* con la acción específica de la divinidad” (*La fe*, 469). Según el Autor en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús, sino que sólo se establecen los presupuestos para ello: “En el Nuevo Testamento [...] hay expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de fe en la divinidad de Jesús” (*La fe*, 468-469). “En los comienzos no se habló de Jesús como *Dios* ni menos de la *divinidad* de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad después de la caída de Jerusalén” (*La fe*, 214).

Sostener que en *Jn 20,28* se afirma que Jesús es “*de Dios*” es un error evidente, en cuanto en este pasaje se le llama “Señor” y “Dios”. Igualmente, en *Jn 1,1* se dice que el Logos es Dios. En otros muchos textos se habla de Jesús como Hijo y como Señor<sup>3</sup>. La divinidad de Jesús ha sido objeto de la fe de la Iglesia desde el comienzo, mucho antes de que en el Concilio de Nicea se proclamara su consustancialidad con el Padre. El hecho de que no se use este término no significa que no se afirme la divinidad de Jesús en sentido estricto, al contrario de lo que el Autor parece insinuar.

Con sus aserciones de que la divinidad de Jesús ha sido afirmada sólo después de mucho tiempo de reflexión creyente y que en el Nuevo Testamento se halla solamente “en germen”, el Autor evidentemente tampoco la niega, pero no la afirma con la debida claridad y da pie a la sospecha de que el desarrollo dogmático, que reviste según él características ambiguas, ha llegado a esta formulación sin una continuidad clara con el Nuevo Testamento.

Pero la divinidad de Jesús, está claramente atestiguada en los pasajes del Nuevo Testamento a que nos hemos referido. Las numerosas declaraciones conciliares en este sentido<sup>4</sup> se encuentran en continuidad con cuanto en el Nuevo Testamento se afirma de manera explícita y no solamente “en germen”. La confesión de la divinidad de Jesucristo es un punto absolutamente esencial de la fe de la Iglesia desde sus orígenes y se halla atestiguada desde el Nuevo Testamento.

### **III. La encarnación del Hijo de Dios.**

5. Escribe el P. Sobrino: “Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse, y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la Trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el hecho de ese ser afectado por lo



humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús” (*Jesucristo*, 308).

En este pasaje el Autor establece una distinción entre el Hijo y Jesús que sugiere al lector la presencia de dos sujetos en Cristo: el Hijo asume la realidad de Jesús; el Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús. No resulta claro que el Hijo es Jesús y que Jesús es el Hijo. En el tenor literal de estas frases, el P. Sobrino refleja la llamada teología del *homo assumptus*, que resulta incompatible con la fe católica, que afirma la unidad de la persona de Jesucristo en las dos naturalezas, divina y humana, según las formulaciones de los Concilios de Éfeso<sup>5</sup> y sobre todo de Calcedonia, que afirma: “...enseñamos que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (cf. *Heb* 4,15), engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”<sup>6</sup>. De igual modo se expresó el Papa Pío XII en la encíclica *Sempiternus Rex*: “...el Concilio de Calcedonia, en perfecto acuerdo con el de Éfeso, afirma claramente que una y otra naturaleza de nuestro Redentor concurren «en una sola persona y subsistencia», y prohíbe poner en Cristo dos individuos, de modo que se pusiera junto al Verbo un cierto «hombre asumido», dueño de su total autonomía”<sup>7</sup>.

6. Otra dificultad en la visión cristológica del P. Sobrino deriva de su insuficiente comprensión de la *communicatio idiomatum*. En efecto, según él, “la comprensión adecuada de la *communicatio idiomatum*” sería la siguiente: “lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús” (*La fe*, 408; cf. 500).

En realidad, la unidad de la persona de Cristo “en dos naturalezas”, afirmada por el Concilio de Calcedonia, tiene como consecuencia inmediata la llamada *communicatio idiomatum*, es decir, la posibilidad de referir las propiedades de la divinidad a la humanidad y viceversa. En virtud de esta posibilidad ya el Concilio de Éfeso definió que María era *theotókos*: “Si alguno no confiesa que el Emmanuel es en verdad Dios y que por eso la santa Virgen es madre de Dios, pues dio a luz según la carne al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema”<sup>8</sup>. “Si alguno atribuye a dos personas o a dos

hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos evangélicos y apostólicos, o dichas sobre Cristo por los santos o por él mismo sobre sí mismo, y unas las atribuye al hombre, considerado propiamente como distinto del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema”<sup>9</sup>. Como fácilmente se deduce de estos textos la “comunicación de idiomas” se aplica en los dos sentidos, lo humano se predica de Dios y lo divino del hombre. Ya el Nuevo Testamento afirma que Jesús es Señor<sup>10</sup>, y que todas las cosas han sido creadas por medio de él<sup>11</sup>. En el lenguaje cristiano es posible decir, y se dice por ejemplo, que Jesús es Dios, que es creador y omnipotente. Y el Concilio de Éfeso sancionó el uso de llamar a María madre de Dios. No es por tanto correcto decir que no se predica de Jesús lo divino ilimitado. Esta afirmación del Autor sería comprensible solamente en el contexto de la cristología del *homo assumptus* en la que no resulta clara la unidad de la persona de Jesús: es evidente que no se podrían predicar de una persona humana los atributos divinos. Pero esta cristología no es en absoluto compatible con la enseñanza de los Concilios de Éfeso y Calcedonia sobre la unidad de la persona en dos naturalezas. La comprensión de la *communicatio idiomatum* que el Autor presenta revela por tanto una concepción errónea del misterio de la encarnación y de la unidad de la persona de Jesucristo.

#### **IV. Jesucristo y el Reino de Dios**

7. El P. Sobrino desarrolla una visión peculiar acerca de la relación entre Jesús y el Reino de Dios. Se trata de un punto de especial interés en sus obras. Según el Autor, la persona de Jesús, como mediador, no se puede absolutizar, sino que se ha de contemplar en su relacionalidad hacia el Reino de Dios, que es evidentemente considerado algo distinto de Jesús mismo: “Esta relacionalidad histórica la analizaremos después en detalle, pero digamos ahora que este recordatorio es importante [...] cuando se absolutiza al mediador Cristo y se ignora su relacionalidad constitutiva hacia la mediación, el reino de Dios” (*Jesucristo*, 32). “Ante todo, hay que distinguir entre mediador y mediación de Dios. El reino de Dios, formalmente hablando, no es otra cosa que la realización de la voluntad de Dios para este mundo, a lo cual llamamos *mediación*. A esa mediación [...] está asociada una persona (o grupo) que la anuncia e inicia, y a ello llamamos *mediador*. En este sentido puede y debe decirse que, según la fe, ya ha aparecido el mediador definitivo, último y escatológico del reino de Dios, Jesús [...]. Desde esta perspectiva pueden entenderse también las bellas palabras de Orígenes al llamar a Cristo la *autobasileia de Dios*, el reino de Dios en persona, palabras importantes que describen bien la ultimidad del mediador personal del reino, pero peligrosas si adecuán a Cristo con la realidad del reino” (*Jesucristo*, 147). “Mediador y mediación se

relacionan, pues, esencialmente, pero no son lo mismo. Siempre hay un Moisés y una tierra prometida, un Monseñor Romero y una justicia anhelada. Ambas cosas, juntas, expresan la totalidad de la voluntad de Dios, pero no son lo mismo” (*Jesucristo*, 147). Por otra parte la condición de mediador de Jesús le viene sólo de su humanidad: “La posibilidad de ser mediador no le viene, pues, a Cristo de una realidad *añadida* a lo humano sino que le viene del ejercicio de lo humano” (*La fe*, 253).

El Autor afirma ciertamente la existencia de una relación especial entre Jesucristo (*mediador*) y el Reino de Dios (*mediación*), en cuanto Jesús es el mediador definitivo, último y escatológico del Reino. Pero en los pasajes citados, Jesús y el Reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad. No se explica correctamente el nexo esencial existente entre el *mediador* y la *mediación*, por usar sus mismas palabras. Además, al afirmarse que la posibilidad de ser mediador le viene a Cristo del ejercicio de lo humano se excluye que su condición de Hijo de Dios tenga relevancia para su misión mediadora.

No es suficiente hablar de una conexión íntima o de una relación constitutiva entre Jesús y el Reino o de una “ultimidad del mediador”, si éste nos remite a algo que es distinto de él mismo. Jesucristo y el Reino en un cierto sentido se identifican: en la persona de Jesús el Reino ya se ha hecho presente. Esta identidad ha sido puesta de relieve desde la época patristica<sup>12</sup>. El Papa Juan Pablo II afirma en la encíclica *Redemptoris Missio*: “La predicación de la Iglesia primitiva se ha centrado en el anuncio de Jesucristo, con el que se identifica el Reino de Dios”<sup>13</sup>. “Cristo no solamente ha anunciado el Reino, sino que en él el Reino mismo se ha hecho presente y se ha cumplido”<sup>14</sup>. “El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina, un programa [...], sino que es ante todo *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible. Si se separa el Reino de Jesús ya no se tiene el Reino de Dios revelado por él”<sup>15</sup>.

Por otra parte la singularidad y unicidad de la mediación de Cristo ha sido siempre afirmada en la Iglesia. Gracias a su condición de “Hijo unigénito de Dios”, es la “auto-revelación definitiva de Dios”<sup>16</sup>. Por ello su mediación es única, singular, universal e insuperable: “...se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos”<sup>17</sup>.

## V. La autoconciencia de Jesucristo

8. El P. Sobrino afirma, citando a L. Boff, que “Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús” (*Jesucristo*, 203). Y por su cuenta añade: “Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús” (*Jesucristo*, 206). El Autor justifica su posición aduciendo al texto de *Heb 12,2*: “En forma lapidaria la carta [a los Hebreos] dice con una claridad que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento que Jesús se relacionó con el misterio de Dios en la fe. Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (12,2)” (*La fe*, 256). Añade todavía: “Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud (12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe” (*La fe*, 258).

La relación filial de Jesús con el Padre, en su singularidad irrepetible no aparece con claridad en los pasajes citados; más aún, estas afirmaciones llevan más bien a excluirla. Considerando el conjunto del Nuevo Testamento no se puede sostener que Jesús sea “un creyente como nosotros”. En el evangelio de Juan se habla de la “visión” del Padre por parte de Jesús: “Aquel que ha venido de Dios, éste ha visto al Padre”<sup>18</sup>. Igualmente la intimidad única y singular de Jesús con el Padre se encuentra atestiguada en los evangelios sinópticos<sup>19</sup>.

La conciencia filial y mesiánica de Jesús es la consecuencia directa de su ontología de Hijo de Dios hecho hombre. Si Jesús fuera un creyente como nosotros, aunque de manera ejemplar, no podría ser el revelador verdadero que nos muestra el rostro del Padre. Son evidentes las conexiones de este punto con cuanto se ha dicho en el n. IV sobre la relación de Jesús con el Reino, y se dirá a continuación en el n. VI sobre el valor salvífico que Jesús atribuyó a su muerte. En la reflexión del Autor desaparece de hecho el carácter único de la mediación y de la revelación de Jesús, que de esta manera queda reducido a la condición de revelador que podemos atribuir a los profetas o a los místicos.

Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, goza de un conocimiento íntimo e inmediato de su Padre, de una “visión”, que ciertamente va más allá de la fe. La unión hipostática y su misión de revelación y redención requieren la visión del Padre y el conocimiento de su plan de salvación. Es lo que indican los textos evangélicos ya citados.

Esta doctrina ha sido expresada en diversos textos magisteriales de los últimos tiempos: “Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana; toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la madre de Dios”<sup>20</sup>.

Con una terminología algo diversa insiste también en la visión del Padre el Papa Juan Pablo II: “Fija [Jesús] sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor”<sup>21</sup>.

También el *Catecismo de la Iglesia Católica* habla del conocimiento inmediato que Jesús tiene del Padre: “Es ante todo el caso del conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre”<sup>22</sup>. “El conocimiento humano de Cristo, por su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado gozaba de la plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar”<sup>23</sup>.

La relación de Jesús con Dios no se expresa correctamente diciendo que era un creyente como nosotros. Al contrario, es precisamente la intimidad y el conocimiento directo e inmediato que él tiene del Padre lo que le permite revelar a los hombres el misterio del amor divino. Sólo así nos puede introducir en él.

## **VI. El valor salvífico de la muerte de Jesús.**

9. Algunas afirmaciones del P. Sobrino hacen pensar que, según él, Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico: “Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria [...]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* indica a su vez: “Este designio divino de salvación por la muerte del Siervo, el Justo, había sido anunciado previamente en las Escrituras como misterio de Redención universal, es decir, de rescate que libera a los hombres de la esclavitud del pecado. San Pablo confiesa, en una profesión de fe que dice haber ‘recibido, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras’ (1 Cor 15,3). La muerte redentora de Jesús cumple en particular la profecía del Siervo sufriente. Jesús mismo ha presentado el sentido de su vida y de su muerte a la luz del Siervo sufriente”<sup>31</sup>.

## Conclusión

**11.** La teología nace de la obediencia al impulso de la verdad que tiende a comunicarse y del amor que desea conocer cada vez mejor a aquel que ama, Dios mismo, cuya bondad hemos reconocido en el acto de fe<sup>32</sup>. Por eso, la reflexión teológica no puede tener otra matriz que la fe de la Iglesia. Solamente a partir de la fe eclesial, el teólogo puede adquirir, en comunión con el Magisterio, una inteligencia más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia<sup>33</sup>.

La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo, y transmitida por la Iglesia, constituye, pues, el principio normativo último de la teología<sup>34</sup>, y ninguna otra instancia puede superarla. En su referencia a este manantial perenne, la teología es fuente de auténtica novedad y luz para los hombres de buena voluntad. Por este motivo la investigación teológica dará frutos tanto más abundantes y maduros, para el bien de todo el pueblo de Dios y de toda la humanidad, cuanto más se inserte en la corriente viva que, gracias a la acción del Espíritu Santo, procede de los apóstoles y que ha sido enriquecida con la reflexión creyente de las generaciones que nos han precedido. Es el Espíritu Santo quién introduce a la Iglesia en la plenitud de la verdad<sup>35</sup>, y sólo en la docilidad a este “don de lo alto” la teología es realmente eclesial y está al servicio de la verdad.

El fin de la presente *Notificación* es, precisamente, hacer notar a todos los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial.

*El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la Audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 13 de octubre de 2006, ha aprobado la presente* En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento” (*Jesucristo*, 261). “En los textos evangélicos no se puede encontrar inequívocamente el significado que Jesús otorgó a su propia muerte” (*ibidem*). “...puede decirse que Jesús va a la muerte con confianza y la ve como último acto de servicio, más bien a la manera de ejemplo eficaz y motivante para otros que a la manera de mecanismo de salvación para otros. Ser fiel hasta el final, eso es ser humano” (*Jesucristo*, 263).

En un primer momento la afirmación del Autor parece limitada, en el sentido de que Jesús no habría atribuido un valor salvífico a su muerte con las categorías que después usó el Nuevo Testamento. Pero después se afirma que no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte. Se dice sólo que va a la muerte con confianza y le atribuye un valor de ejemplo motivante para otros. De esta manera los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del valor salvífico de la muerte de Cristo<sup>24</sup> resultan privados de toda conexión con la conciencia de Cristo durante su vida mortal. No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación; en particular *Mc* 10,45<sup>25</sup>: “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”; y las palabras de la institución de la eucaristía: “Ésta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos”<sup>26</sup>. De nuevo aparece aquí la dificultad a la que antes se ha hecho mención en cuanto al uso que el P. Sobrino hace del Nuevo Testamento. Los datos neotestamentarios ceden el paso a una hipotética reconstrucción histórica, que es errónea.

**10.** Pero el problema no se reduce a la conciencia con la que Jesús habría afrontado su muerte y al significado que él le habría dado. El P. Sobrino expone también su punto de vista respecto al significado soteriológico que se debe atribuir a la muerte de Cristo: “Lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano [...]. El Jesús fiel hasta la cruz es salvación, entonces, al menos en este sentido: es revelación del *homo verus*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen tácticamente las características de una verdadera naturaleza humana [...]. El hecho mismo de que se haya revelado lo humano verdadero contra toda expectativa, es ya buena noticia, y por ello, es ya en sí mismo salvación [...]. Según esto, la cruz de Jesús como culminación de toda su vida puede ser comprendida salvíficamente. Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente. Pero no quita esto que no sea eficaz [...]. No se trata pues de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar” (*Jesucristo*, 293-294).

Por supuesto, hay que conceder todo su valor a la eficacia del ejemplo de Cristo, que el Nuevo Testamento menciona explícitamente<sup>27</sup>. Es una dimensión de la soteriología que no se debe olvidar. Pero no se puede reducir la eficacia de la muerte de Jesús al ejemplo, o, según las palabras del Autor, a la aparición del *homo verus*, fiel a Dios hasta la cruz. El P. Sobrino usa en el texto citado expresiones como “al menos” y “más bien”, que parecen dejar abierta la puerta a otras consideraciones. Pero al final esta puerta se cierra con una explícita negación: no se trata de causalidad eficiente, sino de causalidad

ejemplar. La redención parece reducirse a la aparición del *homo verus*, manifestado en la fidelidad hasta la muerte. La muerte de Cristo es *exemplum* y no *sacramentum* (don). La redención se reduce al moralismo. Las dificultades cristológicas notadas ya en relación con el misterio de la encarnación y la relación con el Reino afloran aquí de nuevo. Sólo la humanidad entra en juego, no el Hijo de Dios hecho hombre por nosotros y por nuestra salvación. Las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia sobre la eficacia de la redención y de la salvación operadas por Cristo no pueden reducirse al buen ejemplo que éste nos ha dado. El misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la fuente única e inagotable de la redención de la humanidad, que se hace eficaz en la Iglesia mediante los sacramentos.

Afirma el Concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación: "...el Padre celestial, 'Padre de la misericordia y Dios de toda consolación' (2 Cor 1,3), cuando llegó la bienaventurada «plenitud de los tiempos» (Ef 1,10; Gál 4,4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús [...], tanto para redimir a los judíos 'que estaban bajo la ley' (Gál 4,5) como para que 'las naciones que no seguían la justicia, aprehendieran la justicia' (Rom 9,30) y todos 'recibieran la adopción de hijos' (Gál 4,5). A éste 'propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre' (Rom 3,25), «por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1jn 2,2)”<sup>28</sup>.

Se afirma en el mismo decreto que la causa meritoria de la justificación es Jesús, Hijo unigénito de Dios, “el cual, ‘cuando éramos enemigos’ (Rom 5,10), ‘por la excesiva caridad con que nos amó’ (Ef 2,4) nos mereció la justificación con su santísima pasión en el leño de la cruz, y satisfizo por nosotros a Dios Padre”<sup>29</sup>.

El Concilio Vaticano II enseña: “El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que unió a sí, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en una criatura nueva (cf. Gál 6,15; 2Cor 5,17). A sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu. La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo que ha padecido y ha sido glorificado por medio de los sacramentos”<sup>30</sup>.

*Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.*



Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 26 de noviembre de 2006, Fiesta de N. S. Jesucristo Rey del Universo.

William Cardenal LEVADA  
*Prefecto*  
+ Angelo AMATO, S.D.B.  
Arzobispo titular de Sila  
*Secretario*

## Notas

<sup>1</sup> Cf. p. ej. *infra* el n. 6.

<sup>2</sup> Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Optatam Totius*, 16; Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et Ratio*, 65: AAS 91 (1999), 5-88.

<sup>3</sup> Cf. Cf. *ITes* 1,10; *Flp* 2,5-11; *1Cor* 12,3; *Rom* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc.

<sup>4</sup> Cf. los Concilios de Nicea, DH 125; Constantinopla, DH 150; Éfeso, DH 250-263; Calcedonia DH 301-302.

<sup>5</sup> Cf. DH 252-263.

<sup>6</sup> Cf. DH 301.

<sup>7</sup> Pío XII, Carta Enc. *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638; DH 3905.

<sup>8</sup> Conc. De Éfeso, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.

<sup>9</sup> *Ibidem*, DH 255.

<sup>10</sup> *1Cor* 12,3; *Flp* 2,11.

<sup>11</sup> Cf. *1Cor* 8,6.

<sup>12</sup> Cf. Orígenes, *In Mt. Hom.*, 14,7; Tertuliano, *Adv. Marcionem*, IV 8; Hilario de Poitiers, *Com. In Mt.* 12,17.

<sup>13</sup> Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>17</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.

<sup>18</sup> *Jn* 6,46; cf. También *Jn* 1,18.

<sup>19</sup> Cf. *Mt.* 11,25-27; *Lc* 10,21-22.

<sup>20</sup> Pío XII, Carta Enc. *Mystici Corporis*, 75: AAS 35 (1943) 230; DH 3812.

<sup>21</sup> Juan Pablo II, Carta Apost. *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.

<sup>22</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 473.

<sup>23</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 474.

<sup>24</sup> Cf. P. Ej. *Rom* 3,25; *2 Cor* 5,21; *1Jn* 2,2 etc.

<sup>25</sup> Cf. *Mt* 20,28.

<sup>26</sup> *Mc.* 14,24; cf. *Mt* 26,28; *Lc* 22,20.

<sup>27</sup> Cf. *Jn* 13,15; *1Pe* 2,21.

<sup>28</sup> Conc. di Trento, Decr. *De iustificatione*, DH 1522.

<sup>29</sup> *Ibidem*, DH 1529, cf. DH 1560.

<sup>30</sup> Conc Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 7.

<sup>31</sup> *Catecismo de La Iglesia Católica*, 601.

<sup>32</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, 6.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 10.

<sup>35</sup> Cf. *Jn* 16,13.

## RESEÑAS

MARCIANO BARRIOS VALDÉZ, *Presencia franciscana en Chile. Sinopsis histórica: 1553-2003*, Publicaciones del Archivo Franciscano, Santiago de Chile, 2003, 378 pp.

Este volumen conmemora los 450 años de presencia de la orden Franciscana en Chile y, a falta de una obra completa y exhaustiva, se propone trazar un panorama de la historia local de los Hermanos Menores a partir de fuentes inéditas (fundamentalmente archivos chilenos) e impresas.

Los hitos de esta historia, a los que corresponden sendos capítulos, son: el período de los ss. XVI y XVII con los inicios de la labor pastoral, la fundación de conventos y la primera actividad educativa; el s. XVIII con sus conflictos, el apostolado misionero, los colegios de naturales; el s. XIX con la ruptura institucional de la independencia, las reformas del clero, la nueva espiritualidad franciscana, y el s. XX, que trajo una unidad administrativa, la reorganización de los estudios y por último el eco del Vaticano II en la vida franciscana. El autor destaca en cada caso, como lo menciona en general al inicio, más las luces que las sombras y no se detiene en los aspectos polémicos. Traza más bien el esfuerzo por concretar la utopía franciscana en América y en Chile, ciñéndose sólo a la acción de los Frailes Menores, es decir, sin abarcar todo el amplio espectro de la familia franciscana.

Es evidente –y valorable- la confesada simpatía con que el autor trata el objeto de estudio; sin embargo no cae en una simple apologética sino que documenta en forma inequívoca cada una de sus afirmaciones, porque, nos dice, los hechos hablan por sí solos. Un resumen de esta larga historia puede seguirse en la “Línea cronológica de los acontecimientos históricos relacionados con la Orden Franciscana en Chile”, que constituye el Anexo I, donde se comienza por el año de la llegada 1523 y fundación del Convento de Santa Lucía y el de la Purísima Concepción, siguiendo por otras fundaciones importantes hasta la erección de la Provincia de la Santísima Trinidad, en 1565, apenas dos años después de la creación del primer obispado, que tuvo como mitrado a un franciscano, todo lo cual nos habla de la importancia de la acción minorita en la zona. También queda resaltada la celebración del Primer Capítulo en 1571 y sucesivas elecciones de obispos franciscanos (1600, 1620, 1660, entre otros). Una característica que el autor resalta es que debido a dificultades diversas como terremotos, incendios, levantamientos indígenas, etc., los conventos, así como los poblados,

sufrieron sucesivas destrucciones y por tanto debieron ser re-fundados varias veces. De allí que cada dos o tres años, sistemáticamente, asistiéramos a una nueva construcción, prueba evidente de la constancia misionera y pastoral de los franciscanos. Llegados a principios del s. XIX, se registra también el apoyo de muchos frailes a la causa de la independencia, si bien un buen grupo (del Colegio de Chillán particularmente) emigró luego de la batalla de Chababuco (1817).

También los emprendimientos culturales y educativos sufrieron las vicisitudes de una sociedad en continuos sobresaltos, pero siempre hubo escuelas de primeras letras y de oficios, colegios, estudios eclesiásticos, publicaciones, aunque con discontinuidades comprensibles.

El autor transcribe, en el Anexo II, la lista de Ministros Provinciales de la Provincia Franciscana de la Santísima Trinidad de Chile, conforme al estudio presentado por Fr. Rigoberto Iturriaga Carrasco en 1994. De el listado resultan 8 Provinciales en el s. XVI, 28 en el s. XVII, 29 en el s. XVIII, 26 en el s. XIX y 20 en el s. XX hasta 1993 (siendo entonces Provincial el P. Iturriaga).

Cerrando la obra, el Anexo III nos informa la existencia de 29 institutos que componen la familia franciscana de Chile, la mayoría de las cuales son congregaciones femeninas, destacándose las misioneras. Todas ellas configuran un cuadro con muchos matices, que ratifican la potencialidad creativa del llamado de Francisco.

\* \* \*

ILDEFONSO MURILLO (editor), *Religión y Persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Ediciones Diálogo Filosófico, 2006, 870 pp.

Desde 1994 se celebran, con periodicidad bianual, las Jornadas “Diálogo Filosófico”, convocadas por el equipo editor, con el objetivo de proporcionar un espacio para el diálogo filosófico sobre temas que afectan radicalmente a la naturaleza humana, como expresa Ildefonso Murillo en la Presentación. El tema de las V Jornadas, realizadas en octubre del 2006 en la Universidad Pontificia de Salamanca, abordó este tema que se extiende al amplio campo que abarca la filosofía de la religión, la teología filosófica y la crítica de la religión. El éxito de la convocatoria queda evidenciado en este voluminoso libro que recoge 69 trabajos, distribuidos en tres secciones.

La primera sección, “Dimensión religiosa de la persona humana”, contiene seis ponencias y diecinueve comunicaciones. Presentaron ponencias Santiago del Cura Elena (contribución del cristianismo al concepto de persona), Miguel García-Baró (personalismo y pensamiento judío contemporáneo), Andrés Torres Queiruga (lo personal en Dios), Gonzalo Tejerina Arias (persona y revelación), Juan Martín Velazco y José Luis Caballero Bono (ambos sobre experiencia religiosa y paradoja filosófica), Las comunicaciones abordan el concepto de persona y su constitutivo religioso desde diferentes ángulos de abordaje. Trataron el tema en diferentes filósofos: Mauro Mantovani (sobre Tommaso Demaria), Dick Tonsmann Vázquez (Scheler), Manuel Lázaro Pulido (pensamiento franciscano), Fermín Muños Atalaya (Zubiri), Vicente Raga Rosaleny (Mircea Eliade), María del Águila Sola y María Idoia Zorroza (ambas sobre Heidegger), Juana Sánchez-Gey Venegas (José M. Rielo), Carlos Ortiz de Landázuri (posmodernidad y posconvencionalismo). Diversas perspectivas de análisis fueron ofrecidas por: Pilar Quiroga (la religión como instinto), Macario Díez Presa (la religión como categoría de relación), Lourdes Otero León (experiencias poética y religiosa), Francisco Escandón Valenzuela (persona y religiosidad), Pedro José Harráiz (desustancialización de la persona y minimización de la religión), Norberto Smilg Vidal (identidad personal y religión), José Manuel Gutiérrez (persona y dignidad), Juan Manuel Campos Benítez (ontología incluyente), José Martín Brocos Fernández (educación integral de la persona),

La segunda sección, “Horizonte religioso de las culturas”, recoge ocho ponencias y catorce comunicaciones. Presentaron ponencias Jacinto Chozza (contradicciones culturales del cristianismo), Agustín Andreu (crítica de la fe en san Clemente), Ildefonso Murillo (el lenguaje sobre Dios), José María Mardones (perspectivas religiosa y sociológica del lenguaje religioso), Alejandro Llano, Alfonso López Quintás (la experiencia estética como puerta), Rodrigo Pulgar Castro (lo religioso como principio cultural), Félix García morrión (lo peculiar del cristianismo). Abordaron el tema de la sección en el pensamiento de un autor: Jesús Sáez (Zubiri), Daniel Barreto González (Jean-Luc Marion), Manuel Garcés Vidal (pragmatismo contemporáneo), Alfonso López Hernández (Iris Murdoch), Joan Cuscó i Clarasó (Manuel y Pau Milà y Fontanals), Jordi Morillas (Locke y Toland). Presentaron diversos enfoques: Francisco Gallardo de la Torre (diálogo interreligioso), Luis Javier MoxóSoto (el sentido religioso hoy), Tiago Gomes Landim (mística, especulación e ignorancia), Vicente Ramos Centeno (religión y concepción de la historia), Ramón Legaspi Yrimia (historia, religión y sentido), Francisco Arenas-Dolz (cristianismo y conflictos culturales en Europa), Fernando Torres Antoñazas (sobre el “logos” de la cruz), Luis Santamaría del Río (lanuela religiosidad).

La tercera sección, “Religión, ética y política”, agrupa nueve ponencias y trece comunicaciones. Presentaron ponencias Augusto Hortal Alonso (modernidad reflexiva), Jesús Conill (ética y religión), Juan José García Norro (absolutismo moral), Joaquín García Roca (cristianismo y liberación socio-política), Emilio Martínez Navarro (cristianismo y ética en el desarrollo humano, Agustín Domingo Moratalla (laicidad combativa y laicidad democrática), Carlos García de Andoni y José Carrión Cayuela (ambos sobre cristianismo y progresismo político), Adela Cortina (religión y sociedad democrática). Estudiaron el pensamiento de un filósofo Miguel Ángel Quintana Paz (Wittgenstein), José Miguel Martínez Castelló (Ortega) y J. L. Pozo Fajarnés (el cineasta Kieslowski), Aportaron diversos enfoques: Javier Gracia Calandín (las sociedades secularizadas), Andrés Alonso Mateos / Francisco Amnoraga Montesinos (juicio y reconciliación final), José Luis Molina Bolaños (derecho de libertad religiosa), Miguel Acosta López (dimensión ecológica del sentido religioso), Aylton Barbieri Durão / Javier García Medina (libertad religiosa y libertad republicana), Marta Figueras i Badia (el “cuidado”), Mariano Martín (ética y religión en el tercer milenio), Pedro Jesús Pérez Zafrilla (religión y política), Jesús Adrián Escudero (gobierno autónomo de la existencia).

Como puede verse, el panorama abordado en las jornadas es muy amplio y variado, mostrando las grandes posibilidades de una convocatoria interdisciplinaria de este tipo. La obra será de gran interés no sólo para teólogos cristianos, o personas comprometidas en la pastoral y el diálogo religioso con el mundo secular, sino también para todos aquellos que deseen un material que les permita reflexionar sobre los complejos y agitados tiempos que vivimos.

\* \* \*

JOSÉ LUIS SALAS OFM, *La evangelización franciscana de los Guaraníes. Su apóstol Fray Luis Bolaños*, Asunción, 2000, 314 pp.

Fray Luis Bolaños, el legendario misionero de los guaraníes, es una figura cuya aureola de santidad y maravillosos dones ha transitado incólume los cuatro siglos que nos separan de sus andanzas por nuestras tierras misioneras. Sin embargo, se carecía hasta este trabajo del P. Salas de una biografía que reuniera la fragmentada tradición en una obra unitaria. El alcance de este libro está explicitado en el siguiente párrafo de su autor: “Este trabajo no pretende ser una biografía y, menos, la última palabra, pero ambiciona llenar algunos de esos vacíos, que todavía se hacían sentir, hilvanar piezas

sueltas, dar formas y nuevos contornos a la persona y a la obra evangelizadora del genial apóstol de los guaraníes. Digamos que la idea es, que teniendo como telón de fondo la persona paradigmática de fray Luis Bolaños, se sitúe en su entorno toda la obra misionera franciscana con los aportes de esa evangelización, por cuanto no es exclusiva de él, pero que parte de su inspiración y genialidad, y él fue el creador de las matrices” (p. 15).

En consonancia con este criterio, el trabajo presenta dos secciones temáticas correlativas a los dos objetivos mencionados. Por una parte, se presenta una biografía que reúne materiales dispersos, noticias y testimonios, que permiten trazar una cronología, en buena parte segura, de su vida y labor, que está contenida en el primer capítulo. Los restantes se dedican (sin descuidar, naturalmente, la referencia biográfica) a su labor y a la gestación de las “matrices misioneras”, que constituye su gran aporte a la evangelización franciscana entre los guaraníes.

Este itinerario espiritual y pastoral franciscano tiene cinco hitos. El primero (tema del capítulo 2) es su propia visión del franciscanismo vitalmente encarnada: oración y piedad, fraternidad, itinerancia y pobreza, ser instrumento de paz; todo ello plasmado en su vida misionera en nuestras tierras. Por eso, este segundo hito lo muestra como un franciscano que supo dar una respuesta eficaz a las necesidades pastorales dentro del espíritu de su tradición. El capítulo 3 reseña su labor en las amplias áreas geográficas en que evangelizó, así como las soluciones creativas y eficaces que elaboró en vista de las peculiaridades de los pueblos guaraníes.

Esto nos lleva al tercer hito, tal vez el más saliente y que lo distingue como un precursor de otros franciscanos y de los jesuitas: su interés por la lengua de los evangelizados y la confección del primer Catecismo y rezos en guaraní. El capítulo 4 traza un somero y a la vez completo panorama de esta cuestión, incluyendo la polémica sobre la traducción guaraní de diversos vocablos técnicos de la teología católica. También se señala -sin ánimos de polemizar por prioridades, sino por amor a la verdad histórica- la novedad de su criterio de evangelizar en lenguas vernáculas y de dotar a los pastores con instrumentos lingüísticos adecuados, en lo que luego fue seguido por los jesuitas, quienes usaron libremente de sus léxicos y cuya mayor visibilidad histórica ha oscurecido la figura y el aporte pionero de Bolaños.

El siguiente capítulo se dedica a la idea de las reducciones, tema en el cual también fue un antecesor claro de los jesuitas que posteriormente se instalaron en la región

hasta su expulsión. La historia de la cesión al clero secular y a los jesuitas, así como el mapa de los enclaves en tiempos de Bolaños y en los posteriores, es el aporte específico del capítulo 5. Finalizando con estos hitos, el capítulo 6 nos presenta los escritos de Fray Luis Bolaños, según sus tres grandes secciones: temas doctrinales-pastorales, cartas y testimonios.

El último capítulo está dedicado a las primeras vocaciones franciscanas producto de la acción de Fray Bolaños, con acento en las vocaciones nativas, entre los cuales se seleccionan, por su importancia, seis vocaciones: Fray Hernando de Trejo y Sanabria (Obispo de Córdoba y mecenas fundador de su Universidad), Fray Juan Bernardo y Fray Gabriel de la Anunciación Guzmán (primeros misioneros del Guairá), Fray Gregorio de Osuna (el primer franciscano santefecino), Fray Juan de Gamarra (propulsor de las misiones de Itatí) y Fray Pedro de Villasanti, (perito en la lengua guaraní).

El libro se cierra con una breve conclusión y en anexo se ofrecen el itinerario cronológico de la vida y labor de Fray Bolaños y los testimonios de santidad, cerrando todo con una amplia bibliografía.

Debemos agradecer al P. Salas este esfuerzo de actualización y difusión de una figura entrañable en la historia de nuestros comienzos como pueblo colonial (todavía sin distinciones nacionales ni estatales), prefigurando la presencia franciscana, ininterrumpida y significativa en los seis discípulos que son, por derecho propio, el grupo fundacional de la tradición franciscana argentina tanto como paraguaya y de quienes dice el autor, refiriéndose a los seis paraguayos pioneros que “por su innegable lucidez al servicio de la misión con un perfil franciscano indiscutible y con ese talante nos alientan y desafían a tomar con sentido de profecía el relevo de hoy a las puertas del tercer milenio y a proyectar horizontes de nueva esperanza al mañana” (p. 298). Que así sea.

*Celina A. Lértora Mendoza*