

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA

La interpretación de la figura de Jesús de Nazaret en Hans Küng. Una mirada a los fundamentos filosófico-teológicos de una comprensión cristológica

GABRIELE PALASCIANO

El misterio de nuestra capacidad de amar en Dilexit nos: Principio y fundamento de una espiritualidad juvenil

YEFREN DÍAZ LÓPEZ - DELIA PATRICIA GÓMEZ SALAZAR

Con Cristo nace y renace la alegría. La cristología misionera de Francisco

SALVADOR GIL CANTO

Juego del lenguaje, comunidad y doctrina: fundamentos wittgensteinianos para una teología de la praxis

JORGE OSTOS



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



Facultad de Teología

Año LXXIII
nº 300
enero-marzo 2026

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología
proyeccion@uloyola.es

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología
irojas@uloyola.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Universidad Loyola
Ignacio Sepúlveda del Río: Universidad Loyola
Juana Sánchez-Gey Venegas: Universidad Autónoma de Madrid
Ildelfonso Camacho Laraña: Universidad Loyola
Ángel Viñas Vera: Universidad Loyola
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
Zaida Espinosa Zárate: Universidad Loyola

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terror Álvarez
lterror@uloyola.es

ADMINISTRACIÓN

cpalomeque@uloyola.es

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252
cpalomeque@uloyola.es

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** está indexada en; en el Directorio-Catálogo Latindex, Dialnet, Dulcinea y Ulrich's. Los contenidos son accesibles desde 1997 a 2026 en <https://revistas.uloyola.es/ptma/issue/archive> Y desde 1954 a 2026 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1069>

CREACIÓN

© Facultad de Teología

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378
Granada

ISSN Digital 3020-1810

<https://revistas.uloyola.es/ptma/index>

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

- La interpretación de la figura de Jesús de Nazaret en Hans Küng. Una mirada a los fundamentos filosófico-teológicos de una comprensión cristológica 9-37
GABRIELE PALASCIANO
- El misterio de nuestra capacidad de amar en Dilexit nos: Principio y fundamento de una espiritualidad juvenil 39-55
YEFREN DÍAZ LÓPEZ – DELIA PATRICIA GÓMEZ SALAZAR
- Con Cristo nace y renace la alegría. La cristología misionera de Francisco 57-75
SALVADOR GIL CANTO
- Juego del lenguaje, comunidad y doctrina: fundamentos wittgensteinianos para una teología de la praxis 77-91
JORGE OSTOS
- BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 93-113
- LIBROS RECIBIDOS 115

GABRIELE PALASCIANO

(Cisternino, 1985) Ha realizado estudios de Teología Protestante (máster), Teología Católica (máster), Islamología (DEA), Historia Intelectual (máster) y actualmente es doctorando en Filosofía de la Religión. Su formación académica se ha desarrollado en diversas instituciones universitarias y centros de investigación internacionales, entre ellos las universidades de Ginebra y Friburgo (Suiza), Jerusalén —École biblique et archéologique française— (Israel), Roma —Istituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos— (Italia), Estrasburgo y París —Sorbona y École pratique des hautes études— (Francia), así como Salamanca (España) y Viena (Austria). Entre 2018 y 2019 fue colaborador científico en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Ginebra, en el ámbito de la Filosofía de la Religión y la Historia de la Teología. Posteriormente, entre 2022 y 2023, colaboró con la Pontificia Academia de las Ciencias en el área de Historia de la Ciencia y Política Cultural. Actualmente realiza su doctorado en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena, bajo la dirección del profesor DDr. Kurt Appel. Es miembro del consejo editorial de la revista científica *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, de la Universidad de Urbino, y colabora en el proyecto internacional *La Bible en ses Traditions (BEST)* de la École biblique et archéologique française de Jerusalén.
Email: gabriel.palasciano@gmail.com

YEFREN DÍAZ LÓPEZ

Doctor en Psicología por la Universidad de La Laguna (España), Magíster en Desarrollo Educativo y Social por la Universidad Nacional de Colombia, Psicólogo por la Fundación Universitaria Konrad Lorenz y Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Desde 2008 está vinculado como profesor al Centro de Formación Teológica de la Pontificia Universidad Javeriana, donde desarrolla labores de docencia e investigación en el área de teología y mundo contemporáneo. Su actividad académica se orienta especialmente al diálogo interdisciplinar entre teología, psicología y ciencias sociales, con particular atención a la psicología de la religión, la experiencia religiosa y los procesos educativos en contextos universitarios. Ha participado en diversos proyectos de investigación relacionados con la formación teológica, la educación virtual y el acompañamiento pastoral, destacando iniciativas vinculadas a la virtualización de programas académicos de teología y ciencias religiosas, así como estudios sobre el acompañamiento integral a parejas en procesos de nulidad matrimonial.
Email: yefren.diaz@javeriana.edu.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8742-5471>

HNA. DELIA PATRICIA GÓMEZ SALAZAR

Licenciada en Ciencias Religiosas, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana-Colombia. Candidata al Master Universitario en Innovación

Educativa de la Universidad Internacional de la Rioja. Rectora del Colegio Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, Carrera. 22 A 46 59 Medellín-Colombia. Email: sorpatygo@hotmail.com

SALVADOR GIL CANTO

Sacerdote y doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (2010-2012), donde realizó también la Licenciatura en Teología Dogmática (2008-2010). Sus intereses académicos se centran principalmente en la cristología, la teología del Concilio Vaticano II y su recepción en la teología contemporánea, así como en la relación entre cristología y vida cristiana. En el ámbito docente ha desarrollado una amplia actividad en diversas instituciones académicas. Ha sido profesor en el Seminario Diocesano de Málaga, donde impartió las asignaturas de Cristología durante los cursos 2012-2013 a 2017-2018 y Misterio de Dios en el curso 2013-2014. Ha enseñado Pastoral Juvenil en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas “San Pablo” en distintos cursos académicos y desde el curso 2013-2014 hasta la actualidad es profesor de la asignatura El Mensaje Cristiano en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Málaga. También desarrolla su docencia en el Centro Superior de Estudios Teológicos “San Pablo” de Málaga, donde imparte Cristología desde su creación, así como las materias Imágenes actuales de Jesús desde el curso 2020-2021 y Cuestiones actuales de Cristología desde el curso 2025-2026. Email: salvagilcanto@gmail.com

JORGE OSTOS

Licenciado en Teología y cursa actualmente una maestría en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Está vinculado académicamente a la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), en Argentina. Es miembro de la American Philosophical Association (APA) y de la Society of Christian Philosophers (SCP). Su trabajo intelectual se sitúa en el ámbito del diálogo entre filosofía y teología, con especial interés en la antropología litúrgica, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la religión, la teología analítica, la teología encarnada, la teología ortodoxa y el pragmatismo hermenéutico. Como escritor, ha publicado dos obras de ficción y cuatro ensayos teológico-filosóficos en los que desarrolla una aproximación al pensamiento cristiano desde una perspectiva ortodoxa, integrando dimensiones históricas, filosóficas y espirituales. Algunos de sus trabajos han recibido recomendaciones y valoraciones de reconocidos pensadores contemporáneos como Stanley Hauerwas, Richard Kearney, Michael Horton, Paul Copan, Isidoro Reguera y Manfred Svensson. Además de su labor como autor, cuenta con experiencia como traductor de textos académicos, teológicos y filosóficos, así como en tareas de edición y corrección de publicaciones. También ha impartido cursos relacionados con la filosofía y el pensamiento cristiano contemporáneo. Email: jorgeostos@gmail.com

***LA INTERPRETACIÓN DE LA FIGURA DE
JESÚS DE NAZARET EN HANS KÜNG
UNA MIRADA A LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS
DE UNA COMPRENSIÓN CRISTOLÓGICA***

***THE INTERPRETATION OF THE FIGURE OF
JESUS OF NAZARETH IN HANS KÜNG
A VIEW OF THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL FOUNDATIONS
OF A CHRISTOLOGICAL UNDERSTANDING***

Gabriele Palasciano

Resumen: Jesús de Nazaret, reconocido como Cristo e Hijo de Dios por la comunidad eclesial, siempre ha estado en el centro de numerosos debates. En el seno del cristianismo, la reflexión teológica trata de responder tanto a la cuestión de la identidad de Jesús como a la del mensaje evangélico. Para ello, se enfrenta en particular a la exégesis histórico-crítica, cuyos resultados obligan a veces a definir o redefinir los fundamentos del cristianismo en la época contemporánea. Con este contexto, Hans Küng presenta una cristología que, elaborada a partir de una confrontación con la filosofía, por un lado, especialmente la hegeliana, y la investigación histórica por otro lado, sitúa en el centro la humanidad de Jesús, así como su papel propiamente bíblico e histórico como enviado de Dios. El artículo intenta presentar el origen del interés cristológico de Küng, profundizando en las formas en que el pensamiento hegeliano influyó en su elaboración cristológica, ayudando así a definir los límites de cualquier cristología futura. Una comprensión adecuada del alcance de la propuesta de Küng permite también situarla con precisión en el panorama de la reflexión teológica actual.

Abstract: Jesus of Nazareth, known as the Christ and Son of God by the ecclesial community, has always been at the center of several discussions. Within Christianity, theological reflection has been trying to address the question concerning both the Jesuan identity and the Gospel message. It has been accomplishing this by confronting, more specifically, historical-critical exegesis, the results of which sometimes make it necessary to define or redefine the foundations of Christianity in recent times. This is the context in which Hans Küng presents a Christology that, drawn up from the confrontation with philosophy on the one hand, especially Hegelian philosophy, and historical research on the other, focuses on the humanity of Jesus, as well as his properly biblical and historical role as an God's envoy. The article seeks to present the origin of Küng's Christological interest, delving into the ways in which Hegelian thought influenced his Christological elaboration, thereby helping to define the limits of any future Christology. Moreover, a proper understanding of the scope of Küng's proposal enables it to be placed accurately within the current theological reflection.

Fecha de recepción: 25 septiembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

¿Es Jesús de Nazaret relevante para los contemporáneos? ¿Conserva alguna significación el “Jesús de la historia”? ¿Sigue siendo creíble el llamado “Jesús de la fe” —o, si se prefiere, el “Cristo de la fe”¹— al margen de la enseñanza tradicional y secular de la comunidad eclesial? En relación con estas preguntas, conviene señalar que la reflexión teológica, en particular la elaborada en los ámbitos dogmático y sistemático a partir de la segunda mitad del siglo XX, confrontada con los hallazgos derivados de la investigación exegético-crítica, ha intentado ofrecer algunas respuestas definitivas. En esta óptica, ha promovido la creación de un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro de la profesión de fe cristiana, esforzándose por hacer comprensibles para toda época y lugar los fundamentos doctrinales del cristianismo².

En el terreno cristológico, un caso ejemplar de este dinamismo intelectual lo constituye la reflexión de algunos teólogos³ que han defendido la necesidad de una cristología abierta, cuidadosamente dispuesta a considerar las principales cuestiones que se derivan respectivamente de las teologías elaboradas “después de Auschwitz” —así como “después de Ayacucho”— de las teologías de la liberación y, más en general, de las teologías políticas⁴. Cabe añadir que otro impulso a la conceptualización cristológica vino precisamente del desarrollo de los estudios exegéticos (sobre la literatura del Nuevo Testamento) y de los estudios históricos (sobre el cristianismo primitivo). Ambas modalidades de investigación científica han representado, para los propios teólogos, un estímulo no sólo para integrar, sino también para considerar en su propia sistematización, las adquisiciones más recientes y significativas procedentes de la investigación sobre el “Jesús de la historia”⁵.

Esta es, en principio, la dirección que han tomado tanto los teólogos católicos como los teólogos protestantes. Entre ellos, algunos han emprendido este camino de investigación con especial cautela, a menudo por temor a convertirse en blanco fácil de las críticas y objeciones de los exégetas del Nuevo Testamento, sobre todo por su recurso a un método más teológico que histórico, e incluso a veces considerado exclusivamente teológico, aunque disfrazado bajo pretensiones históricas y reivindicaciones de carácter

¹ Sobre la distinción terminológica, así como claramente en cuanto al contenido, entre “Jesús real” [*real*], “Jesús de la historia” [*historical*], “Jesús terrenal” [*earthly*] y “Jesús de la fe” o “Cristo de la fe”, véanse las detalladas consideraciones de J.P. MEIER, *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*, vol. 1, Doubleday, New York 1991, 21-40. En modo particular, cf. *ibidem*, 21-24 [“The real Jesus”], 25-26 [“The historical Jesus”], 26-31 [“Historical and Historic”].

² Para una crítica de lo que, no sin algunas reminiscencias ricœurianas, podemos definir como una “ingenuidad hermenéutica”, una *naïveté* en nuestro caso típica de algunos historiadores contemporáneos, con respecto a una reconstrucción histórica de la figura jesuánica, véase G. PALASCIANO, “Apostilla sobre el «jesuanismo» propuesto por el historiador Mauro Pesce para el siglo XXI”: *Ciencia Tomista* 151 (2024) 353-388.

³ Sobre este punto, véanse J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972; J.B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Kaiser, München 1980; F.W. MARQUARDT, *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, Kaiser, München, 1981; *Id.*, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, Kaiser, München 1983; *Id.*, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, voll. 1-2, Kaiser, München 1990-1991.

⁴ Cf. C.J. DEN HEYER, *La storicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2000, 169-170.

⁵ Cf. *ibidem*, 171.

historiográfico⁶. Otros teólogos, en cambio, sobre todo a partir de los años setenta del siglo XX, no han desdeñado aventurarse sin reservas en la esfera histórica, abordando puntualmente las numerosas cuestiones cristológicas y luego dogmáticas, combinando así intereses teológicos e históricos y presentando los resultados de sus investigaciones en escritos dedicados a la figura jesuánica⁷.

Dentro de la teología católica, concretamente dentro de la teología de habla alemana, destaca la propuesta cristológica de Hans Küng. Se ha escrito mucho sobre ella, hasta el punto de que cualquier otro intento de aproximación a la cristología küngiana resulta superfluo. Descrita en primer lugar como “funcional”, elaborada siguiendo una orientación cristológica definida “desde abajo”⁸, esta reflexión no está suficientemente contextualizada desde una perspectiva teológica, y menos aún lo está la conexión que tiene con uno de los primeros estudios consagrados por Küng a la filosofía hegeliana estudiada⁹. El objetivo del presente análisis es esbozar precisamente estos aspectos que a menudo se descuidan en la investigación, centrándose en el análisis en profundidad del pensamiento hegeliano, es decir, el estudio concebido por Küng en los años cincuenta y realizado hacia finales de los sesenta, con el fin de establecer las características estructurales de una futura cristología¹⁰.

1. Dos expresiones de la reflexión de Hans Küng sobre la figura jesuánica

En los años setenta, Küng dedica dos obras fundamentales a las cuestiones cristológicas. En primer lugar, publica *Menschwerdung Gottes* (1970)¹¹, un volumen densi-

⁶ Para más información, véase H. BERKHOF, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1986², 271-284.

⁷ A modo de ejemplo y sin ninguna pretensión de exhaustividad, véanse J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1990; J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991; J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, De Gruyter, Berlin-New York 1996; G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003; J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Evangelischen Verlagsanstalt, Leipzig 2006; G. LOHFINK, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2011; L. SCHENKE, *Jesus vor dem Dogma. Zur inneren Überzeugungskraft der Worte Jesu*, Kohlhammer, Stuttgart 2014; H. HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2019; W. HOMOLKA, *Der Jude Jesus – eine Heimholung*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2020. Una valiosa presentación de la bibliografía más reciente producida en el ámbito puramente histórico la ofrece P. PIOVANELLI, *Le Jésus des historiens. Entre vérité et légende*, Presses universitaires de France, Paris 2023, 315-366.

⁸ Es imposible reproducir aquí la vasta bibliografía dedicada, al menos en los últimos cincuenta años, a la propuesta cristológica küngiana. Para un examen minucioso de la cuestión, véase H. HOPING, *Einführung in die Christologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 12 ss., 90. Para un breve estado de la investigación, véase W. WÜNSCH, “Christologie im Schatten eines Weltstars – der historische Jesus und die Ernte bei Hans Küng”: *Forum Katholische Theologie* 4 (2021) 301-317. En particular, cf. *ibidem*, 303 (nota 8), 304-307, 314-315.

⁹ Cf. *Ibid.*, 302.

¹⁰ Para el tratamiento global de los temas aquí expuestos, nos inspiramos especialmente en M. FRAIJÓ, *Momentos estelares en la historia del pensamiento cristiano. Escritos sobre religión y filosofía*, Trotta, Madrid 2024, 49-52, 223-235.

¹¹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu*

simo dedicado al estudio de la cristología elaborada por Georg W.F. Hegel. De hecho, se trata de un manifiesto programático para cualquier propuesta cristológica futura. El objetivo de Küng es comprender cómo en el pensamiento de Hegel, a partir de la influencia de la filosofía de la Ilustración¹², la confrontación con la figura de Jesús, reconocido por la comunidad creyente como Cristo e Hijo de Dios, junto con la misma problemática teológica relativa a Dios, desemboca en una dramática exasperación tanto a nivel intelectual como espiritual tras el descubrimiento de la figura total de Jesucristo como Dios-hombre¹³. El interés de Küng por Hegel proviene del hecho de que el filósofo idealista siempre había lidiado con la difícil cuestión teológica de la encarnación de Dios en la historia de la humanidad y del mundo, intentando comprender su significado tanto para el propio Dios como para el ser humano¹⁴.

Küng quiere comprender básicamente si el fundamento del sistema hegeliano era antropológico o cristológico. En el curso de su análisis, se centra en la dimensión humana e histórica de Jesús, volviendo a la historicidad concreta del misterio crístico. En el centro del enfoque küngiano se encuentra, pues, la intención de trascender definitivamente los límites impuestos a la reflexión teológica por el discurso dogmático-eclesial tradicional. Para alcanzar este objetivo, Küng traza con precisión un desarrollo histórico-teológico de la interpretación cristológica a lo largo de los siglos, favoreciendo, sin embargo, el estudio en profundidad de lo elaborado en la época moderna. Dentro de este horizonte, considera que una teología indiferente a los logros de la exégesis histórico-crítica y a las novedades del método histórico y un desconocimiento del desarrollo articulado de las doctrinas cristianas a lo largo de los siglos conducen a una fractura entre la fe cristiana y la razón moderna, la teología y la filosofía, la dogmática y la historia¹⁵.

Un segundo escrito dedicado a la cristología, más concretamente al significado de la adhesión a la fe cristiana, por tanto, del seguimiento de Cristo, en la era moderna, es *Christ sein* (1974)¹⁶. En él, Küng se dirige a quienes desean descubrir, mediante una apertura de espíritu y una particular honestidad intelectual, en qué consiste el cristianismo y qué significa ser cristiano¹⁷. Su intención no es ofrecer un manual de teología dogmática, por así decirlo, de fácil consulta, ni presentar el credo cristiano de forma sistemática, ni mucho menos escribir una especie de catecismo moderno¹⁸. Por el contrario, partiendo de una profunda convicción de la validez del cristianismo, guiado por

einer künftigen Christologie [1970], Piper, München 1989.

¹² Para más elementos de reflexión sobre este asunto, véase X. TILLIETTE, "Introduction. Les philosophes et leur Christ", en AA.VV., *Il cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 5-19.

¹³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 37.

¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 32-33.

¹⁶ Cf. H. KÜNG, *Christ sein* [1974], Piper, München 2010⁶.

¹⁷ Cf. T.H. GRAVES, "The Functional Christology of Hans Küng": *Perspectives in Religious Studies* 1 (1981) 59-61. Para un estudio más detallado, véanse los trabajos de P. BARTHEL, "«Être chrétien» de Hans Küng. Essai de lecture critique de l'herméneutique de quelques titres et représentations christologiques néotestamentaires proposées par l'auteur": *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 225-248; H.-M. GUINDON, "«L'Être chrétien» selon Hans Küng": *Laval théologique et philosophique* 35 (1979) 289-299.

¹⁸ Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, op. cit., 13-14.

la verdad cristiana y las necesidades contemporáneas, desea proponer una introducción a la existencia cristiana ajena a cualquier tentación de proselitismo misionero y abstracción teológica, capaz de superar las fórmulas doctrinales de la escolástica y la neoescolástica, tradicionalmente confirmadas como fundamento de la teología católica¹⁹ y consideradas por él como superadas²⁰.

El propósito del escrito de Küng es en cierto sentido “práctico”, ya que pretende introducir una comprensión de la condición y la acción del cristiano en la historia. Por esta razón, Küng identifica en primer lugar un nuevo horizonte para el cristianismo, es decir, una forma renovada de entender y definir la religión cristiana en relación consigo misma y con el mundo. Esto es especialmente cierto cuando se considera en relación con otras corrientes de pensamiento o ideologías²¹. El teólogo suizo subraya la “diferencia” centrándose en el elemento peculiar del cristianismo, que identifica a Jesús con una “persona real”²², totalmente distinta de cualquier figura mitológica²³. En este sentido, Küng cree que cualquier forma de manipulación espiritual e intelectual, cualquier intento de ideologizar o mitificar la figura jesuánico-cristica encuentra sus límites en la historia²⁴. Según la perspectiva küngiana, Jesucristo, como centro del cristianismo, no representa una idea atemporal, un principio abstracto y eterno, ni siquiera un mito semánticamente pregnante²⁵. Contra toda forma de reduccionismo teológico y de relativismo cristológico, así como contra toda forma de ideología pluralista, Küng insiste en la perfecta correspondencia entre el “Jesús de la historia” y el “Jesús de la fe”. En la perspectiva küngiana, se trata de la figura jesuánico-cristica, una figura de la que dan testimonio los escritos neotestamentarios, fundamento de la fe desde la época de las primeras comunidades cristianas, por tanto, una persona concreta e histórica²⁶.

Basado en una figura real, históricamente dada y situada, el cristianismo no sólo puede, y con razón, afirmar que se *fundamenta en la historia*, sino incluso reivindicarse a sí mismo como una *fe histórica*²⁷. Küng llega a cabo una investigación acerca de la identidad jesuánica, así como del mensaje jesuánico. Se trata de un punto crucial para el análisis de la esencia del cristianismo ya que, desde su perspectiva, la fe cristiana debe reflejar lo que Jesucristo es y ha sido históricamente²⁸. En el horizonte küngiano, la clarificación de este modelo es fundamental y esto se hace evidente desde la propia

¹⁹ Cf. K.-J. KUSCHEL, “Theologie in Freiheit. Grunddimensionen der Theologie von Hans Küng”, en ID., W. JENS, *Dialog mit Hans Küng. Mit der Abschiedsvorlesung von Hans Küng*, Piper, München 1996, 25-32. En particular, cf. *ibidem*, 25.

²⁰ Cf. H. KÜNG, *Christ sein, op. cit.*, 17-108.

²¹ Cf. *Ibidem*, 137.

²² Cf. H. KÜNG, *Was in der Kirche bleiben muß* [1973], Benziger, Einsiedeln 1975⁴, 22.

²³ Cf. ID., *Christ sein, op. cit.*, 138.

²⁴ Cf. *Ibidem*, 138-141.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Para un análisis, aunque decididamente aproximativo, de las diferencias entre los enfoques bultmanniano y küngiano, concretamente la crítica küngiana a la concepción bultmanniana de la categoría de “desmitologización”, véase H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes, op. cit.*, 582-585.

²⁷ Cf. ID., *Christ sein, op. cit.*, 169-500.

²⁸ Cf. *Ibidem*, 169.

estructura de *Christ sein*, ya que la cuarta parte, que lleva el título fuertemente evocador de “*Die Praxis*”, expresa en qué consiste concretamente la existencia cristiana o, en términos más sencillos, el discipulado siguiendo a Jesús²⁹. Es a partir de la determinación de la figura jesuánica, y por extensión de la figura jesuánico-cristica, que Küng pasa a la definición del mensaje, la praxis y la espiritualidad cristianas³⁰.

2. Un cambio de perspectivas y metodologías en la cristología

La investigación cristológica de Küng tiene lugar en un contexto intelectual particularmente turbulento. A finales del siglo XX, y con efectos que se prolongan hasta nuestros días, se intensificó el debate en torno a la cristología, sobre todo en lo que se refiere a sus perspectivas y metodologías. También se ha hablado a este respecto de una “renovación cristológica”³¹. En los círculos católicos, inmediatamente después del Concilio Vaticano II, proliferaron las contribuciones eruditas a la investigación cristológica. Estos trabajos presentaban perspectivas a menudo muy heterogéneas³² que se intentaba identificar utilizando expresiones como, por ejemplo, “cristología desde arriba”, “cristología desde abajo”, “cristología existencial”, “cristología metafísica”, “cristología ontológica” y “cristología funcional”³³. A veces se ha preferido hablar en plural, incluyendo así varias cristologías dentro de una misma reflexión teológica³⁴. Recientemente, también se ha hablado de ellas en el marco de la “problemática de la fe” o de cristologías en el contexto de la “problemática de la historia”³⁵. También se ha hablado de cristologías en el marco de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” o de cristologías elaboradas en la “perspectiva del hombre-Jesús”³⁶. Es necesario caracterizar, aunque sea brevemente, estos enfoques teológico-hermenéuticos de

²⁹ Cf. *Ibid.*, 503.

³⁰ Con vistas a una caracterización más amplia de la esencia del cristianismo, Küng publica la obra titulada *Das Christentum*. Para el desarrollo del pensamiento küngiano, se trata de una investigación muy importante sobre los fundamentos, es decir, la esencia misma de la religión cristiana. De hecho, la esencia del cristianismo es presentada por el teólogo suizo como “perdurable”, a pesar del curso irregular de la historia, de los numerosos cambios de época y de las imprevisibles convulsiones de carácter cultural e ideológico-político. Esta esencia constituye así, desde la perspectiva küngiana, el centro y la unidad de la fe, así como de la realidad. Sobre tales aspectos, véase H. KÜNG, *Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit* [1994], Piper, München 2003², 23, 49-52.

³¹ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Elledici, Torino 1996⁵, 301.

³² Para una visión esencial del surgimiento del debate cristológico tras el Concilio Vaticano II, véase B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Paoline, Roma 1976².

³³ Sobre estas cristologías, véase J. GALOT, “Christologie: approches diverses”, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (eds.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1992, 173-180.

³⁴ Para enmarcar mejor la cuestión desde la perspectiva de los desarrollos tanto históricos como teológicos, véanse T.A. STEFANO, “Christology from Lessing to Schleiermacher”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford University Press, Oxford 2015, 347-361; ID., “Christology after Schleiermacher. Three Twentieth-Century Christologists”, *ibidem*, 362-377.

³⁵ Cf. J. AUER, *Christus – Heiland der Welt*, Pustet, Regensburg 1988; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1978².

³⁶ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre, op. cit.*, 301.

la figura jesuánico-cristica para comprender mejor la posición küngiana en el debate cristológico³⁷. La discusión aquí implica tres niveles, posponiendo el análisis de la cuarta (y última) etapa al párrafo siguiente.

Las cristologías desarrolladas dentro de la “problemática de la fe” tienen como trasfondo la discusión sobre la relación entre la fe y la existencia humana³⁸. Se refieren al ser humano, concretamente a la mujer moderna y al hombre moderno, que ya no es capaz de pensar con las categorías de la teología tradicional. A partir de esta observación, se impone una reflexión más elaborada sobre la problemática cristológica. Las proposiciones teológicas aquí son claras: Cristo entra en la dinámica entre la fe cristiana y la existencia; dentro de la existencia, la fe desafía la tentación humana de autodeterminación, revelando al individuo su propia realidad creatural marcada por la finitud, pero abierta sin embargo a la dimensión infinita de Dios. No obstante, la existencia se considera capaz de interpretar la fe purificándola de categorías míticas. El objetivo de esta operación es actualizar el mensaje cristiano en la cultura contemporánea. El cristocentrismo es el elemento indispensable, porque es en Cristo donde encuentra sentido el desafío de la fe a la existencia humana. A la inversa, la existencia que interpreta la fe hace presente a Cristo en los creyentes. Al revelarse plenamente en Jesucristo, Dios manifiesta su voluntad salvífica para el género humano. Cabe señalar que, al expresar tales convicciones, estas orientaciones cristológicas no recurren al lenguaje de la metafísica tradicional. Por el contrario, utilizan un lenguaje existencialista, llegando incluso a traducir sus elaboraciones cristológicas a un lenguaje areligioso³⁹. El vínculo entre la fe y la existencia que aquí se subraya se fundamenta en la unicidad crística, que representa una dimensión siempre presente para el ser humano abierto a la realidad de la fe⁴⁰.

Las cristologías en el contexto de la “problemática de la historia” se oponen sobre todo al pensamiento bultmanniano para el que la historicidad de Jesús, es decir, el “Jesús de la historia”, no desempeña un papel decisivo⁴¹. La recuperación de la dimensión histórica es, por el contrario, fundamental desde esta perspectiva, que considera que Dios se revela no sólo indirectamente en la historia humana, sino también directamente en la historia de la salvación *a través y en* Jesucristo. El núcleo de esta revelación divina en la historia está representado por el acontecimiento pascual, por la resurrección como evento que une la historia de Jesucristo y la historia humana. De hecho, la dimensión que se establece es proleptica, en el sentido de que realiza una (doble) anticipación:

³⁷ Sobre la problemática cristológica, concretamente la relativa a las diferentes cristologías, también se pueden extraer más aclaraciones de la contribución de R. GIBELLINI, “La teologia di Piet Schoonenberg e il suo progetto cristologico. Indicazioni bibliografiche”, en L. BAKKER, T. VAN BAVEL, H. BERKHOF, F. HAARMA, P. SCHOONENBERG (eds.), *La teologia di Piet Schoonenberg*, Queriniandina, Brescia 1973, 9-16. Sobre todo, cf. *ibidem*, 13-16.

³⁸ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 302-303. Para un estudio en profundidad de este enfoque cristológico, véanse F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*, Mohr, Tübingen 1966; A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2010.

³⁹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 302.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 303-306. Para otras reflexiones, véanse J. AUER, *Jesus Christus – Gottes und Mariä “Sohn”*, Pustet, Regensburg 1986; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964; B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

el conjunto de la historia de Jesús se considera como un prelude del acontecimiento pascual, mientras que su resurrección individual se entiende como un preanuncio de la resurrección escatológica-universal. Sobre la base de estas consideraciones, es posible afirmar que las orientaciones cristológicas presentadas dentro de la “problemática de la historia” llegan a conectar al “Jesús de la historia” con el “Jesús de la fe”, es decir, el “Jesús pospascual”⁴².

En *Grundzüge der Christologie* (1964), Wolfhart Pannenberg, a quien puede rastrearse en esta orientación cristológica, parte de la historia de las tradiciones evangélicas examinando las razones que llevaron a la comunidad apostólica a reconocer y luego profesar a Jesús como Cristo e Hijo de Dios. Pannenberg afirma que esta confesión de fe respeta tanto la historia jesuánica como los desarrollos teológico-doctrinales posteriores. Cabe señalar que la cristología de Pannenberg es una “cristología desde abajo”. Sin embargo, en ella el acontecimiento pascual desempeña un papel decisivo en la reconstrucción de los hechos relacionados con la memoria jesuánica. En concreto, la resurrección de Cristo se entiende como la confirmación por parte de Dios de la identidad, la misión y la predicación de Jesús, respectivamente. A diferencia de la perspectiva bultmanniana, la perspectiva pannenbergiana defiende la historicidad de la resurrección⁴³. De hecho, la teología existencialista discute la historicidad de la resurrección en el contexto de la desmitificación y, por este motivo, lucha por considerarla tanto un acontecimiento “histórico” como “escatológico”, sin dejar por ello de sostener que es “real”. La conclusión de la hermenéutica existencialista ve la resurrección como una expresión simbólica de la permanencia y continuidad del mensaje jesuánico-crístico en el mundo. En la percepción pannenbergiana, esta posición representa un cambio considerable de contenido, puesto que la resurrección ya no es un acontecimiento que implique sólo a Cristo, sino a toda la comunidad cristiana, abriéndose a una dimensión global, ya que toda la humanidad está implicada en el acontecimiento pascual. La respuesta pannenbergiana a las interpretaciones existencialistas y, en particular, a las cristologías dentro de la “problemática de la fe” reafirma que lo que se ha manifestado en Jesucristo permanece en el presente de Dios, en el sentido de que se ha manifestado totalmente. Por esta razón, se hace posible hablar de la resurrección con imágenes que representan el despertar a una vida nueva y profundamente transformada. En el pensamiento pannenbergiano, está claro que la historicidad de la resurrección constituye una confirmación de la identidad jesuánico-crística más profunda.

En última instancia, las cristologías dentro de la “problemática de la historia” mantienen dos convicciones. En primer lugar, subrayan que la referencia al “Jesús de la historia”, es decir, al “Jesús prepascual”, es indispensable, ya que la filiación y el origen divinos no ignoran la dimensión histórica, sino que emergen precisamente de la historia de Jesús⁴⁴. En segundo lugar, estas cristologías reafirman que la reflexión cristológica tiene una dimensión universal, porque en la resurrección crística toda la historia humana encuentra su verdadero sentido y su cumplimiento último. La presentación de

⁴² Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 304-305.

⁴³ Cf. K. LEHMKÜHLER, “Le théologien Wolfhart Pannenberg dans le contexte de la théologie protestante du XXème siècle”: *Revue des sciences religieuses* 83/3 (2009) 418-420.

⁴⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, op. cit., 2-5.

estos planteamientos es importante para orientarse en un vasto universo conceptual y simbólico, que introduce al análisis de la orientación küngiana.

Las cristologías en el contexto de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios”, a pesar de sus múltiples ramificaciones, comparten al menos una convicción específica: la afirmación de la presencia y la implicación de Dios en la persona y la existencia de Jesucristo⁴⁵. Es el “devenir” de Dios lo que, en consecuencia, representa el tema central. Este “devenir” está estrechamente vinculado a la centralidad de la historia de Jesucristo, en particular a la resurrección (el evento pascual). Esta última se entiende como la autorrevelación definitiva de Dios a la humanidad. Si la historia jesuánica implica a Dios mismo en el nivel más profundo e íntimo de su propio ser⁴⁶, entonces las cuestiones se refieren a las modalidades, así como a las fundamentaciones, de este “devenir” de Dios como ser humano. Según tales perspectivas cristológicas, la trascendencia divina debe reconciliarse con la finitud humana, una realidad antropológico-ontológica de la que el sufrimiento y la muerte son las dos expresiones indiscutibles. Concretamente, uno se pregunta: ¿cómo puede Dios “sufrir”? ¿Cómo puede Dios “morir” en la cruz? Se trata de dos preguntas que no constituyen meras elucubraciones filosófico-teológicas. Más bien, detrás de ambas preguntas se esconde un rechazo, que es también una crítica abierta, de la reflexión teológica tradicional. Baste decir que esta última atribuyó el “devenir” a la humanidad de Jesús, reservando, en cambio, la divinidad al *Logos* eterno de Dios. Sin embargo, en la cruz no habría intervenido Dios Padre.

Por su parte, las cristologías de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” reaccionan ante tales teorizaciones. Tras considerarlas insuficientes, cuestionan de hecho la comprensión teológica de un Dios inmutable e impasible, oponiéndose así a un horizonte metafísico basado en una comprensión de la inmutabilidad de Dios en detrimento de la dimensión histórica y, por tanto, de la realidad del devenir. Además, rechazan la fosilización de una noción de Dios y de una teología trinitaria desarrolladas independientemente de la cristología, es decir, cuyo centro no está representado por el acontecimiento de Jesucristo. En efecto, en una perspectiva teológica renovada, las cristologías esbozadas en relación con la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios” dan cuenta de la participación no extrínseca de Dios en el acontecimiento de Cristo. Este enfoque tiene el mérito de presentar una lectura rigurosamente cristiana tanto del misterio como del propio ser de Dios: lo que emerge es la realidad divina manifestada definitivamente en Jesucristo.

A través de la revelación cristiana, el ser humano puede acceder a la realidad de Dios. Sin embargo, estas perspectivas cristológicas llaman la atención sobre ciertas diferencias. En primer lugar, subrayan la existencia de una disimilitud entre Dios y el ser humano, una diferencia acentuada porque Dios sigue siendo Dios y la encarnación de Dios en Jesucristo, su “devenir” en el mundo, así como su sufrimiento y muerte en la cruz, son muy diferentes del sufrimiento y la muerte del ser humano. El “devenir” divino se distingue del “devenir” humano, ya que este último es único, es decir, meramente histórico. Estas pocas precisiones no desvirtúan la particularidad de Dios. Además, se

⁴⁵ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 308-310. Para un estudio exhaustivo, véase H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990.

⁴⁶ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 309.

aplican también a la historia jesuánico-crística, de modo que el acontecimiento crístico conserva su propia singularidad⁴⁷.

3. La perspectiva küngiana: ¿una cristología del hombre-Jesús?

Profundizando en las principales cuestiones actuales de la investigación cristológica, un estudio de Mario Serenthà examina la efervescencia intelectual que caracteriza la renovación contemporánea de la cristología⁴⁸. El teólogo italiano subraya la discontinuidad con el trabajo teológico realizado en el pasado, ya que la reflexión actual incluye múltiples tendencias —así como modos— de representación de la figura jesuánico-crística. Estas percepciones presentan diversidad incluso dentro de una misma orientación cristológica⁴⁹. Sin embargo, un punto central es común a la mayoría de ellas. Se trata de la recuperación de la dimensión histórica jesuánica, es decir, la importancia que se concede a los intentos de una reconstrucción del “Jesús de la historia”. En el campo de la cristología, la trayectoria küngiana sigue esta dirección. En *Menschwerdung Gottes*, Küng parece realizar un análisis en el horizonte de la “problemática de la mutabilidad-pasibilidad de Dios”⁵⁰. De hecho, hace referencia a categorías hegelianas como, por ejemplo, la “dialéctica”. Reconoce la especificidad de la cuestión cristológica en el pensamiento de Hegel, que consiste en la conexión entre un doble interés por Dios y por el ser humano. Este interés es fundamentalmente armónico, ajeno a cualquier esquema dicotómico y de oposición. Küng capta el hecho de que, dentro del pensamiento hegeliano, la pregunta por Dios remite a la pregunta por el ser humano. De este modo, la teología y la antropología aparecen estrechamente vinculadas a través de la cristología, porque el “hacerse” hombre de Dios en Jesucristo, o sea, el misterio de la encarnación de Dios, expresa la realidad auténtica de Dios⁵¹.

El tema de la irrupción divina en la historia humana permite hablar de la historicidad de Dios, creando así las condiciones de una cristología para el futuro⁵². El análisis de Küng deja claro que si la noción de “historicidad” depende fuertemente de las reflexiones filosófico-teológicas de Hegel⁵³, fue David Friedrich Strauss quien

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 310.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 14-18.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 310.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 309.

⁵¹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 14.

⁵² Cf. *Ibidem*, 557.

⁵³ Sin profundizar demasiado en la cuestión, que es difícil siquiera insinuar en un espacio tan limitado, conviene subrayar cómo algunos teólogos, pero también se podría añadir a ciertos filósofos de la religión, han señalado que el concepto hegeliano de “historicidad”, sobre todo cuando se refiere a la cuestión de la “historicidad de la religión”, va muy lejos. Su principal preocupación es sin duda defender las verdades de fe, consideradas inmutables y eternas, descuidando el inevitable condicionamiento histórico-contextual al que están sometidas. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente histórico, la dependencia de una verdad de fe, concretamente de un dogma, de circunstancias histórico-culturales precisas no puede discutirse. A este respecto, cabe señalar que el propio Hegel considera ciertos conocimientos filosóficos como permanentemente verdaderos. Tal es el caso, a modo de ejemplo, de la interpretación de lo Absoluto como espíritu y no como materia, que, por cierto, desde la

vinculó definitivamente, combinando así el enfoque especulativo hegeliano y la investigación histórico-crítica, la cuestión de la historicidad de Dios a la de la historicidad de Jesús⁵⁴. En la obra *Christ sein*, Küng profundiza en la categoría de “historicidad”. Más concretamente, dirige aquí su atención a la historicidad de Dios, con un enfoque que se convierte en atención a la historicidad de Jesucristo, entendido este último como la plena manifestación de Dios⁵⁵.

El estudio küngiano de la cristología hegeliana se explorará en los párrafos siguientes. Por el momento, es necesario volver al marco conceptual tanto de *Christ sein* como de *Jesus* (2012)⁵⁶. La importancia atribuida a la dimensión histórica de Jesús, sobre todo en vista de la definición del “*specificum cristiano*” [*das Unterscheidend christliche*]⁵⁷, representa el elemento que de hecho sitúa la elaboración cristológica küngiana en el horizonte de las cristologías fundadas en la “perspectiva del hombre-Jesús”⁵⁸. La exigencia básica se manifiesta en una recuperación decisiva de la humanidad de Jesucristo, es decir, de una figura concreta, considerada ante todo según una perspectiva histórica⁵⁹. Según Küng, tal enfoque contrasta con la tendencia, principalmente de derivación patristica y escolástica, a centrarse en la divinidad de Jesucristo en lugar de su humanidad. Como punto de partida, el teólogo suizo, al igual que los partidarios de las cristologías de la “perspectiva del hombre-Jesús”, privilegia la realidad humana históricamente dada de Jesús. En particular, es a partir de la investigación realizada sobre las fuentes neotestamentarias, sin excluir por ello los documentos que se remontan al período intertestamentario, que diversos teólogos desarrollan una cristología cuyo centro de gravitación no está constituido por la afirmación del Verbo de Dios preexistente que asume la naturaleza humana —como en la llamada “cristología desde arriba”—, sino en un acontecimiento histórico, por tanto, concreto y empírico. Es decir, es el acontecimiento del hombre-Jesús, reconocido en la fe, en el seno de la comunidad creyente, como Cristo de Dios y revelación de Dios.

Esta perspectiva cristológica se describe como “cristología desde abajo” y presenta un enfoque teológicamente debatido, además de complejo, sobre todo en su

perspectiva hegeliana, constituye la base de la comprensión de la religión. Es en esta perspectiva en la que Hegel también parece tener en cuenta la “historicidad” de la fe cristiana. Para un estudio en profundidad de todos estos aspectos, véase D. ANSORGE, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen*, Pustet, Regensburg 2017, 279-281.

⁵⁴ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 563. Para una rápida mirada a la cristología Straussiana, véanse X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf, Paris 1990, 114-118; M. BORGHESE, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, en AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, op. cit., 112-118. Asimismo, véase lo que escribe P.G. ZIEGLER, “The Historical Jesus and Christology from David Friedrich Strauss to Käsemann”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 330-331.

⁵⁵ Para un análisis exhaustivo de ambas cuestiones, véase H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 522-557, 557-610.

⁵⁶ Cf. ID., *Jesus* [2012], Piper, München 2013.

⁵⁷ Cf. ID., *Was in der Kirche bleiben muß*, op. cit., 25-27.

⁵⁸ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, op. cit., 306-307.

⁵⁹ Para más detalles con respecto a esta problemática, véanse A. AMATO, *Gesù è il Signore. Saggio di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1988; E. SCHILLEBEECKX, *Jezus. Het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal 1974; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982.

relación con otras formulaciones dogmáticas tradicionales, y consideradas por tanto doctrinalmente como “ortodoxas”. Su papel no se limita a cuestionar las afirmaciones de la dogmática clásica, sino que llega a enfrentarse directamente a las interpretaciones cristológicas oficiales. Küng reconoce que, durante su período romano de formación académica, es decir, durante sus estudios filosófico-teológicos, los principios de una “cristología desde arriba” inspiraron sus primeras y tempranas lecturas e interpretaciones cristológicas⁶⁰. Sin embargo, con el paso de los años es cuando adopta un enfoque radicalmente distinto: a través del estudio en profundidad de los estudios bíblicos modernos, en particular de la exégesis histórico-crítica, el teólogo suizo avanza definitivamente hacia un enfoque cristológico desde la “perspectiva del hombre-Jesús” o hacia una “cristología desde abajo”⁶¹. Sigue este enfoque con el objetivo de proporcionar una base sólida para la construcción doctrinal, además de teológica, de la cristología. Para ello, confronta los resultados de la exégesis neotestamentaria, la investigación histórica, los estudios de historia comparada de las religiones y, por último, la investigación sobre la historia del dogma⁶². La aceptación de los diferentes tipos de método científico permite a Küng enfrentarse regularmente a las cuestiones planteadas por estos mismos análisis, que a menudo sacuden las certezas de la teología dogmática tradicional⁶³. En el horizonte hermenéutico de Küng, no existe una figura jesuánico-crística “divinizada”, que además se considera ahistórica y abstracta, sino una figura “rehumanizada”, bíblicamente reconstruida e históricamente fiable⁶⁴.

La interpretación de la profesión de fe cristiana vuelve a estar abierta. Küng llama la atención sobre el hecho de que muestra la necesidad de una reformulación en formas modernas, en un lenguaje comprensible para los contemporáneos⁶⁵. No se trata de complacerse ni de promover una “manipulación” de los textos neotestamentarios, sino de redescubrir su mensaje profundo, siempre válido, mediante el uso de categorías modernas⁶⁶. Küng considera así que en el acontecimiento histórico de Jesucristo entran en juego tanto la divinidad como la humanidad, la grandeza de Dios y el destino del ser humano. Desde su punto de vista, esta constatación es una realidad que debe situarse en el centro de cualquier profesión de fe cristiana en la época contemporánea, un elemento que debe mantenerse con firmeza.

La orientación cristológica contenida en la “perspectiva del hombre-Jesús”, tal como se expresa en el pensamiento küngiano, evita, de este modo, dos tentaciones. La primera tentación es considerar a Jesucristo exclusivamente como una figura divina, mientras que la segunda es presentarlo simplemente como una figura humana, como predicador, profeta y mesías, pero circunscrito a una realidad puramente terrenal⁶⁷.

⁶⁰ Cf. H. KÜNG, *Jesus, op. cit.*, 9.

⁶¹ Cf. *Ibidem*.

⁶² Cf. *Ibid.*, 12.

⁶³ Cf. *Ibid.*

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 13-14.

⁶⁵ Cf. H. KÜNG, *20 Thesen zum Christsein* [1975], Piper, München 1981⁶, 50-51.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*

Küng presta especial atención a la importancia de preservar este equilibrio cristológico, evitando así que la reflexión teológica caiga en oposiciones estériles y, por tanto, en malentendidos. En la cristología küngiana no se encuentra una aplicación directa del método histórico-crítico de herencia bultmanniana⁶⁸, ni tampoco una pretendida reducción epistemológica al marco empírico e histórico⁶⁹. Siguiendo la orientación cristológica de la “perspectiva del hombre-Jesús”, ofrece, por el contrario, una interpretación de la fórmula calcedoniana “verdadero Dios y verdadero hombre” (que profesa la presencia, en Jesucristo, de dos naturalezas unidas, no confundidas, inseparables)⁷⁰. Por una parte, Küng entiende la expresión “Dios verdadero” como la manifestación plena de Dios en Jesucristo, el cumplimiento de la revelación divina y el testimonio de la amistad perfecta y definitiva de Dios con el género humano. En esta línea, Küng reafirma el carácter único e insuperable de la acción, llamada, propuesta y proclamación realizadas *por y en* Jesucristo, que poseen un origen divino y no humano⁷¹. Por otra parte, la expresión “verdadero hombre” se entiende como una forma conceptual de insistir en la auténtica y completa humanidad jesuánica. Según Küng, la misión terrenal de Jesús fue esencialmente la de un “lugarteniente”, “agente”, “representante” y “delegado” de Dios, reconocido como Cristo e Hijo de Dios tras el acontecimiento pascual⁷².

Tras estas conclusiones, la cuestión que Küng vuelve a plantear se refiere a la interpretación global de los datos cristológicos tradicionales, procesados a la luz de una “cristología desde arriba”. La valoración que Küng hace de estos datos no se produce siempre en el mismo plano. Por un lado, es evidente un interés por estudiar los desarrollos históricos de la elaboración teológico-dogmática, sobre todo cristológica, que caracteriza los debates y las proclamaciones oficiales de los primeros concilios ecuménicos⁷³. Por otro lado, la valoración positiva de estos mismos concilios helenísticos va acompañada de un intento serio, además de convencido, de relativización⁷⁴. En resumidas cuentas, de las consideraciones küngianas sobre la cristología se desprenden dos tendencias: en primer lugar, una relativización de la autoridad de las antiguas declaraciones cristológicas⁷⁵; en segundo lugar, una invitación a su reinterpretación moderna⁷⁶.

⁶⁸ Cf. D. COMPOSTA, “Cristología e false cristologie”: *Divinitas* 3 (1977) 408-409.

⁶⁹ Para una mirada crítica, véase G.B. MONDIN, “L’esperienza cristologica di Hans Küng”: *Biblical Theology Bulletin* 2 (1977) 86-87.

⁷⁰ Sobre la cuestión cristológica, especialmente en relación con la fórmula calcedoniana, entendida (e interpretada) en su relación con la exégesis histórico-crítica, véase H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, Piper, München 1987, 122-126.

⁷¹ Cf. ID., *20 Thesen zum Christsein*, op. cit., 51-52.

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 611-622. Para una comparación crítica con el conjunto de estas proposiciones küngianas sobre la percepción de los concilios ecuménicos, véase T.G. WEINANDY, “The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus, and Chalcedon”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 549-567.

⁷⁴ Cf. H. KÜNG, *Das Christentum*, op. cit., 211-235.

⁷⁵ Cf. ID., *Jesus*, op. cit., 10-11.

⁷⁶ Cf. ID., *20 Thesen zum Christsein*, op. cit., 52.

Al compartir las categorías de una cristología de la “perspectiva del hombre-Jesús”, Küng cree poder llegar a la esencia misma de la fe cristiana, es decir, a lo que considera precisamente la especificidad del cristianismo⁷⁷, dada fundamentalmente por la figura “concreta”, por tanto, “histórica”, profesada en la fe como viviente, de Jesucristo⁷⁸. La esencia del cristianismo no es ideológica ni teórica; no consiste en una cosmovisión filosófica, en un programa ético-político, en un sistema religioso, ni siquiera en una estructura eclesial. Según Küng, la esencia del cristianismo es simplemente la persona de Jesucristo⁷⁹. En la reflexión küngiana, la importancia atribuida al proceso de redescubrimiento del hombre-Jesús resulta entonces crucial para la fe cristiana, que encuentra y posee en él el único modelo y razón de vida⁸⁰. De ello se deduce que, para Küng, la historicidad de Jesús determina no sólo la identidad de una figura histórica, la jesuánica, sino también el ser y la praxis de la comunidad eclesial⁸¹.

4. El descubrimiento küngiano de la filosofía hegeliana (y de la cristología)

La importancia atribuida por Küng al pensamiento hegeliano no deriva simplemente de un vivo interés por el estudio de la historia de la filosofía, sino que se basa en una convicción precisa. Según el teólogo suizo, Hegel representaba la culminación del idealismo alemán y de la filosofía moderna. Esta observación es decisiva para comprender la compleja evolución de la historia del pensamiento tanto filosófico como teológico, al que ofreció un marco de expresión sistemática⁸². Consciente de la influencia de Hegel en la cultura occidental, Küng también considera que el pensamiento de filósofos como Karl Marx, Ludwig Feuerbach y Ernst Bloch, o el de teólogos como Karl Barth, Paul Tillich, Karl Rahner y Jürgen Moltmann no podrían existir sin la propuesta filosófica de Hegel. Más directamente aún, añade que en todos estos pensadores la referencia al sistema hegeliano no puede cuestionarse⁸³.

Atraído por la profundidad del pensamiento hegeliano, fascinado por la variedad de ideas que contiene, Küng examina las diferentes etapas del pensamiento de Hegel, considerando las de su juventud y madurez⁸⁴. Le impresiona la finura intelectual de Hegel que, aunque influido por la cultura de la Ilustración, sigue mostrando una apertura a la dimensión religiosa del ser humano. Desde la perspectiva küngiana, esta apertura se inscribe perfectamente en la tradición de la *Aufklärung* alemana que, a diferencia de la orientación francesa, no establece una dicotomía rígida entre la

⁷⁷ Cf. Id., *Was in der Kirche bleiben muß*, op. cit., 25-27.

⁷⁸ Cf. Id., *Jesus*, op. cit., 10.

⁷⁹ Cf. Id., *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg* [1999], Piper, München 2013², 75.

⁸⁰ Cf. Id., *Jesus*, op. cit., 10.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, 11.

⁸² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 34.

⁸³ Cf. *Ibidem*, 13.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 41-59.

religión y la filosofía, basada en una oposición irreconciliable que lleva a ver en ellas dos mundos incompatibles⁸⁵.

Al considerar la evolución de la reflexión hegeliana tanto en el ámbito filosófico como en el teológico y, con respecto a esta última dimensión, al analizar sus desarrollos cristológicos, Küng comprende que para Hegel la religión refleja de forma clara e inmediata no sólo el estado, sino también el progreso de la humanidad, es decir, el grado de evolución espiritual alcanzado por ella⁸⁶. Küng interpreta todo esto como el deseo de Hegel de situar la religión en el marco general de la sociedad y la civilización, sin dejar de contemplar, además de defender, una dimensión religiosa personal e íntima. Sin embargo, el interés küngiano por el filósofo de Tubinga no se limita a este aspecto⁸⁷. De la propuesta hegeliana, Küng aprecia también elementos como la tolerancia religiosa, la dialéctica entre la razón —en particular la razón de la Ilustración— y la fe, es decir, la fe bíblica o la fe cristiana inspirada en los escritos neotestamentarios, o incluso la valoración positiva de la religión como parte integrante de las estructuras espirituales de la humanidad y, por último, la crítica radical de las orientaciones teológicas más tradicionales de la época⁸⁸.

Küng sigue también la evolución, en el pensamiento hegeliano, de la reflexión cristológica⁸⁹. Observa cómo el interés de Hegel por Jesús, que considera casi completamente ausente en su período juvenil y apenas presente durante su formación universitaria⁹⁰, converge inicialmente en la elaboración de una imagen jesuánico-cristica más bien kantiana⁹¹, en el sentido de una consideración de Jesús como maestro de una moral perfecta y de la libertad interior⁹². Küng observa además que, en una segunda fase, precisamente la correspondiente al llamado “período francofurtés” (1797-1800), la descripción hegeliana de la personalidad de Jesús se amplía de forma consecuente, llegando a presentar a la misma figura jesuánico-cristica como la realización del amor, la plenitud de la existencia, la proclamación radical del perdón y el testimonio de una confianza incondicional en Dios⁹³. Podemos hacer al menos tres precisiones sobre estos elementos de reflexión. En primer lugar, debemos reconocer que en un primer momento, corres-

⁸⁵ Para una problematización sobre la cuestión, véase M. SECKLER, “Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion”, en W. KERN (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos, Düsseldorf 1981, 51-66.

⁸⁶ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 45.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 168-169.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 45-49, 57.

⁸⁹ Para una comprensión de la cuestión de la cristología hegeliana, inscrita especialmente en una reflexión más amplia sobre la filosofía de la religión, véanse X. TILLETTE, *Le Christ de la philosophie*, op. cit., 108-114; V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006, 63-126. Además, para profundizar en la cuestión, véanse el estudio de M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, art. cit., 77-165. En particular, cf. *ibidem*, 79-98, 106-110.

⁹⁰ Sobre las influencias filosófico-teológicas del pensamiento hegeliano, resulta útil consultar el ensayo escrito por A. TASSI, *Teologia e Aufklärung. Le radici del giovane Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, 53-224.

⁹¹ Para más detalles, véase K. HECTOR, “Christology after Kant”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, op. cit., 315-327. Especialmente, cf. *ibidem*, 315-319.

⁹² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 48-49.

⁹³ Cf. *Ibidem*, 157-158.

pondiente al llamado “período bernés” (1793-1796), el interés hegeliano se orienta esencialmente hacia una profundización, en el seno del cristianismo, del vínculo entre la doctrina y el ritual (dogma y ritos), por una parte, y la fe razonable en Dios, por otra, siguiendo una perspectiva kantiana, y elaborando así una cristología eminentemente ético-histórica: en otras palabras, la figura jesuánico-crística no constituye aún un momento lógico de lo Absoluto, sino una figura ético-histórica y estética, un ideal humano de amor y armonía. Como segunda aclaración, debemos insistir en el hecho de que sólo en un segundo momento, correspondiente al ya mencionado “período francofurtés”, la reflexión hegeliana se concentra en la figura jesuánico-crística y en la religión cristiana, considerando ambos elementos según el proyecto de una “filosofía de la unidad”. Esto da lugar a una cristología protodialéctica y simbólica, ya que la figura jesuánico-crística representa esencialmente la unidad perdida entre el ser humano y la naturaleza, entre lo finito y lo infinito, por tanto, la mediación entre lo humano y lo divino⁹⁴. Como tercera aclaración, constatamos finalmente que es durante el llamado “período jeniense” (1801-1807)⁹⁵ cuando Hegel se opone a la visión, propia de ciertos círculos románticos, de un Absoluto situado más allá de la conciencia subjetiva para apoyar, por el contrario, la opción idealista de un Absoluto entendido como relación entre el sujeto y el objeto, entre lo finito y lo infinito, excluyendo la posibilidad de un conocimiento de la esencia divina a través de la revelación cristiana⁹⁶. La cristología propuesta es dialéctica y especulativa: esto es, se trata de una cristología conceptual, que promueve una comprensión especulativa del cristianismo. Según Hegel, la conciencia infeliz, es decir, el espíritu alienado de sí mismo que busca la reconciliación, se manifiesta por ende en la figura jesuánico-crística. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz se interpreta como la autonegación de lo Absoluto para reafirmarse como Espíritu⁹⁷. Dicho de otro modo, la figura jesuánico-crística sigue representando la mediación entre las dimensiones de lo finito y lo infinito, pero se considera no tanto a la luz de la fe cristiana como en el horizonte de esa realidad lógico-dialéctica que se desarrolla en el proceso de autoconciencia del Espíritu⁹⁸.

⁹⁴ Una contribución decididamente útil para interpretar este período puede encontrarse en W. JAESCHKE, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, University of California Press, Berkeley 1990, 122-125. Para Jaeschke, en el “período francofurtés” Hegel concibe la religión en términos de una “vida ética” [*Sittlichkeit*], pero sin una estructura especulativa. En el “período jeniense”, por el contrario, la figura jesuánico-crística se convierte claramente en la expresión especulativa de la reconciliación entre lo finito y lo infinito, entre la singularidad y la universalidad.

⁹⁵ Con respecto a este tema, para enmarcar de forma breve la cuestión, véase el ensayo de J.A. GUTIÉRREZ SOLER, “Neokantismo, Ilustración y Religión en el joven Hegel, en las obras de Jena de 1801 y 1802”: *Ciencia Tomista* 151 (2024) 491-507.

⁹⁶ Sobre el conjunto de estos aspectos, véase E.L. FACKENHEIM, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1967, 85, el cual afirma que la cristología hegeliana pasa de un ideal moral, típico de los primeros escritos, a una visión decididamente más sistemática y especulativa en el “período jeniense”. Es precisamente en esta época, según Fackenheim, cuando la figura jesuánico-crística se convierte en la realización del Espíritu absoluto.

⁹⁷ Sobre la interpretación hegeliana de la muerte de Jesús en la cruz, cf. *ibidem*, 189-193.

⁹⁸ A este respecto, véase T. PINKARD, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 213. El autor recuerda cómo, en los primeros escritos hegelianos, la figura jesuánico-crística aparece como un ejemplo moral, mientras que en el “período jeniense” se conceptualiza como la síntesis absoluta de humanidad y divinidad, y por tanto como un momento fundamental en el desarrollo del Espíritu absoluto. Para profundizar

Con respecto a todo esto, hay que subrayar que es dentro de la segunda fase, a saber, en el “período francofurtés”, donde Küng identifica el “punto de inflexión” decisivo en la concepción cristológica hegeliana, un punto de inflexión que consiste en el desprendimiento de la visión kantiana⁹⁹. En efecto, Jesús pasa a ocupar un lugar destacado no sólo en la esfera moral, como ocurría en el pensamiento kantiano, sino también en la esfera religiosa¹⁰⁰.

Küng arroja luz al mismo tiempo sobre lo que considera la genuina curiosidad de Hegel por la cristología, es decir, su comprensión de una “transición”, sin duda tan decisiva en el plano espiritual como en el teológico, de una religión moral y razonable, que se considera predicada por el “Jesús de la historia”, a una religión positiva, es decir, fundada en un sistema de creencias y verdades doctrinales, guiada *por* una institución como la eclesiástica y estructurada *en torno* a ella¹⁰¹. La cuestión planteada por Hegel le parece a Küng esencialmente “histórica”, pero tiene repercusiones filosóficas y teológicas. En consecuencia, la conclusión a la que llega la reflexión küngiana es que, desde una perspectiva hegeliana, la institucionalización del cristianismo representa algo contrario al mensaje jesuánico; se trata de algo que está en abierto contraste con la predicación del “Jesús de la historia”, ya que fomenta formas de sometimiento político-religioso, una moral legalista hostil al espíritu evangélico y una aceptación del mensaje cristiano carente de libertad¹⁰².

Sin embargo, Küng también observa un cambio de postura de Hegel, ya que éste reconoce, en su opinión, el valor de una positividad inherente a la estructura de toda religión y de toda existencia humana inspirada en principios espirituales¹⁰³. En la perspectiva küngiana, para el filósofo alemán, esto significa entender la religión como un fenómeno histórico. De este modo, Küng considera que el gran mérito hegeliano consiste en haber inaugurado una nueva hermenéutica que, aunque enraizada en un esquema racionalista, es capaz de trascenderlo mediante una apertura a otras propuestas de reflexión. En esta línea, el teólogo suizo llega a la conclusión de que la hermenéutica hegeliana pretende, aunque sea en parte, volver a los antiguos dogmas cristológicos del cristianismo y, sin embargo, exponerlos bajo una nueva luz, es decir, bajo formas renovadas y a través de un método innovador¹⁰⁴.

en este elemento del pensamiento hegeliano, véase lo que escribe R.R. WILLIAMS, *Hegel on the Proofs and the Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2017, 144.

⁹⁹ Cf. P.C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, 153.

¹⁰⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 159-160.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, 120-121.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, 122.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 126.

5. Una doble cuestión de “historicidad”

En su análisis, Küng capta también otro rasgo central del pensamiento hegeliano, que se ve materializado en la elaboración de un sistema filosófico-teológico en el que la pregunta por Dios remite a la pregunta por el ser humano. Desde su punto de vista, Hegel tiene así el mérito de haber planteado puntualmente la cuestión sobre la relación (correcta) entre la antropología y la teología, y ello partiendo de la cristología. Küng señala, al igual que Hegel, que la encarnación de Dios es el elemento que permite a la fe cristiana una especie de anclaje en el mundo, en la realidad histórico-situacional concreta, así como una presencia en el centro de la humanidad¹⁰⁵.

Para el teólogo suizo, la reflexión hegeliana está impulsada por la preocupación de mantener un vínculo de unidad entre Dios y la humanidad, entre Dios y el mundo, rechazando así tanto el pensamiento secular que se aleja drásticamente de Dios como el pensamiento religioso que se aleja piadosamente del mundo. Además, observa una proximidad considerable entre las cuestiones abordadas por la filosofía hegeliana entre los siglos XVIII y XIX y las cuestiones abordadas por la teología cristiana durante el siglo XX¹⁰⁶. Esta proximidad puede expresarse mediante una comparación entre la concepción hegeliana del Espíritu absoluto y la cristología clásica sostenida por la comunidad eclesial. Basándose en esta comparación, Küng está convencido de que la filosofía hegeliana es más adecuada que la griega para explicar un punto central de los escritos bíblicos tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, a saber, la historicidad de Dios¹⁰⁷. En su opinión, la importancia de la historicidad de Dios está vinculada a la construcción de un discurso cristológico pertinente para la modernidad, en particular en la consideración de todos aquellos cambios culturales que se han producido desde la revolución científica a mediados del siglo XVI y se han intensificado durante el siglo XVIII con el advenimiento del pensamiento de la Ilustración. En el horizonte küngiano, el principio de la “historicidad de Dios”, junto con el propio descubrimiento de Küng del pensamiento de Hegel, constituye la condición y la posibilidad de una cristología del futuro y para el futuro¹⁰⁸.

En cuanto al concepto mismo de “historicidad”, el teólogo suizo señala cómo su desarrollo filosófico se debe a la filosofía hegeliana, en particular a la reflexión cris-

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, 14. Con respecto a la interpretación hegeliana de la doctrina de la “encarnación de Dios”, hay que insistir al menos en dos puntos. En primer lugar, tal doctrina representa una paradoja. En efecto, el Dios encarnado, por haberse hecho “hombre”, posee características (nacer, vivir, morir, etc.) que contrastan con las que tradicionalmente se han considerado propias de la divinidad (eternidad, inmutabilidad, omnipotencia, etc.). En esta línea, la doctrina de la “encarnación de Dios” parecería aniquilar el concepto mismo de “Dios”, al menos la noción de un Dios “único”, “personal” y “trascendente”. Sin embargo, en la concepción hegeliana, Dios sigue siendo una presencia real, concreta, de la que el creyente posee una certeza inmediata. Además, para comprender el misterio de la encarnación divina, Hegel recurre a los conceptos de “unidad”, “identidad” y “diferencia”: el Hijo de Dios encarnado es distinto de Dios Padre, aunque ambos constituyen una esencia divina idéntica. Desde el punto de vista hegeliano, una cristología sólo es válida si logra pensar estas dos dimensiones juntas, es decir, aunando la diferencia, dentro de la Trinidad, entre el Padre y el Hijo mediante la insistencia en su comunión. Una teología incapaz de concebir una semejante comunión divina, por tanto, intratrinitaria, sería ajena al cristianismo.

¹⁰⁶ Sobre la comprensión hegeliana del cristianismo, véase V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»* [1996], Garzanti, Milano 2018, 279-312.

¹⁰⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 557.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

tológica propuesta por Hegel, y añade que la investigación sobre la vida de Jesús representa una fuente teológica, investigación a la que la profundización straussiana aportará una contribución especial entre los siglos XIX y XX¹⁰⁹. En consecuencia, el concepto de “historicidad de Dios” está conectado con el de “historicidad de Jesús”. Al señalar este estrecho vínculo, Küng se detiene en primer lugar en el uso que hace la teología protestante de la categoría de “historicidad” para caracterizar un objeto real y efectivo, contraponiéndolo así a lo que en cambio se considera irreal, legendario y mítico. Más adelante señala que, en la producción teológica de la época, este concepto se refería a una cuestión absolutamente específica, a saber, la de la historicidad de Jesús¹¹⁰. Al reconocer la evolución, así como las nuevas adquisiciones relativas de la exégesis histórico-crítica y de la historia comparada de las religiones, Küng muestra la influencia ejercida por ambas en el establecimiento de las bases de una nueva cristología¹¹¹.

Teniendo todo esto en cuenta, el teólogo suizo dialoga con el pensamiento hegeliano sin excluir, no obstante, el pensamiento posthegeliano, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la figura jesuánico-crística. Para él, el análisis del concepto de la “historicidad de Dios” en Hegel¹¹², así como el del concepto de la “historicidad de Jesús” en Strauss, muestra que un retorno a la cristología clásica, tradicionalmente promovida en la comunidad eclesial, es absolutamente imposible¹¹³. De manera que, influido por el pensamiento hegeliano y guiado por los descubrimientos straussianos, Küng trata de proporcionar un nuevo fundamento para el desarrollo de una cristología renovada. Esta última posee, en la perspectiva küngiana, tanto un fundamento como una misión¹¹⁴. Si la misión remite a una presentación clara del significado de Jesucristo para los contemporáneos, el fundamento consiste, en cambio, en un enfoque capaz de reunir todos los testimonios neotestamentarios relativos a la figura jesuánico-crística, partiendo precisamente del “Jesús de la historia”, es decir, de su existencia concreta, de su mensaje, así como de su misión y de su destino, para cuestionar la relación que el ser humano tiene con Dios¹¹⁵.

6. La comprensión de Dios, prelude para la cristología

Cualquier cristología futura no podrá sino depender en última instancia de las reflexiones de Hegel. No podrá olvidar su aportación intelectual ni seguir transmitiendo

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 563.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 563-564.

¹¹² Para una reflexión más amplia y profunda del concepto de “historicidad” en el pensamiento hegeliano, véase las consideraciones de V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, *op. cit.*, 135-137, 313-331, 361-379.

¹¹³ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 564.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, 566-567.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*

una imagen de Dios —del Dios cristiano, por supuesto— transmitida en el pasado¹¹⁶. Por esta razón, la nueva reflexión cristológica debe tener en cuenta todos los cambios que han tenido lugar en la era moderna, pasando por la revolución cultural representada por la Ilustración y llegando hasta Hegel. Küng considera que, con el filósofo alemán, la cristología ha renunciado definitivamente a dos visiones contradictorias de la divinidad. Por una parte, Hegel rechazó las interpretaciones antropomórficas de Dios; por otra parte, se distanció de una representación decididamente deísta, que concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente y ajeno al mundo y a la historia¹¹⁷. Según Küng, el gran mérito de Hegel reside en haber propuesto una visión “omnicomprensiva” de la realidad, en la que Dios y el mundo, y por eso, Dios y el ser humano, no están distantes sino recíprocamente presentes, en el sentido de que el uno se hace presente y se manifiesta como tal al otro¹¹⁸. Concretamente, desde el punto de vista de la interpretación küngiana de Hegel, se trata de un Dios infinito en lo finito, de un Dios ciertamente absoluto que se hace presente en lo relativo, y más aún en la realidad más profunda de lo existente. En concreto, Dios está presente en el corazón respectivamente del mundo, de la historia y del ser humano como origen y sentido del ser¹¹⁹.

Esta presentación particular de la trascendencia de Dios, es decir, una trascendencia que se sitúa en la inmanencia, según el principio de *coincidentia oppositorum*, presenta peculiaridades con respecto a las concepciones tradicionales. En efecto, aquí Dios no es identificable, por ejemplo, con el Ser parmenídeo, el Bien supremo platónico, la Sustancia eterna y el Acto puro aristotélico. Tampoco es la imagen de Dios rastreable en la suposición neoplatónica del Uno, un principio absolutamente trascendente distinto del mundo. No es el Dios cartesiano garante de la razón, probablemente ni siquiera el Dios de la apuesta pascaliana. Es más, la visión de este Dios está muy alejada de la percepción paleyana expresada por la famosa analogía del reloj-observador en el contexto de la controversia antideísta del siglo XVIII; esto es, de la idea de un Dios que, como creador (realizador), después de haber creado, se desentiende de la creación (realización). Por consiguiente, el Dios en cuestión no es el del deísmo, que, aunque insiste en su realidad personal y en su función creadora en el cosmos (leyes naturales, realidades inanimadas y seres vivos), niega la continua cooperación e intervención de Dios en el mundo, así como cualquier posibilidad de revelación sobrenatural. Todo ello contrasta con la visión judeocristiana de un Dios creador y providente, que es el Dios de la historia humana¹²⁰.

A la luz de estas consideraciones, Küng sostiene que la comprensión hegeliana de la divinidad presenta a Dios mismo como un ser vivo y dinámico, cuyo movimiento

¹¹⁶ Para algunas sugerencias generales, útiles para la reflexión que sigue, véase K. HECTOR, “Christology after Kant”, *art. cit.*, 323-326.

¹¹⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 557-558.

¹¹⁸ Para una mirada sintética a la concepción hegeliana de la divinidad, véase W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994³, 378-389.

¹¹⁹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 559.

¹²⁰ Para una visión de conjunto de estos aspectos, una mirada extremadamente resumida, pero ciertamente precisa, véase E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 43-68.

no es ciertamente la causa de una imperfección o la causa de una pérdida de su divinidad, sino que constituye más bien una confirmación de la misma¹²¹. A sus ojos está claro que, en la interpretación hegeliana, la divinidad interactúa con el mundo y la historia. Precisamente en esta perspectiva se presenta como una divinidad “histórica”, porque entra de lleno en la historia humana y, al revelarse, actúa en ella. En cualquier caso, de la teología hegeliana se excluyen dos riesgos. Por un lado, se evita el peligro de que se establezca una distancia insalvable entre Dios y el mundo; por otro lado, se descarta el riesgo de caer en una confusión entre Dios y el mundo. En la percepción hegeliana, el conocimiento de Dios a través del mundo y de la historia sigue siendo ambiguo porque el concepto mismo de “Dios” permanece indeterminado, mientras que la presencia de Dios sólo se manifiesta a los seres humanos en formas ocultas. En este sentido, la presencia divina puede caracterizarse como la de un *Deus absconditus*¹²².

Esta forma de pensar la divinidad es importante para la cristología debido a la historicidad de Dios, así como a la relación de Dios con la historia. Küng establece una correspondencia entre el Dios de la historia, del que habla Hegel, y el Dios de la revelación bíblica, o sea, el Dios de Israel y Jesucristo¹²³. En el horizonte küngiano, para el filósofo alemán este Dios trasciende las determinaciones culturales de una tradición religiosa dada, así como los acontecimientos de la historia, porque actúa en el mundo sin estar condicionado por él. A partir de estas consideraciones, Küng constata, en un primer momento, que el horizonte genérico en el que se sitúa el pensamiento hegeliano sobre Dios tiende a tener una orientación panteísta¹²⁴, mejor aún panenteísta¹²⁵. De hecho, para Küng, el Dios hegeliano es cercano, no lejano. Esta dimensión panenteísta se entiende como un “estar en Dios” tanto del individuo como del mundo, por tanto, como un modo distinto del enfoque basado en el principio de “todo es Dios”, incluida una deificación del universo, insistiendo en cambio en la presencia de lo finito en lo infinito. En consecuencia, es el Espíritu absoluto el que contiene todo¹²⁶.

Sobre este punto puede señalarse en conjunto que, inspirándose en la concepción spinoziana de lo divino, con su impronta naturalista, y en la visión romántica de lo divino, entendido este último como unidad-totalidad, Hegel critica al deísmo ilustrado por la concepción de un Dios concebido de forma abstracta y trascendente, al que identifica con el Espíritu absoluto o el Sujeto absoluto, que se manifiesta en la inmanencia de la historia¹²⁷. En cualquier caso, en la interpretación küngiana se puede captar cómo, según

¹²¹ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 559-560.

¹²² Cf. *Ibidem*, 559.

¹²³ Cf. *Ibid.*

¹²⁴ En cuanto a la interpretación de la noción de “panteísmo”, con el objetivo de comprender mejor la interpretación küngiana del pensamiento hegeliano, conviene aquí prestar especial atención a lo que escribe W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Johannes Berchmans, München 1979, 429-441.

¹²⁵ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 168-169.

¹²⁶ Sobre la totalidad de estos aspectos, cf. *ibidem*, 169-170.

¹²⁷ La imagen hegeliana de Dios, aunque conserva algunas de las características de la teología cristiana, puede considerarse parte de una visión “inmanentista”, como racionalidad omniabarcante que opera a través de la subjetividad humana (Espíritu subjetivo) y se realiza en las instituciones de la historia (Espíritu objetivo), así como intuita, por tanto, captada, a través de aquellos modos de conocimiento humano tradicionalmente considerados entre los más elevados (arte, religión, filosofía). Para un resumen de la intrincada temática de la comprensión

Hegel, la naturaleza divina incluye la posibilidad de una revelación a través de la cual Dios también puede manifestar lo que no es. Esto significa que, dentro del pensamiento hegeliano tal y como lo explora Küng, Dios es verdaderamente tal, infinito y omniabarcante, sólo en la medida en que nada existe fuera de su influencia. En este sentido, las diferencias no se difuminan en Dios, ni las oposiciones se desvanecen. Dios no se concibe simplemente, por ejemplo, como infinito y finito, como bueno o como malo, sino al contrario como una realidad que trasciende tales categorizaciones: una infinitud que incluye en sí misma lo finito; una bondad que incluye en sí misma lo malo¹²⁸.

Continuando con el análisis de este complejo universo conceptual, Küng llega más tarde a la conclusión de que durante el “período francofurtés” Hegel da un nuevo paso decisivo en el ámbito de la filosofía de la religión, concretamente una filosofía *moderna* de la religión¹²⁹, superando tanto la propuesta kantiana como la de la *Aufklärung* hasta el punto de mostrarse dispuesto a reconocer a Dios en Jesucristo, es decir, la presencia de Dios en el hombre-Dios, y de nuevo al Hijo de Dios en el Hijo del Hombre¹³⁰. La filosofía de la religión de Hegel expresa la idea de que lo Absoluto puede manifestarse en formas finitas, no sólo en fenómenos naturales, prácticas cúllicas y tradiciones espirituales, sino también en acontecimientos históricos, como el evento jesuánico-crístico, ya que, de nuevo en la perspectiva hegeliana, pertenece a la naturaleza de la religión no atarse a un único modo de manifestación. Küng capta cómo, en el filósofo alemán, la representación cristiana según la cual Dios se encarna y muere en la persona de Jesucristo constituye la culminación de la historia de la religión¹³¹.

hegeliana de Dios, así como de la difícil cuestión del panteísmo o panenteísmo hegelianos (recuérdese aquí que el panteísmo es una acusación repetidamente rechazada por el propio Hegel), véase lo que escribe E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken, op. cit.*, 206-215. En modo particular, sobre la cuestión del panteísmo dentro del pensamiento hegeliano, cf. *ibidem*, 215.

¹²⁸ Cabe mencionar algunas interpretaciones, distintas de las küngianas, sobre la comprensión hegeliana de Dios. Renunciando a cualquier ambición de exhaustividad en el análisis y la utilización de la bibliografía, que en cualquier caso sería inalcanzable, véase W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 78-113. A modo de ejemplo, respecto a la interpretación hegeliana de la encarnación divina, Pannenberg cree que esta es incapaz de mantener una distinción teológicamente fundamental entre Dios y el ser humano, hasta el punto de poner a Dios al servicio del sujeto humano. Además, siempre en opinión de Pannenberg, en el sistema hegeliano, especialmente en el marco de una “filosofía de lo Absoluto”, Dios aparece privado de su propia libertad (a pesar de las intenciones contrarias del propio Hegel). Siempre sobre la cuestión de la encarnación divina, véase V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, *op. cit.*, 303-306.

¹²⁹ Para una visión sintética, aunque puntual, de la filosofía hegeliana de la religión, véase V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel, op. cit.*, 11-37, 63-86. Al hablar de filosofía de la religión, es útil mencionar, aunque brevemente, el papel de la teología en el pensamiento hegeliano. En los escritos del filósofo alemán faltan definiciones claras sobre el papel atribuido a la teología y, en especial, sobre si esto debe entenderse como una ciencia. En algunos casos, a los estudiosos les ha parecido que Hegel disuelve la teología, por así decirlo, dentro de una ciencia más amplia de las religiones, e incluso en una filosofía pura. Sin embargo, sigue estando claro que Hegel describe la relación entre las ideas religiosas y la filosofía a la manera de un contenido expresado por un concepto, reconocido y justificado por el pensamiento. Desde una perspectiva teológica, así como filosófica, concretamente de filosofía de la religión, una de las tesis hegelianas más interesantes se refiere a la superioridad del cristianismo sobre las demás tradiciones religiosas. También sobre la temática de la comprensión filosófica hegeliana de la religión, véase U. NEUENSCHWANDER, *Gott im neuzeitlichen Denken*, vol. 1, Gütersloher, Gütersloh 1977, 182-192.

¹³⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes, op. cit.*, 176.

¹³¹ Sobre la concepción hegeliana de la historia de las religiones, concretamente en lo que respecta a la noción

La lectura teológica propuesta por Hegel, tal como la realiza Küng, hace hincapié en la solidaridad de Dios con el ser humano, así como en la voluntad divina de ayudar al individuo a buscar y dar sentido a la existencia. La convicción fundamental es que toda la realidad encuentra su origen, realización y renovación final sólo en Dios, en el sentido de una novedad escatológica¹³². Según el teólogo suizo, la comprensión y la expresión posthegelianas de la fe en Dios no pueden, sin embargo, prescindir del lenguaje simbólico y de los esquemas representacionales-conceptuales culturalmente dados. Al contrario, siguiendo las ideas hegelianas, la teología cristiana debe reconocer la relatividad de los conceptos, representaciones y símbolos utilizados para expresar la realidad última e inmutable de Dios. Sin embargo, Küng deja claro que esto no significa descuidar la tradición, que puede ayudar a garantizar la continuidad de la fe ofreciendo elementos cruciales para comprender la realidad de Dios¹³³.

7. Los fundamentos de la cristología entre el hegelianismo y el poshegelianismo

En el pensamiento hegeliano, la comprensión de Dios (propriadamente “teológica”) y la de Jesucristo (precisamente “cristológica”) van unidas. Tal es, por lo demás, la convicción a la que llega el teólogo suizo tras escrutar la obra del filósofo alemán. Además, inspira el planteamiento cristológico de Küng en su conjunto. En primer lugar, Küng señala que Hegel marca un punto de inflexión en el ámbito de la cristología. Asimismo, señala que la ampliación por parte del filósofo alemán de su propia investigación cristológica se debió principalmente a Strauss¹³⁴. Mientras que Hegel fue el primero en iniciar una reflexión estableciendo un vínculo entre la historicidad de Dios y la figura jesuánico-crística, Strauss fue el primero en vincular la “historicidad de Dios” a la “historicidad de Jesús”. La diferencia entre ambas perspectivas radica, según Küng, en las dos metodologías empleadas: la interrogativa hegeliana es especulativa, mientras que la straussiana es histórico-crítica¹³⁵. Esto permite *de facto* el paso de la cristología especulativa, por ende, teológica, a la investigación histórica sobre Jesús¹³⁶.

de “progreso”, véase V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, op. cit., 39-61. El filósofo alemán tiene en cuenta la circunstancia de que el cristianismo sólo comienza, en sentido estricto, con la muerte de Jesús, que está vinculada a la Pascua y a Pentecostés, entendida esta última como el acontecimiento fundador de la comunidad eclesial. Jesucristo seguiría así presente en la conciencia de la comunidad creyente. En este sentido, la promesa del Reino de Dios, aunque no se cumpla con la resurrección de Cristo, abarca a toda la humanidad: Cristo resucitado vive no sólo en la realidad de Dios, es decir, con el Padre, sino también en el interior de cada creyente. Acerca de la comprensión hegeliana de la muerte de Jesús en la cruz, véase también V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, op. cit., 380-411.

¹³² Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 561.

¹³³ Cf. *Ibidem*, 561-562.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 562-563.

¹³⁵ Para profundizar en esta evolución, resulta útil leer los análisis küngianos de la evolución de la cristología tanto en el contexto católico como en el protestante. En el caso concreto, cf. *ibidem*, 15-34.

¹³⁶ Impulsos decisivos para el estudio del conjunto de estos elementos de la reflexión hegeliana pueden encontrarse en V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, op. cit., 306-308.

El teólogo suizo sostiene que Strauss ejerció una influencia considerable en el pensamiento posthegeliano principalmente por dos razones. En el ámbito de la filosofía, desde el punto de vista küngiano, Strauss contribuye de forma decisiva a la fragmentación del hegelianismo en dos orientaciones. Por una parte, la “izquierda hegeliana” representa una orientación dirigida a la concreción de las cosas, consideradas como sujetas a una transformación debida a causas naturales, que se resuelve en una concepción materialista de la realidad, reivindicando así una superación de la fe religiosa. Por otra parte, la “derecha hegeliana” se fundamenta en una interpretación de la “Idea” hegeliana en sentido trascendente, así como en la afirmación de la existencia de Dios, aspectos que se concilian con la filosofía del idealismo, precisamente en un intento de mostrar la compatibilidad de las enseñanzas hegelianas con el cristianismo¹³⁷.

En el ámbito de la cristología, Strauss presenta con precisión la tesis de una distinción entre el “Jesús de la historia” y el “Jesús de la fe”¹³⁸. Küng reconoce que esta orientación se sustenta en el deseo del teólogo protestante de ofrecer una aclaración de la cristología especulativa de Hegel y, a través de ella, intentar aportar más luz a su propia propuesta cristológica¹³⁹.

Küng también se centra en lo que considera el elemento común de ambas reflexiones, a saber, el interés por la persona histórica de Jesús. A este respecto, Küng introduce una sutil aclaración. Según la percepción küngiana, estos dos intereses corresponden a otras tantas perspectivas filosóficas. Afirma que el interés hegeliano por el “Jesús de la historia” es de orden filosófico-especulativo, ya que Hegel estaba interesado en la Idea, es decir, en la realización, precisamente del Espíritu absoluto, en el acontecimiento histórico, concreto, de Jesucristo¹⁴⁰. Küng también reconoce la presencia, en el planteamiento de Strauss, de un interés histórico, pero dotado, no obstante, de un trasfondo filosófico, ya que, en su investigación sobre la vida de Jesús, Strauss no sólo parte de una cristología especulativa de marca claramente hegeliana, sino que incluso, tras emprender un amplio camino de reflexión, vuelve a ella. En la interpretación küngiana, Strauss piensa que la humanidad entera, es decir, la humanidad como tal, debe sustituir al Dios-hombre individual. En la comprensión straussiana, tal como la entiende Küng, la “Idea” no vierte, o más bien no concentra, su plenitud en un individuo histórico¹⁴¹. En resumen, es posible afirmar que el análisis küngiano lleva, de un lado, a ver en Strauss a un estudioso cuya preocupación histórica se basa esencialmente en las categorías hegelianas y, de otro lado, a comprender cómo Strauss pretende fundar un sistema que culmine en consideraciones histórico-filosóficas de matriz cristológica. Para el teólogo suizo, en el centro de la

¹³⁷ En cuanto a la determinación de la “especificidad” de la filosofía hegeliana, existe (y persiste) un conjunto de opiniones divergentes. Para un ejemplo de ello, siempre analizando la recepción teológica católica y protestante, véanse T. TANKE, *Bewusste Religion. Eine Konstellationskizze zum jungen Hegel*, Pustet, Regensburg 2012; W. DESMOND, *Hegel's God. A Counterfeit Double?*, Routledge, London 2003.

¹³⁸ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 567-568.

¹³⁹ Acerca de este punto bastante circunscrito, véase M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all'antropologia cristologica. Il tema dell'Uomo-Dio da Hegel a Marx”, art. cit., 110-111.

¹⁴⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., 567.

¹⁴¹ Para una visión general, cf. *ibidem*, 569-572.

antropología de Strauss se encuentra el ser humano entendido como la síntesis de dos mundos, de dos naturalezas, a saber, la divina y la humana. El ser humano representa así un verdadero vínculo entre las dimensiones de lo finito y lo infinito. Strauss realiza este principio sustituyendo a Jesucristo por el hombre-Dios, es decir, un individuo concreto como convergencia real de lo humano y lo divino¹⁴².

En conjunto, estas reflexiones permiten a Küng constatar que, al igual que el planteamiento hegeliano, el planteamiento straussiano se inscribe ante todo en el contexto de una “cristología desde arriba”. Sin embargo, Küng también muestra que, a diferencia de Hegel, este modo de reflexión teológico-cristológica sigue un enfoque propio de una “cristología desde abajo”, especialmente por los resultados alcanzados por los presupuestos straussianos. Küng reconoce los méritos del análisis realizado por Strauss, en particular en lo que se refiere: al estudio crítico de los elementos míticos contenidos en los relatos evangélicos; al abandono de la lectura tradicional de los escritos neotestamentarios realizada por la comunidad eclesial, que los consideraba fuentes históricas y testimonios de relatos sobrenaturales; a la crítica de lo sobrenatural presente en los textos bíblicos; al examen “racionalista” de la figura jesuánico-cristica; y a la crítica de la teología dogmática tradicional. Sin embargo, el teólogo suizo llega a una conclusión que, bien mirada, podría parecer contradictoria. Según Küng, Strauss presta en realidad tan poca atención al núcleo histórico de los relatos evangélicos como a la figura histórica de Jesús, y ello a pesar del interés straussiano por el elemento histórico. Esta anotación küngiana está bien fundada: el análisis histórico straussiano, guiado por principios filosóficos, considera las narraciones evangélicas, escritas después de la muerte de Jesús, como una especie de “mitologización” de la existencia y la figura jesuánicas. De una parte, Küng subraya que Strauss no niega en absoluto la existencia de un individuo concreto, por consiguiente, real, conocido con el nombre de “Jesús”, predicador y profeta de origen galileo. De otra parte, señala que Strauss distingue la existencia de la construcción mitológica en torno a la figura jesuánica, realizada a partir del acontecimiento pascual, esto es, la resurrección de entre los muertos, que, en la perspectiva de Strauss, representa una verdadera invención por parte de la comunidad cristiana primitiva. En esta misma línea, el discípulo de Ferdinand Christian Baur, eminente representante de la Escuela de exégesis de Tubinga, presenta una interpretación drásticamente racionalista de los relatos evangélicos en su escrito *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835-1836)¹⁴³.

Como ya se ha dicho, Küng señala que Strauss se sitúa entre dos enfoques distintos. En primer lugar, está la afirmación de la “divinización” de la figura jesuánico-cristica¹⁴⁴, sostenida por los “ortodoxos”, que aceptan sin reservas la idea de una intervención sobrenatural en la historia humana. En segundo lugar, existe una explicación racionalista de los acontecimientos considerados sobrenaturales, los cuales son

¹⁴² Cf. *Ibid.*, 571.

¹⁴³ Cf. U. KÖPF, “Ferdinand Christian Baur and David Friedrich Strauss”, en M. BAUSPIESS, C. LANDMESSER, D. LINCICUM (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017, 3-44.

¹⁴⁴ Para una mayor conciencia de la complejidad de lo que revela el análisis küngiano, véase G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Dehoniane, Bologna 2006, 131-165.

analizados desde la perspectiva del racionalismo filosófico. En la percepción küngiana, la alternativa straussiana a ambos enfoques consiste en introducir una interpretación mitológica, para la que los relatos evangélicos contienen la memoria de hechos y acontecimientos históricos que, sin embargo, fueron transformados en un sentido mítico por la primitiva comunidad cristiana. Por estas razones, Strauss reitera la imposibilidad de una reconstrucción de la biografía de la figura jesuánica¹⁴⁵. Según Küng, las conclusiones a las que llega Strauss difieren ciertamente de las de, por ejemplo, Bruno Bauer y Arthur Drews, para quienes incluso los escritos del Nuevo Testamento no contienen ningún fundamento histórico, sino que se reducen a obras de pura ficción literaria¹⁴⁶. Para el teólogo suizo, sigue siendo cierto que Strauss subestima la importancia de los elementos históricos de los textos evangélicos, útiles para la reconstrucción, aunque aproximada, de una “biografía” de Jesús. Al tiempo que critica esta limitación “historiográfica”, Küng reconoce al teólogo alemán el mérito de haber apoyado y defendido, en un contexto en el que surgían las primeras formas de “negacionismo”, la legitimidad de una investigación histórica de la figura jesuánica. En esencia, al tiempo que se muestra en sintonía con Strauss en lo que respecta a las cuestiones metodológicas, en particular el recurso al método histórico-crítico, Küng se concentra en el “Jesús de la historia”, dejando de lado la polémica straussiana relativa a la reconstrucción mitológica de la figura jesuánica¹⁴⁷. Respecto a la perspectiva straussiana, de hecho, mantiene la asunción de una orientación teológica que privilegia la investigación histórica, consciente de que el protagonismo otorgado a la investigación histórica, por consiguiente, al elemento histórico, abre el horizonte a una “cristología desde abajo”¹⁴⁸.

8. Algunas consideraciones conclusivas: ¿historia *contra* dogma?

La reflexión küngiana parte de la constatación del estado de pobreza intelectual en que se encuentra actualmente la teología cristiana, sobre todo en el ámbito de la teología dogmática, agravado por un alejamiento cada vez mayor de la exégesis histórico-crítica¹⁴⁹. El problema tiene dos vertientes: la primera concierne a la relación entre la exégesis histórico-crítica y la teología dogmática, la segunda se refiere a la cuestión del “Jesús de la historia”¹⁵⁰. Procediendo por orden, es posible identificar los rasgos más relevantes de ambos aspectos.

¹⁴⁵ Cf. J.S. KSELMANN, R.D. WITHERUP, “Modern New Testament criticism”, en R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Pearson, London 2000, 1130-1145.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*. Además, con respecto a la cristología baueriana, véase M. BORGHESI, “Dalla cristologia speculativa all’antropologia cristologica. Il tema dell’Uomo-Dio da Hegel a Marx”, *art. cit.*, 118-120.

¹⁴⁷ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 31-32.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, 571.

¹⁴⁹ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, *op. cit.*, 110.

¹⁵⁰ Para una ampliación de la reflexión, y por tanto de la crítica teológica en diálogo con el pensamiento küngiano, sobre el lugar que ocupa (y que está llamada a ocupar) la cristología en la teología dogmática, véase J. WEBSTER, “The Place of Christology in Systematic Theology”, en F.A. MURPHY (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, *op. cit.*, 611-627. En particular, cf. *ibidem*, 613-614, 617-619, 625.

En cuanto a la conexión entre el exégesis histórico-crítica y la teología dogmática, frente a la novedad, así como a la provocación, que representa la primera, Küng identifica brevemente tres modos de reacción asumidos por otras tantas orientaciones presentes, por así decirlo, tanto a nivel sincrónico como diacrónico en la segunda¹⁵¹: en primer lugar, un enfoque conservador, que considera propio de la neoescolástica, hostil a los resultados de la exégesis histórico-crítica; un enfoque tendente a la armonización especulativa que oculta las nuevas adquisiciones exegéticas e históricas; por último, una orientación más constructiva, la de una justificación histórico-crítica basada en la aceptación y la integración, en el método teológico, de los resultados procedentes de la investigación exegético-histórica¹⁵².

Según la perspectiva küngiana, que en este punto retoma explícitamente las proposiciones teóricas de Josef Blank, la exégesis histórico-crítica debe considerarse y establecerse como el fundamento de la reflexión teológica, dicho de otra manera, como “la ciencia teológica básica” [*die theologische Grundlagenlehre*]. En efecto, según la visión de Küng, la teología requiere, para la construcción de su edificio especulativo, un suelo seguro y estable que sólo las fuentes neotestamentarias pueden ofrecer y cuya autoridad, en el seno de la comunidad eclesial, está legítimamente atestiguada por el recurso al método histórico-crítico¹⁵³. En este último, Küng capta una consecuencia hermenéutico-metodológica que la teología cristiana en general y la católica en particular deben tener en cuenta en su propuesta de una dogmática elaborada en sentido crítico e histórico, fundada además en la primacía, ciertamente teológica, de la Sagrada Escritura como su principio, alimento y fin¹⁵⁴. Para Küng, en efecto, la exégesis, fundada en un sentido histórico-crítico, requiere una teología dogmática igualmente construida desde un punto de vista histórico-crítico¹⁵⁵.

Este proyecto global, que, según el teólogo suizo, no puede ni debe limitarse únicamente a la teología dogmática, sino que debe extenderse también a la historia del dogma, a la historia de la teología y a la historia del cristianismo, constituye una provocación para la propia exégesis histórico-crítica¹⁵⁶; para Küng, de ello se derivan dos implicaciones. En el ámbito de la teología, una dogmática cristiana debe fundamentarse críticamente, esto es, elaborarse a partir de las fuentes bíblicas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, consideradas en su conjunto según el método de la exégesis histórico-crítica, que no es para ella una disciplina meramente “auxiliar”, sino más bien “fundacional”¹⁵⁷. Más concretamente, una teología dogmática que quiera presentarse como “científica” debe ser crítica e histórica. En consecuencia, según la visión küngiana, la interpretación crítica del dogma, realizada al igual que los textos bíblicos, permite

¹⁵¹ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, op. cit., 112.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 112-113. Küng ofrece tres ejemplos emblemáticos (relativos a los sacramentos, los ministerios eclesiales, la cristología) de la aplicación, así como de la resistencia o aceptación, dentro de la propia teología dogmática, de los resultados derivados de la utilización del método histórico-crítico. Por ejemplo, cf. *ibid.*, 113-126.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 110-113.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 111.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 124-125.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 110-111.

superar el riesgo de una formulación autoritaria y ahistórica, en este sentido antimoderna, de las doctrinas cristianas¹⁵⁸. En el ámbito de la exégesis, por otra parte, las adquisiciones derivadas de la utilización del método histórico-crítico requieren, según Küng, una reflexión sistemática que, abierta a las demás disciplinas teológicas y a las ciencias humanas y sociales, pueda aportar su contribución específica al desarrollo de la humanidad¹⁵⁹. Esto muestra el carácter de ciencia básica propio de la exégesis histórico-crítica que remite a otras áreas de la teología.

El segundo elemento que se desprende del análisis de Küng, derivado de las consideraciones sobre la utilidad del método exegético-histórico y la tipología de la elaboración dogmática, se refiere al “Jesús de la historia” como cuestión central de una nueva cristología, fiel a la enseñanza neotestamentaria y abierta a la exégesis histórico-crítica¹⁶⁰. También en este punto, Küng considera insuficientes las perspectivas teológicas de la neoescolástica, que, al no enfrentarse a los resultados de la propia exégesis histórico-crítica, ha permanecido atada al pasado, especialmente a las expresiones doctrinales y teológicas helenísticas y medievales. Lo que urge, según el teólogo suizo, es una confrontación sincera y profunda con la cristología elaborada en el medio judaico que, hasta hace poco, había sido totalmente olvidada por la reflexión teológica¹⁶¹. Un retorno a las fuentes bíblicas, a una lectura de las mismas y a un estudio de ellas realizado según el método histórico-crítico, capaz de practicar una verdadera “mediación histórica” no basada en un dogma absolutizado que doblegue la historia y las fuentes a los propios intereses teológicos, resulta fundamental¹⁶². Para Küng, todos estos intentos de mediación histórica centrados en una armonización acrítica y ahistórica del dogma y de los datos escriturísticos respectivamente, además según una visión que privilegia el dogma en detrimento de un estudio correcto de las fuentes, están destinados no sólo a una repetición estéril de doctrinas infundadas o superadas gracias a los enfoques modernos, sino también al fracaso de la teología cristiana que defiende una cristología particular¹⁶³.

Frente a ello, Küng espera la inauguración de una nueva fase para la teología cristiana, concretamente para la teología católica, especialmente en el ámbito de la dogmática; una fase en la que se apoye decididamente, de forma exclusiva, en las fuentes bíblicas consideradas crítica (mediante la exégesis histórico-crítica) y teológicamente (mediante una apertura espiritual y una disposición existencial hacia el mensaje del Nuevo Testamento)¹⁶⁴. De este modo, Küng va más allá de la vieja cuestión de la relación entre la “cristología desde arriba” y la “cristología desde abajo”, tratando de comprender las antiguas formulaciones dogmáticas, como las niceno-constantinopolitanas y calcedonianas, en el horizonte histórico de su nacimiento y desarrollo, justificándolas críticamente a partir de la herencia neotestamentaria. Desde este punto de vista, la pro-

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 112.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 111-112.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 123.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, 122-123.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, 123-124.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, 124.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 124-125.

puesta teológica küngiana adquiere notoriamente los rasgos de una “metadogmática”, ya que consiste precisamente en “una teología metadogmática” [*eine Metadogmatische Theologie*]¹⁶⁵. Esta teología, aunque también podría hablarse de un “método teológico” o de una “forma estructurante” del propio acto de teologizar, presenta así una cristología renovada que, de nuevo desde una perspectiva küngiana, se distancia de las especulaciones escolásticas o neoescolásticas, promoviendo un estilo teológico que también considera seriamente la historicidad de los dogmas. Por tal razón, la teología metadogmática se refiere al mismo tiempo a una labor tanto de *destrucción* como de *construcción* intelectual. En concreto, se trata de dos operaciones mediante las cuales el cristianismo —plenamente inserto en cada época histórica y consciente de los retos culturales que cada una plantea— se expresa de forma progresivamente más adecuada¹⁶⁶ y eficaz que la teología dogmática tradicional¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, *op. cit.*, 599.

¹⁶⁶ Para más elementos de reflexión sobre este punto, cf. *ibidem*, V-IX.

¹⁶⁷ Cf. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, *op. cit.*, 125-126.

***EL MISTERIO DE NUESTRA CAPACIDAD DE AMAR
EN DILEXIT NOS: PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE
UNA ESPIRITUALIDAD JUVENIL***

***THE MYSTERY OF OUR CAPACITY TO LOVE IN
DILEXIT NOS: PRINCIPLE AND FOUNDATION OF
A YOUTHFUL SPIRITUALITY***

Yefren Díaz López – Delia Patricia Gómez Salazar

Resumen: En un contexto global de sufrimiento donde millones de personas se ven afectadas por la pobreza, desigualdad, conflictos armados y crisis socio ambiental; donde se piensa en los jóvenes desde una perspectiva adultocentrista y se descuida la percepción de su dimensión trascendente, que los lleva a preguntarse: “¿Quién soy yo?” y “¿Para quién soy yo?”; emergen las razones del amor que trascienden la lógica humana desde Dilexit nos: Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo, como principio y fundamento de una espiritualidad juvenil comprometida prácticamente con el cuidado de sí mismo, del otro y de la naturaleza.

Abstract: In a global context of suffering, where millions of people are affected by poverty, inequality, armed conflicts, and socio-environmental crises; where youth are often viewed through an adult-centered perspective and their transcendent dimension is overlooked leading them to question, “Who am I?” and “For whom am I?” the reasons of love emerge, transcending human logic. These reasons are drawn from Dilexit nos: On the Human and Divine Love of the Heart of Jesus Christ, serving as the principle and foundation of a youth spirituality that is practically committed to the care of oneself, of others, and of nature.

Palabras clave: amor humano, amor divino, lógica humana, sufrimiento, espiritualidad

Key words: human love, divine love, human logic, suffering, spirituality

Fecha de recepción: 23 de julio de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

1. Introducción

En un contexto global de sufrimiento donde millones de personas se ven afectadas por la pobreza, desigualdad, conflictos armados y crisis socio ambiental, es inevitable que la salud mental y emocional de las personas se vea afectada, dejando al descubierto la vulnerabilidad y soledad del ser humano, y la necesidad de experimentar que hay alguien que nos cuida, nos protege y nos ama.

De modo que la responsabilidad por darle sentido a la propia vida pasa a ser relevante, y al no poderse delegar (al momento de dar cuenta de las propias dinámicas internas y externas en nuestra relación con la realidad), promueve el confrontar el propio proyecto de vida que se está construyendo a partir de decisiones conscientes y las posibilidades de elección, donde no se puede poseer al otro, la naturaleza y Dios como objeto, en cuanto la experiencia del amor humano: “explícita y confirma la necesidad de encontrar en el amor una realidad personal que trascienda el espacio y el tiempo y haga inteligible y razonable el proyecto estructural del ser humano”¹.

En este sentido, si se parte del supuesto “... que el ser humano solo se realiza plenamente en el encuentro con el -otro- y en una relación de mutua entrega en el amor”², el miedo a amar y dejarse amar que paraliza el corazón se transforma en compromiso por erradicar la soledad, tristeza y vacío existencial del ser humano, desde la construcción de un amor consciente, fiel y eficaz consigo mismo, el otro, la naturaleza y Dios; donde lo fundamental de cualquier experiencia de fe es la práctica del amor que se refleja en cómo nos comportamos: “Muéstrame tu fe sin tus obras, y yo te mostraré mi fe por mis obras” (St 2,18).

Haciendo evidente que toda experiencia existencial no solo está determinada por las demandas del medio interno de nuestro cerebro (representaciones internas del mundo que nos rodea) sino por las circunstancias del medio externo o entorno que muchas veces escapan a nuestro control; más, si se tiene en cuenta que “el noventa y nueve por ciento –por decir un número- de lo que percibimos en nuestra vida cotidiana es inconsciente...”³, y si se agrega que “aproximadamente el noventa y nueve por ciento de todas las acciones son inconscientes”⁴, se entiende que en medio del transitar inconscientemente por el mundo, lo novedoso e inesperado exija necesariamente nuestra atención y consciencia.

De esta manera el amor como fundamento de la felicidad y esperanza expresado en el signo visible de la alegría, incluso ante la adversidad, el dolor y el sufrimiento causados por la deshumanización del ser humano, es la característica novedosa que identifica a un cristiano. Donde el amor eficaz, al estilo de Jesús de Nazareth: un amor que no puede separarse de nosotros y se mantiene a pesar de nosotros mismos, se convierte en el motor que orienta el comportamiento consciente en la búsqueda de la libertad, la igualdad y la fraternidad, valorando las diferencias y buscando la unidad humana como alternativa histórica de sentido de vida.

Amor eficaz, que lleva a confrontar el miedo que se quiere imponer en un mundo sufriente, con la intención de paralizar y prohibir cualquier alternativa de cambio estructural, colectivo y personal; al tiempo que resignifica los sufrimientos que son causa del auténtico amor y alegría y confronta las alegrías pasajeras orientadas por el principio utilitarista del fin justifica los medios, las cuales terminan siendo causa de dolor y sufrimiento.

¹ G. REMOLINA VARGAS, S.J., *Los fundamentos de una ilusión: ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2016, 217.

² *Ibid.*, 217

³ J. M. FUSTER., *Cerebro y libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad de elegir*, Ariel, Barcelona 2014, 46

⁴ *Ibid.*, 48

No obstante, aunque se sabe que gracias a los avances científico tecnológicos razón y emoción tienen su origen en el funcionamiento del cerebro, y que son sistemas evolutivamente complementarios, en un contexto racionalista, donde la razón es la principal fuente de conocimiento para la mayoría de las personas, desde el sentido común: “una decisión racional se consideraba buena, mientras que un comportamiento emocional, y en este sentido irracional, era malo”⁵, lo que ha llevado a mantener la creencia o prejuicio que el amor es irracional.

Sin embargo, al reconocer que “la ciencia puede purificar la religión de error y superstición, y la religión a la ciencia de idolatría y falsos absolutos”⁶, hoy ya se reconoce el impacto de las emociones, y específicamente del amor, en el comportamiento individual y colectivo, en la forma en que pensamos, en el desarrollo de la capacidad de toma de decisiones y solución de problemas que “... determinan con qué personas nos relacionamos y de qué forma, establecen nuestros valores, intervienen en nuestra comunicación y nos permiten compartir tanto información valiosa como nuestras propias creencias, valores y sentimientos”⁷.

2. Realidades que se iluminan desde el misterio de nuestra capacidad de amar

Detrás de toda apariencia hay una pregunta que un joven en medio de su soledad, incertidumbre⁸ y sufrimiento no quiere ni puede evitar, es la pregunta por la posibilidad del amor, que como misterio inexplicable se convierte en una experiencia de fe en la humanidad, que trasciende y se transforma en una experiencia divina y espiritual, por la cual se está dispuesto a sacrificar todo desde la fuerza que da la esperanza, la cual abre el horizonte al sinsentido de la realidad de un mundo que sufre.

Mirar la realidad reconociendo el sufrimiento que nos rodea y el llamado a hacernos cargo de ella, sin temor a creer en nosotros mismos, el otro y la naturaleza, plantea la necesidad de una auténtica renovación espiritual que parta del pensarnos relacionalmente, aceptando la diversidad intrageneracional en busca de reconocer el misterio de nuestra capacidad de amar, en el que se revela la esencia del ser humano, y donde la esperanza como posibilidad está puesta en los jóvenes del mundo de hoy y

⁵ J. R. ALONSO, *Las emociones: La base neurológica del comportamiento. Ciencia y Cerebro*, Ediciones RBA-National Geographic, Madrid 2017, 8.

⁶ C. DOMÍNGUEZ MORANO, S. J., “Teologías, ciencias y omnipotencias”: *Revista Iberoamericana de Teología* 20/39, (julio-diciembre 2024) 11-35, 25

⁷ J. R. ALONSO, *Las emociones: La base neurológica del comportamiento*, 28.

⁸ Aproximándonos a la incertidumbre en la cotidianidad de la vida, donde en muchas circunstancias no tenemos la confianza en qué hacer o esperar en un contexto socio-político-cultural específico, que más que favorecer, disminuye el control sobre la propia vida, al plantear exigencias como el desear estar por encima de la media de las personas (desde criterios de competitividad, individualismo y pragmatismo). Kees van den Bos centra su atención, en la experiencia manifiesta, donde: “... las personas tienen una necesidad fundamental de sentir seguros sobre su mundo y su lugar dentro de él y que demasiada incertidumbre personal amenaza el significado de existencia”. K. VAN DEN BOS, “Making Sense of Life: The Existential Self Trying to Deal with Personal Uncertainty”: *Psychological Inquiry*: 20/4 (2009) 197-217, 200. De donde no se infiere que la experiencia de la incertidumbre sea algo que las personas califican todo el tiempo como algo negativo o que se deba evitar pues el deseo de la novedad que la implica plantea la necesidad de gestionarla.

de mañana: en sus vivencias, aprendizajes, espiritualidad, ritmos de vida y experiencia del Hijo de Dios donde “reconocemos cómo en sus sentimientos nobles y sanos, en su ternura, en el temblor de su cariño humano, se manifiesta toda la verdad de su amor divino e infinito”⁹.

En consecuencia, el acompañamiento personal y colectivo de los jóvenes desde un enfoque teológico de esperanza, de sentido, de futuro, remite a la dimensión humana y espiritual del ser humano, caracterizada por la capacidad natural, práctica y trascendente de amar (fundamento de la revelación de Dios), desde la cual es posible comprender que todo está interconectado, y que desde los propios procesos personales es posible enfrentar los condicionamientos internos y externos que impone un contexto marcado por la crisis socio ambiental, la instrumentalización del ser, el pensar automatizado y el relativismo, donde el amor no es más que una ilusión, lo que crea temores en las nuevas generaciones de jóvenes que:

...en medio de la incertidumbre de un mundo sin amor y desconectado, temen a que los traicionen, a no ser correspondidos, a la indiferencia, a volver a sufrir, a ser vulnerables, a ser lastimados, a no poder demostrar lo que sienten y lo que realmente son; siendo conscientes que el amar implica el sufrimiento que es una experiencia inexplicable y difícil de controlar, donde queda al descubierto su verdadero yo, sus falencias e inseguridades, traumas, miedos y prejuicios¹⁰.

Realidades que se iluminan desde el misterio de nuestra capacidad de amar en *Dilexit nos*, al evidenciar las razones del amor que trascienden la lógica humana y proponer: “...una vía mística que supera los intentos de la razón”¹¹, que en el caso de los jóvenes y en su lenguaje, el lenguaje del amor, se convierte en auténtico fundamento de una espiritualidad que trasciende el amor romántico “impulsado por intereses y respuestas emocionales egoístas que buscan satisfacer las propias necesidades, angustias, deseos y experiencias efímeras”¹².

Haciendo resonancia del mensaje de Francisco: “Ustedes, jóvenes, son realmente la esperanza gozosa de una Iglesia y de una humanidad siempre en movimiento”¹³, se valora el lenguaje juvenil caracterizado por ser heterogéneo, diverso e incluso al aproximarse a las distintas realidades de este cambio de época desde

⁹ FRANCISCO, *Carta encíclica Dilexit nos: Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, Librería Editrice Vaticana, Roma. 24 de octubre 2024, núm. 64. Recuperado de <https://press.vatican.va/content/stalastampa/es/bollettino/pubblico/2024/10/24/241024f.html>

¹⁰ Reflexiones de estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

¹¹ FRANCISCO, *Carta encíclica Dilexit nos: Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 155.

¹² Reflexiones de estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

¹³ FRANCISCO, *Mensaje para la XXXVIII jornada mundial de la juventud. “Alegres en la esperanza”* (Rm 12,12), Librería Editrice Vaticana, Roma 26 de noviembre de 2023. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco_20231109_messaggio-giovani_2023.html

una perspectiva de mente abierta, donde todo está relacionado con todo; y motiva, su rebeldía, obstinación y creatividad al promover alternativas frente a la norma, lo establecido, la tradición, el mundo de los adultos, como una apuesta contracultural, donde no quieren ser instrumentalizados en el mantenimiento de un mundo que le teme al amor:

Imagino un mundo con amor y con Dios capaz de perdonar, sin discriminaciones, en paz y libertad... un mundo donde la sociedad no sea un temor constante... un mundo sin odios, sin guerras, sin injusticias, sin soledad, sin sufrimiento... un mundo donde los sueños sean posibles... un mundo donde se ama sin importar la diferencia, aunque suene a utopía... un mundo que lleve a arriesgarlo todo sin olvidar que hay cosas que no puedo controlar ni cambiar... pues un mundo sin amor sería un mundo sin significado ni valor¹⁴.

Sencillez del lenguaje juvenil equiparable a la sencillez del lenguaje de Jesús, donde “no hay nada artificial o forzado; todo es claro y sencillo. No necesita recurrir a ideas abstractas o frases complicadas; comunica lo que vive”¹⁵. Expresando su sensibilidad ante el sufrimiento humano que invita a la experiencia de un Dios que ama, compasivo, misericordioso, que ofrece razones del corazón: “cuando nos parece que todos nos ignoran, que a nadie le interesa lo que nos pasa, que no tenemos importancia para nadie”¹⁶.

Lenguaje de un Dios bueno que irrumpe así en la experiencia de incertidumbre, soledad y sufrimiento de los jóvenes de hoy, que en la intimidad de su ser se preguntan “Dios porque me has abandonado”¹⁷; en un contexto donde se valora el pensamiento científico, la lógica racional en la que se entiende, como lo plantea Dawkins, que si “...existe algo más allá del mundo natural es porque todavía no lo conocemos sino imperfectamente, aunque esperamos poder entenderlo e incorporarlo así al ámbito de lo natural”¹⁸.

Lógica de la razón y razones del corazón que desde la encíclica *Dilexit nos*, abre nuevos horizontes a la teología que parte de la realidad de un mundo sufriente, al promover por una parte “una mejora integral en la calidad de vida humana, y esto implica analizar el espacio donde transcurre la existencia de las personas”¹⁹; y por otra, en los multicontextos de las sociedades del conocimiento y la información, reconocer que “...no podemos olvidar que para salvar lo humano hacen falta la

¹⁴ Reflexiones de estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

¹⁵ J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, 3ra edición, PPC Editorial, Bogotá 2013, 55.

¹⁶ FRANCISCO, *Carta Encíclica Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 40.

¹⁷ Citado en la reflexión de los estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

¹⁸ R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa, Barcelona 2006, 37.

¹⁹ *Ibid.*, núm. 147.

poesía y el amor”²⁰, características fundamentales de los jóvenes de ayer, de hoy y de mañana.

De aquí se sigue, que, al aproximarnos al compromiso con el misterio de la propia existencia, la búsqueda del sentido de la vida, implique reconocer que éste no solo es parte de la experiencia humana (que implica procesos conscientes resultado de la evolución y complejidad del cerebro) sino también de la experiencia del misterio del amor (en la que se reconoce que la base del *Homo religiosus* es el *Homo sapiens*), en cuanto como plantea el Papa Francisco: “La ecología humana implica... la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para mantener un ambiente digno”²¹; lo que favorece entender la conciencia definida como “la capacidad inherente de cada ser humano sano de percibir lo que es correcto y lo que está mal y, con la fuerza de esta percepción, controlar, monitorear, evaluar y ejecutar sus acciones”²².

Por lo tanto, no solo se admiten los argumentos de la lógica evolutiva que dan razón de la experiencia humana, donde todo está interconectado: desde el origen y evolución de la materia en el universo y su complejidad, pasando por la evolución de la vida que proviene de formas elementales, hasta la complejidad y sincronización de las diferentes estructuras del cerebro, de las cuales emerge la conciencia que receptiona lo que se recibe del mundo exterior.

Sino que igualmente, se acepta la posibilidad de la auto conciencia, irreducible a procesos neurobiológicos, que da cuenta de la dimensión trascendente del ser humano y su capacidad de amar, sin dejar de responder a las mismas leyes químicas y físicas de la naturaleza; y se reconoce una realidad distinta al mundo objetivo, que plantea la existencia de una causa distinta a las explicadas por la materia en relación a la dimensión subjetiva en el ser humano, que mantienen abierta la posibilidad a la experiencia personal de un Dios de Amor que motiva e impulsa “nuestros actos de amor, de servicio, de reconciliación, para que sean eficazmente reparadores”²³ en los multicontextos propios del mundo de hoy.

3. Razones del corazón que trasciende la capacidad humana de amar

Desde el desarrollo de la capacidad de pensamiento del ser humano y el misterio de su capacidad de amar, en los multicontextos en los que interactúan los jóvenes, cuando se aborda el problema del amor como sentido de la vida, la percepción inicial es que es un problema de poetas, filósofos, teólogos, psicólogos y humanistas, que tiende a referirse a algo abstracto, alejado de la realidad del ser humano y el planeta, resultado de las limitaciones y complejidad de nuestro cerebro.

²⁰ FRANCISCO, *Carta Encíclica Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 20.

²¹ *Ibid.*, núm. 155.

²² G. VITHOULKAS & DE MURESANU, “Conscience and Consciousness: A Definition”: *Journal of Medicine and Life*, 7/1 (2014) 104-108, 105.

²³ FRANCISCO, *Carta Encíclica Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 184.

Sin embargo, cuando las nuevas generaciones hacen consciente y personal la pregunta por el sentido de la propia existencia, se evidencia la lógica que orienta la actividad de pensar, sentir y comportarse, en la cual permanentemente se está buscando vivir una existencia significativa en medio de la incertidumbre, donde no se tiene el control ni la certeza de lo que significa vivir como ser humano; en medio de la soledad, ya sea como ausencia de compañía, como percepción de no pertenecer a ningún grupo social o como soledad emocional; y, en medio del sufrimiento personal y el de la naturaleza, que impide que se pueda negar que las personas sufren, como lo explicita Steven Hayes:

No se trata solo de que sienta dolor físico; el sufrimiento es mucho más que eso. Los seres humanos tienen que habérselas también con el dolor psíquico que experimentan: con sus emociones y pensamientos negativos, con los recuerdos desagradables, los impulsos y sensaciones negativas. Tienen todo eso en la cabeza, se preocupan por todo eso, lo lamentan y lo temen²⁴.

Sufrimiento personal que hace parte de la realidad de un sufrimiento originado por una pobreza masiva, cruel, injusta, estructural, donde los pobres irrumpen y nos comprometen desde la misericordia entendida como: “una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser”²⁵.

Desde esta perspectiva se rescata el pensar y sentir de las nuevas generaciones de jóvenes, cuando se encuentran en la encrucijada académica (aparentemente irreconciliable) donde se puede creer inicialmente, que solo es posible tomar uno de los dos caminos: el del pensar racionalista, empírico, cientificista, o, el de la experiencia personal de Dios²⁶ al momento de confrontar la incertidumbre, soledad y sufrimiento humano.

Lo que lleva a que algunos jóvenes (utilizo sus palabras) comprendan inicialmente la incertidumbre como aquellos momentos en los que no se puede pensar con claridad, con la sensación de estar a la deriva y no saber qué hacer, qué sentir o qué pensar por miedo al cambio, pues la incertidumbre viene acompañada de preguntas que causan temor como: qué va a pasar?, y ahora qué?; incertidumbre que se tiende a abordar desde una orientación o predisposición negativa, pensando o sintiendo que algo malo puede suceder... A sentir en algunos momentos de la vida, que a pesar de interactuar y estar rodeados de otras personas, se tiene la sensación

²⁴ S.C. HAYES & S. SMITH, *Sal de tu mente, entra en tu vida: La nueva terapia de aceptación y compromiso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 19.

²⁵ Cf. J. SOBRINO, *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*, Talleres Claret, San Salvador 1993, 36 y J. SOBRINO, *Hacer teología en América Latina*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1989, 145.

²⁶ Experiencia de Dios que es profundamente vivencial en unos, de ausencia en algunos, y de pelea con Dios en otros.

de ser extraños, de estar perdidos, ausentes, pensando que no se encaja y creyéndose apartados por los demás; percibiendo que no se es importante para nadie, sin deseos ni ganas de nada, en medio de la experiencia de sentirse solos... Y a pensar en relación a las propias cicatrices y memoria de su sufrimiento, que se es vulnerable, frágil y que se ha perdido la armadura que nos protegía del mundo²⁷.

Y aunque se han planteado múltiples aproximaciones a estas realidades, desde la encíclica *Dilexit nos: Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, se resignifica como alternativa la esperanza en nuestra capacidad de amar, fundamentada en las razones del amor que trascienden la lógica humana y fundamentan una vía mística para los jóvenes, al momento de confrontar el miedo a perder lo que se cree, lo que se desea (cosas o personas) o lo que la sociedad y la cultura les ha enseñado acerca de la felicidad; lo que puede estar justificando la tendencia a un apego inseguro, enfermizo, patológico que crea dependencia y deforma la realidad, desde un pensar automatizado, que termina por aceptar estas experiencias como fundamento de la vida y felicidad.

Así, sin renunciar al pensamiento racional donde el conocimiento humano alcanza su plena objetividad cuando el sujeto por un lado es consciente de los datos de la experiencia, entiende su coherencia, analiza racionalmente su evidencia y toma responsablemente las decisiones que la realidad le exige; se articula el aporte de un saber sapiencial fundamentado en la narrativa existencial, que sin dejar de ser razonable, da cuenta de la dimensión trascendente del ser humano y la posibilidad de la experiencia de Dios a partir de la autoconsciencia de sí mismo, del otro y de la naturaleza, en donde se da “una situación interpersonal de presencia mutua y de comunicación, de donde brotan la amistad y el amor”²⁸.

Lo que favorece entender dentro del anuncio explícito de Jesús Nazareth, la vivencia plenamente consciente de su humanidad en el contexto socio-político-religioso-cultural propio de su época, y resignificar esta experiencia de amar como modelo a seguir en la construcción de ser los mejores seres humanos posibles en las circunstancias propias del mundo de hoy.

Experiencia de humanidad que se encuentra explícita en el evangelio de Mateo Capítulo 22, 37-39: donde Jesús de Nazareth nos dice: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” y “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. En otras palabras: la única forma de amar a Dios es siendo compasivos, y no podemos ser compasivos, si antes no hemos aprendido a ser autocompasivos con nosotros mismos, lo que lleva a confrontar la tendencia de una sociedad que promueve el consumismo, egocentrismo, individualismo y la competitividad, donde impera el vivir en automático, con los ojos cerrados a la realidad de un mundo sufriente

²⁷ Reflexiones de estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

²⁸ *Ibid.*, 45.

Por lo tanto, del nivel de consciencia²⁹ y autoconsciencia³⁰ de sí mismo, del otro, de la naturaleza y de la realidad histórica, dependerá la calidad de las decisiones que orienten el comportamiento de las nuevas generaciones al momento de abordar los problemas del mundo de hoy, dentro de los cuales está la crisis de sentido que nos lleva a preguntar ¿qué significa ser el mejor ser humano posible hoy?³¹.

Todo lo anterior, en busca de la integración del saber desde el principio de que todo está relacionado con todo, donde la ciencia puede incidir en el discurso teológico y lo teológico en la lectura creyente del pensar científico, en cuanto: “toda teología y toda ciencia están llamadas a mantener una actitud cautelosa frente a la permanente tentación de la omnipotencia que a ambas les acecha. Mantener una posición de apertura y de diálogo sincero entre ellas será fundamental para evitar el riesgo de extraviar sus caminos”³².

Como resultado de una teología que parte de la realidad de estas experiencias humanas³³ y religiosas, se entiende en el caso de los jóvenes desde su percepción de la trascendencia, confesionalidad religiosa o espiritualidad, la confrontación entre la auténtica experiencia religiosa o espiritual que lleva al cuidado de la vida y la salud, y, la experiencia religiosa o espiritual inmadura que llevaría a la configuración de una personalidad enferma, porque:

Aunque el ser racional es característica fundamental del ser humano, igualmente lo es el vivir de creencias. Y “en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal” (Pablo II, 1998, No. 31). Así, se puede inferir que muchas de esas creencias (incluidas las irracionales) están fundadas en lo que otras personas e instituciones socio-culturales nos han enseñado desde la infancia, lo que plantea la necesidad de corroborar mediante la relación interpersonal, el avance científico y los fundamentos teológicos de la religión, la evidencia de dichas creencias³⁴.

²⁹ Relativo a lo empírico, intelectual, racional o a la deliberación responsable.

³⁰ Que nos ayuda a distinguir las consecuencias de nuestras decisiones y actos.

³¹ Lo que lleva a la opción por los “La ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social. Es «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»”. FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. Librería Editrice Vaticana, Roma 24 de mayo de 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, núm. 156.

³² C. DOMÍNGUEZ MORANO, S. J., “Teologías, ciencias y omnipotencias”, 25.

³³ Lo que plantea como exigencia ética “un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres”. FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, núm. 158 ... promover el desarrollo sostenible presente y futuro desde la “solidaridad intergeneracional”. FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*, núm. 159

³⁴ Y. DÍAZ LÓPEZ, “Aportes de la encíclica Laudato Si a la solución de problemas: una lectura desde el enfoque cognitivo conductual de solución de problemas en psicología de la religión”: *Revista De Psicología Universidad De Antioquia*, 8/2 (2016) 195–208, 204.

Todo lo anterior permite asumir, que las formas más complejas de experimentar la religión y espiritualidad son esencialmente maravillosos caminos interiores que parten de la naturaleza humana hacia una felicidad sobrenatural; trascendiendo así, la percepción polarizada de la conducta como buena o mala, moral o inmoral, virtuosa o pecaminosa, normal o anormal; y reconociendo, que al tiempo que la vida está condicionada por las reglas naturales de la evolución, igualmente, es trascendente, creada y tiene direccionalidad³⁵.

Para llegar finalmente a las nuevas narrativas de algunos jóvenes que desde el desarrollo consciente de su dimensión humana, caracterizada por la capacidad natural y trascendente de amar a su propia generación y la que viene³⁶, resignifican la incertidumbre, la soledad y el sufrimiento:

La incertidumbre es importante para la vida humana, sin ella no podríamos planear nuestras aspiraciones y cumplir nuestras expectativas, es de la experiencia que podemos aprender las lecciones más bellas que nos da la vida, donde lo que menos esperamos es tal vez lo que más necesitamos... La Soledad es un espacio en el que debemos y podemos aprender a autocuidarnos, a ser conscientes de la necesidad de ser cuidados y cuidadores, y a dar cuenta de nuestra propia trascendencia... Y el sufrimiento puede ser asumido como una experiencia que nos ayuda a mejorar, a madurar, a ser más fuertes frente a los problemas, a no cometer los mismos errores, a ser conscientes de nuestra fragilidad humana y más empáticos con la fragilidad del Otro³⁷.

Reafirmando lo que plantea Hayes y Spencer:

...los seres humanos demuestran un enorme valor, una profunda compasión y una notable capacidad para salir adelante incluso con la más complicada de las historias personales. Aún a sabiendas de que pueden salir heridos, los seres humanos son capaces de amar a otras personas. Aun

³⁵ Si la evolución es un proceso direccional en cuanto la historia manifiesta una tendencia general hacia una mayor complejidad, receptividad y conciencia... y el azar está presente en todo el ámbito de la evolución, desde las mutaciones y recombinaciones genéticas hasta los impredecibles cambios en el medio, entonces, la complejidad no aparece de una vez, sino en etapas jerárquicas... una vez que ya existe reproducción, la selección natural actúa en contra del azar, conservando a través de sucesivas generaciones combinaciones altamente improbables. La evolución manifiesta una sutil interacción de azar y ley. Dentro de las posibles respuestas teológicas a la cuestión del azar están: 1) Dios controla los acontecimientos aparentemente aleatorios, 2) Dios diseña un sistema basado tanto en la ley como en el azar, 3) Dios influye en los acontecimientos, pero no los controla. Las propuestas 2 y 3 rechazan la idea de preordenación, y coinciden en el reconocimiento de la existencia de verdadero azar en el mundo. Según el tercer enfoque, la creación continua es un experimento del tipo ensayo y error, que siempre construye a partir de lo que ya existe, reforzando la verosimilitud de un Dios que influye en el mundo y es influido por éste, que permite la libertad humana y la autonomía espontánea de la naturaleza, que se compromete con el mundo y participa en su lento crecimiento.

³⁶ Que al igual que Francisco plantean la solidaridad intergeneracional (con las generaciones futuras) e intergeneracional (pensando en el grito de los pobres y de la tierra hoy).

³⁷ Reflexiones de estudiantes de diferentes programas académicos de la Pontificia Universidad Javeriana, en las clases de Teología.

sabiendo que han de morir, los seres humanos se preocupan por el presente y por el futuro. Aun enfrentándose al sinsentido, los seres humanos son capaces de abrazar ideales³⁸.

4. El amor como el principio y sentido de la vida espiritual y/o religiosa

Desde sus inicios la filosofía ha buscado entender la inquietud que el ser humano se plantea por ¿cuál es el sentido de la vida?, lo que ha llevado a la pregunta por: ¿Quién soy yo?, caracterizada por una marcada tendencia subjetiva; al tiempo que reflexiona sobre la búsqueda de la felicidad, que implícitamente en algunos casos pregunta desde una perspectiva intersubjetiva, por “¿Para quién soy yo?”³⁹, implicando el concepto del amor, que tiende a romper nuestros paradigmas al trascender una y otra vez la lógica humana; en cuanto el amor no es algo que podamos definir, sino, una experiencia que se impone y no podemos negar en cuanto “amando, la persona siente que sabe por qué y para qué vive. Así todo confluye en un estado de conexión y de armonía”⁴⁰.

No obstante, si se reconoce que desde nuestra humanidad tenemos la capacidad de percibir y comprender la esencia trascendente del amor que nos lleva a valorar lo bello, lo bueno y lo verdadero que implica salir de sí mismo para darle existencia al otro, la naturaleza y Dios, es inevitable el tener que confrontar las creencias, prejuicios y opiniones que hemos aprendido, desde el desarrollo de una mente abierta y los aportes de las diferentes ciencias, en un mundo donde la tendencia es a querer ser amado pero no a amar.

Así, el amor inicialmente físico anclado en la belleza, bondad y verdad del cuerpo, trasciende sin ningún tipo de dualismo (como el planteado por Platón en el banquete) en el amor espiritual, que lleva a la felicidad auténtica y el reconocimiento de un Dios bueno para quien:

el amor es paciente, es servicial; el amor no tiene envidia, no hace alarde, no es arrogante, no obra con dureza, no busca su propio interés, no se irrita, no lleva cuentas del mal, no se alegra de la injusticia, sino que goza con la verdad. Todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (1 Corintios 13,4-7).

Y si el conjunto de las mejores acciones o buenos hábitos se puede aprender y desarrollar por cualquier ser humano, entonces, la felicidad es accesible para todos como lo propone Aristóteles en la *Ética Nicómaco*, en cuanto, el orientar nuestras acciones éticamente implicará inevitablemente el confrontar permanentemente la ex-

³⁸ S. C. HAYES & S. SMITH, *Sal de tu mente, entra en tu vida: La nueva terapia de aceptación y compromiso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 19.

³⁹ FRANCISCO, *Discurso en la Vigilia de oración en preparación para la Jornada Mundial de la Juventud, Basilica de Santa María la Mayor*, Librería Editrice Vaticana, Roma 8 abril 2017. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170408_veglia-preparazione-gmg.html

⁴⁰ FRANCISCO, *Carta Encíclica Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 23.

perencia de felicidad, dolor o sufrimiento desde la práctica del amor en busca de la felicidad personal y colectiva, pues no se puede dejar al azar el sentido fundamental que orienta nuestra capacidad de pensar, sentir y actuar como los mejores seres humanos posibles.

Lo que lleva a reconocer con Sartre en el Ser y la nada, que el amor implica una interrelación entre la libertad del otro y la propia, donde se confronta: “la asunción de la angustia en las relaciones concretas de mala fe (que), supone sujetos desesperados que no desean asumir la carencia de sentido radical de la existencia...y que, por ende, se relacionan amorosamente con otro que los sustente, que los justifique”⁴¹; trascendiendo la perspectiva reduccionista del amor, para construir un mundo más humano donde: “el otro se vuelve realmente un prójimo en cuya relación el para sí se enriquece con una pluralidad de significados que lo hacen ser sin renegar su condición ontológica”⁴².

En coherencia, Erich Fromm en su libro *El arte de amar* lleva a reflexionar sobre el amor como algo más que un sentimiento, como una habilidad que se debe cultivar en cuanto es la mejor manera de resolver los problemas de la existencia humana, lo que justifica que: “La cuestión, sobre todo, no debería ser la preocupación en ser amado... antes de eso, el sujeto debe preocuparse por amar”⁴³. Y para amar es necesaria la fe práctica e inteligente, que para Fromm no se basa en supuestos externos, pero implica la certeza de lo incierto.

La esperanza ante un amor que aún no existe, pero se cree en que su amor producirá amor en la otra persona, fundamentada en la experiencia de la persona, plantea la necesidad de un continuo aprendizaje y maduración a lo largo de la vida (sin renunciar a la propia subjetividad) y donde, “[...] la fe es una cualidad indispensable para cualquier amistad o amor significativo. “Tener fe” en otra persona significa estar seguro de la confiabilidad e inmutabilidad de sus actitudes fundamentales, el núcleo de su personalidad”⁴⁴.

En la actualidad, la relación de pareja y la experiencia del amor desde su perspectiva socio cultural ha sido tema de canciones, poemas, pinturas y esculturas entre otras; y aunque la experiencia de amar y ser amado es transcultural, sin embargo: “pese a la universalidad e importancia de esta situación solo hace unas pocas décadas que comenzó formalmente el estudio del amor”⁴⁵.

⁴¹ M. GUEVARA RIERA, “El amor en las relaciones concretas con el prójimo. Ontología y ética en *El ser y la nada*”: *Revista Logoi* 1(1998) 7-26, 25.

⁴² *Ibid.*, 26.

⁴³ D. COTTA FORMIGA y F.V. DE OLIVEIRA CAMPOS, “A concepção de amor como arte e a sua relação com a fé: contribuições do pensamento de Erich Fromm The conception of love as art and its relationship to faith: contributions of Erich Fromm’s thought”: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 11/2 (2020) 63-89, 64.

⁴⁴ E. FROMM, *El arte de amar*, Paidós, México 1974, 176.

⁴⁵ F. MAUREIRA CID, “Los cuatro componentes de la relación de pareja”: *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 14/1 (2011) 321-332, 322.

Desde una perspectiva socio-cultural⁴⁶ y naturalista⁴⁷: la antropología, la sociología y la psicología, entre otras, han abordado el estudio del amor, el cual ha estado determinado por las circunstancias propias de los diferentes contextos. En consecuencia, al reconocernos como pertenecientes a la especie humana y *valorar (amar u odiar)*, y *significar (justificación última de la existencia y nuestro sentido de vida)* nuestro cuerpo como parte de nuestra identidad, de lo que somos, es inevitable comunicar diferentes tipos de mensajes⁴⁸ a partir de la representación que tengamos de nuestro cuerpo⁴⁹, que supera la anatomía y fisiología⁵⁰, especialmente los relacionado con nuestros estados emocionales.

Es así, que desde la experiencia subjetiva del amor (que humaniza y da cuenta de la dimensión trascendente del ser humano) nos mostramos a nosotros mismos y reconocemos la alteridad del otro y de la naturaleza, lo que lleva dar razón de la actividad de amar y ser amado. Y si se asume que la construcción socio cultural de lo que es el ser humano, y la explicación científico anatómica o neurocientífica no es la que nos define, para dar cuenta de nuestra personalidad tendremos que recurrir a la propia historia de vida y el relato que estamos construyendo conscientemente en el que se da cuenta de nuestra experiencia de amor, la cual orienta la respuesta a las preguntas fundamentales de: ¿quién soy yo y para quién soy yo?

Experiencia que en la adolescencia está influenciada por el contexto socio cultural, y que, al ser un período de desarrollo evolutivo, implica acelerados cambios físicos, psicológicos y sociales, donde se entiende el hecho que: “los adolescentes pueden experimentar las emociones más intensamente que los niños o los adultos y, en consecuencia, pueden tener más dificultades para lograr la regulación”⁵¹. Sin reducir el amor a la relación de pareja, que como identifica la psicología, está determinado por factores como el compromiso (interés y responsabilidad), la intimidad (confianza y seguridad) y el romance.

⁴⁶ El enfoque antropológico socio cultural como lo presenta G.L. BOURDIN, “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias”: *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 23/67 (septiembre- diciembre 2016) 56-74, propone: “la idea de la variabilidad cultural e histórica y un fuerte énfasis en las nociones de construcción social, cultural e, incluso, lingüística de las emociones”, 56.

⁴⁷ El enfoque antropológico naturalista como lo plantea G.L. BOURDIN, “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias” “... procede de las investigaciones del comportamiento humano presentadas por Darwin en su obra *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* [(1872) 1969], donde se plantea una teoría de la continuidad de los comportamientos expresivos humanos respecto a los de nuestros ancestros evolutivos. La condición bioevolutiva de las emociones humanas está acompañada de la universalidad antropológica del fenómeno, pues todo rasgo, reflejo o instinto heredado, es común a la especie”, 56.

⁴⁸ En relación al potencial comunicativo del rostro en relación a los estados emocionales, M.L. KNAPP, *La comunicación no verbal: el cuerpo y el entorno*, Editorial Paidós, Barcelona 1982, resalta que el rostro: “... refleja actitudes interpersonales, proporciona retroalimentaciones no verbales sobre los comentarios de los demás, y algunos aseguran que, junto con el habla humana, es la principal fuente de información. Por estas razones y debido a su gran visibilidad, suele prestarse mucha atención a los mensajes expresados por el rostro de los demás”, 229.

⁴⁹ Destacando la singularidad de nuestro rostro, nuestra voz y nuestros órganos genitales.

⁵⁰ Y supera posibles separaciones entre el cuerpo y la persona.

⁵¹ M. BOLÍVAR RAMÍREZ, S.G. RÍOS CRUZ y BL AVENDAÑO PRIETO, “Regulación emocional en adolescentes: importancia e influencia del contexto”: *Apuntes de Bioética*, 5/2 (2022) 131-145, 133.

De esta manera, el amor se convierte en la oportunidad para tomar control de nuestra corporeidad a partir de nuestra propia experiencia de vida, superando cualquier reduccionismo donde el cuerpo adquiera connotaciones negativas, al punto de hacer creer que es innecesario, como lo plantea el transhumanismo; confrontando percepciones religiosas negativas donde el cuerpo es malo o fuente de pecado; y cuestionando críticamente construcciones socio culturales sesgadas del cuerpo, como la de belleza, que llevan a la discriminación y sufrimiento, al punto de llevar a percibir el cuerpo como una carga para sí, para el otro y para este mundo.

De aquí se sigue el interés en el que, “a fines del siglo veinte la biología ha entrado en la carrera por explicar esta compleja experiencia del vivir humano entregándonos las bases neurobiológicas del amor”⁵². Y, si reconocemos con las neurociencias que existe una base biológica del amor que se fundamenta en nuestro cerebro, se puede explicar la afectación del comportamiento moral y de la personalidad humana en sujetos que en nombre del amor pueden llegar hasta quitarle la vida a otra persona.

Siendo claro que para los neurocientíficos es problemático tener una definición clara de lo que es el amor, sin embargo, es valioso su aporte al buscar identificar los mecanismos cerebrales del amor humano desde su aproximación a la distinción de diferentes tipos de amor dentro de los que se resalta el amor apasionado y el amor maternal⁵³. Dejando abierta la dimensión trascendente de dichos descubrimientos fisiológicos en relación al amor, en cuanto la experiencia y las creencias contenido del amor escapan a las explicaciones que fundamentan su base neurológica y las sustancias químicas que lo producen.

Por tanto, “conocer sobre el amor es ahondar en la naturaleza biológica misma del hombre”⁵⁴, es la experiencia de amor, que no podemos negar como principio y sentido de la vida humana la que en medio de un mar de creencias se impone desde la dimensión trascendente y espiritual en nuestra humanidad, que no se puede ocultar, y que lleva a plantear el buscar ser los mejores seres humanos posibles, que en una espiritualidad cristiana equivale a ser los mejores cristianos posibles.

Es en este sentido que “a diferencia de las creencias irracionales, tener fe racional en los demás es una actitud basada en la propia experiencia individual de la razón y el amor”⁵⁵ en cuanto el amor es acción, movimiento, encuentro, comunicación consigo mismo, con el otro, la naturaleza y Dios.

⁵² MAUREIRA CID, “Los cuatro componentes de la relación de pareja”, 322.

⁵³ Donde según HC. SHIH, M.E. KUO, CW. WU, YP CHAO, HW. HUANG, CM. HUANG, “The Neurobiological Basis of Love: A Meta-Analysis of Human Functional Neuroimaging Studies of Maternal and Passionate Love”: *Brain Sciences* 12 (2022) 830, <https://doi.org/10.3390/brainsci12070830> se “sugiere que las redes cerebrales asociadas con el procesamiento afectivo y motivacional para percibir el amor maternal y apasionado son similares, pero se distribuyen de manera diferente. La evidencia de neuroimagen confirma que estos dos tipos de amor comparten un origen evolutivo y un mecanismo neurobiológico común.”, 12.

⁵⁴ MAUREIRA CID, “Los cuatro componentes de la relación de pareja”, 322.

⁵⁵ COTTA FORMIGA y DE OLIVEIRA CAMPOS, “A concepção de amor como arte e a sua relação com a fé: contribuições do pensamento de Erich Fromm The conception of love as art and its relationship to faith: contributions of Erich Fromm’s thought”, 69.

Ante esta realidad trascendente del ser humano:

Las personas tienen dos orientaciones trascendentales y a la vez diferentes: una de ellas es cómo vivir una vida con sentido para servir a un propósito superior, lo cual tiene similitud al ideal de eudaimonia de Aristóteles. La segunda orientación se ocupa de cómo vivir una vida exitosa y feliz —el autor coloca el éxito y la felicidad al mismo nivel—, lo cual tiene una posición más individualista, de mayor egoísmo con la humanidad y menos interesada en los grandes problemas que la aquejan, como, por ejemplo, los temas de la pobreza⁵⁶.

En coherencia con nuestra humanidad se opta por la primera, donde para amar es necesaria la fe, fe que es directamente proporcional a la capacidad de amar y experimentar el ser amado; experimentando la fe en el amor como fuente de toda felicidad y sentido que se compromete prácticamente en medio de un mundo triste, que sufre y sin esperanza donde Jesús:

Te envía a derramar el bien y te impulsa por dentro. Para eso te llama con una vocación de servicio: harás el bien como médico, como madre, como docente, como sacerdote. Donde sea podrás sentir que él te llama y te envía a vivir esa misión en la tierra. Él mismo nos dice: “Yo los envío” (Lc 10,3). Esto es parte de la amistad con él. Por eso, para que esa amistad madure, hace falta que te dejes enviar por él a cumplir una misión en este mundo, con confianza, con generosidad, con libertad, sin miedos. Si te encierras en tus comodidades eso no te dará seguridad, siempre aparecerán temores, tristezas, angustias. Quien no cumple su misión en esta tierra no puede ser feliz, se frustra⁵⁷.

Así, superando cualquier dualismo planteado en el ser humano que pretenda separar el cuerpo del espíritu, y sin la pretensión de abordar la complejidad que implica una teología espiritual fundamentada en la revelación de Dios en la historia, desde *Dilexit nos* se propone el amor como el principio y sentido de la vida espiritual o religiosa, que a la vez que es pura acción y movimiento y está determinada por el contexto inmediato de la persona, trasciende los condicionamientos propios de la materia, la energía, el tiempo y el espacio desde la capacidad consciente de ser amados y amar.

Sin embargo, y a partir de las limitaciones propias de la naturaleza humana, es importante tener presente que negar la dimensión espiritual del ser humano no es más que negar su humanidad, y negar su humanidad es negar su divinidad, pues es en la experiencia de la propia humanidad donde emerge la experiencia del misterio de Dios.

⁵⁶ H.M. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, “La Felicidad y el Sentido de vida, Una mirada humanista”: *Avances en Psicología* 31/2 (jul-dic.2023) 375-386, 386.

⁵⁷ FRANCISCO, *Carta Encíclica Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo*, núm. 215.

Asumimos, pues, que la espiritualidad con lleva experiencia, creencia y acción: experiencia, en términos de una percepción de lo trascendente; creencia, en términos de lo que se cree respecto a Dios, a uno mismo y el mundo que vivimos; y acción, en términos del modo de vivir la existencia⁵⁸.

5. Conclusiones

En un contexto contemporáneo, que piensa en los jóvenes desde una perspectiva adulto centrista, la tendencia es a creer que esta nueva generación de jóvenes es diferente a las anteriores, y se olvidan las constantes propias del ser joven, como la búsqueda de la felicidad, la expresión libre de su capacidad de amar y las preguntas por el sentido de la vida en un mundo caracterizado por la incertidumbre, el individualismo y el sufrimiento. Descuidando el interés que fundamenta dichas preguntas: la percepción más o menos consciente de su dimensión trascendente, que les lleva a reflexionar sobre el propósito de sus vidas, como criterio razonable de las decisiones que orientarán su comportamiento como seres humanos y su impacto en el mundo.

Donde el aporte interdisciplinar es fundamental para confrontar las preguntas existenciales propias de los jóvenes en relación a: “¿Quién soy yo?” y “¿Para quién soy yo?”, llevando a abordar el tema del amor, que trasciende una y otra vez la lógica humana, en cuanto el amor no es algo que podamos definir, sino, una experiencia que se impone y no podemos negar.

Reflexión interdisciplinar que se articula al enfoque de Carta encíclica *Dilexit nos*: Sobre el amor humano y divino del corazón de Jesucristo, donde se evidencia que las respuestas que se han planteado desde la lógica humana no son suficientes cuando se tiene que confrontar el estrés, la ansiedad y depresión resultado de la crisis socio ambiental propia de un mundo que sufre; abriendo el camino a la dimensión trascendente, espiritual y religiosa como principio y fundamento del sentido de la vida desde la esperanza que compromete prácticamente con el cuidado de sí mismo, del otro y de la naturaleza donde el Dios de la vida y el amor se revela históricamente.

Y si generacionalmente la experiencia del amor ha sido, es y se proyecta como fuente de felicidad y sentidos de vida, las razones del amor que trascienden la lógica humana, en las cuales los jóvenes son expertos, se convierten en el propósito que orienta su acción y da cuenta de su experiencia de Dios. Razón por la cual se debe valorar la aproximación a la realidad que hacen los jóvenes desde sus emociones y su experiencia de vida marcada por las heridas: “...de las derrotas de la propia historia, de los deseos frustrados, de las discriminaciones e injusticias sufridas, del no haberse sentido amados o reconocidos”⁵⁹. Para favorecer su proceso de intros-

⁵⁸ M. JEEVES y W. S. BROWN, *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Editorial Verbo Divino, Bogotá 2009, 166.

⁵⁹ SÍNODO DE LOS OBISPOS, *XV Asamblea General Ordinaria. Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*. Documento final. Librería Editrice Vaticana, Roma 27 de octubre de 2018, núm. 67. Disponible en https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html

pección, en donde se desenmascara su propia interioridad y experimenta la trascendencia de su dignidad humana que va más allá de cualquier limitación mental o del propio cuerpo.

CON CRISTO NACE Y RENACE LA ALEGRÍA. LA CRISTOLOGÍA MISIONERA DE FRANCISCO¹

**WITH CHRIST, JOY IS BORN AND REBORN.
THE MISSIONARY CHRISTOLOGY OF FRANCIS**

Salvador Gil Canto

Resumen: La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* merece nuestra reflexión tras la muerte del papa Francisco. En estos años de su pontificado hay quienes han puesto de relieve la eclesiología y la reflexión pastoral que impregna el documento, pero pensamos que aún no se ha subrayado lo suficiente su dimensión cristológica. En este artículo, a modo de memoria agradecida, se presentan las líneas cristológicas que configuran el contenido de la exhortación, la centralidad de la persona de Cristo en la misión evangelizadora, y una propuesta de lectura hermenéutica subrayando la cristología que contiene. Con Cristo nace y renace la alegría del Evangelio. De este modo, se desea contribuir a no echar en olvido el proyecto pastoral que Francisco ha legado a la Iglesia, en el primer aniversario de su muerte, atendiendo a su marcado carácter programático, durante su ministerio petrino.

Abstract: The apostolic exhortation *Evangelii gaudium* deserves our reflection after the death of Pope Francis. In these years of his pontificate there are those who have highlighted the ecclesiology and pastoral reflection that permeates the document, but its Christological dimension has not yet been sufficiently emphasized. This article, by way of a grateful memory, presents the Christological outlines of the exhortation, the centrality of the person of Christ in the evangelizing mission, and a proposal of hermeneutical reading highlighting the Christology it contains. With Christ the joy of the Gospel is constantly born anew. In this way, wish to contribute to not forgetting the pastoral project that Francis has bequeathed to the Church, as we commemorate the first anniversary of the death, taking into account its marked programmatic character, during his petrine ministry.

Palabras clave: Cristo, cristología, alegría, Iglesia, reforma, anuncio, misión.

Keywords: Christ; christology; joy; Church; reform; announcement; mission.

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

*Ad Franciscus. In memoriam
En el primer aniversario de su muerte*

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2025-26.

El próximo mes de noviembre de 2026 se cumplirá el décimo tercer aniversario de la publicación de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) del papa Francisco². El documento ha marcado todo su magisterio pastoral y orientado la vida de la Iglesia en estos años, pudiendo ser considerado un “documento de documentos”³. Recordando su partida, no podemos dejar de pensar en el rico magisterio que Francisco nos ha dejado en su pontificado. Es ahora el momento oportuno para volver sobre él, con el fin de hacer memoria agradecida por su vida, doctrina y enseñanza entregada a la Iglesia, cuando se cumple el primer aniversario de su fallecimiento en este mes de abril.

En este tiempo hay quienes han puesto de relieve la eclesiología y la reflexión pastoral que impregna EG, pero pensamos que todavía no se ha destacado lo suficiente su dimensión cristológica. Esta línea argumentativa es la razón de ser del presente estudio. De muchos de los documentos de Francisco pueden respigarse los elementos que conforman una cristología de fondo⁴. En el presente artículo, subrayamos e insistimos en la centralidad de Cristo en la tarea evangelizadora y proponemos una lectura hermenéutica de la exhortación *Evangelii gaudium*. De este modo, veremos cómo la dimensión cristológica que contiene el documento fundamenta los dos grandes temas de EG: *el anuncio del Evangelio y la renovación de la Iglesia*; o, por mejor decir, la renovación de la Iglesia que ha de llevarse a cabo a través de una más incisiva propuesta del Evangelio de Cristo. Se trata de los dos polos que conforman la llamada a una “transformación misionera” de la Iglesia, cuestión central de toda la exhortación. Así deseamos contribuir a no dejar en el olvido la propuesta pastoral de EG que tanto alentó el papa Francisco. Para ello, expondremos primero estas cuestiones, en función de las cuales está la cristología de fondo del texto. Seguidamente, extraeremos las referencias cristológicas para, finalmente, proponer una síntesis conclusiva.

1. El programa de Francisco para la Iglesia

Para destacar la llamada que hace Francisco a una “transformación misionera” de la Iglesia puede ayudar centrarnos, sucesivamente, en la propuesta de renovación eclesial y, a continuación, en el modo en que esta renovación ha de llevarse a cabo teniendo como clave el anuncio del evangelio.

² FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. (23 de noviembre de 2013). Consultado el 4 de mayo de 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (En adelante EG).

³ CARLOS MARÍA GALLI, “Las novedades de la Exhortación *Evangelii gaudium*. Claves del pensamiento pastoral de Francisco”. Consultado el 27 de abril de 2025. <https://es.scribd.com/document/389502927/Galli-Las-Novedades-de-Evangelii-Gaudium-en-El-Pensamiento-Pastoral-de-Francisco-2014>, 8. Cf. GABRIEL RICHI ALBERTI, “*Evangelii gaudium* y la índole pastoral del magisterio”: *Scripta Theologica* 46 (2014) 620-630. Cf. CARLOS MARÍA GALLI, “Lectura teológica del texto *Evangelii gaudium* en el contexto del ministerio pastoral del Papa Francisco”: *Medellin* 40, n.º 158 (2014) 47-88. A los cinco años de su publicación, cf. JOSÉ ENRIQUE CORTÉS CORTÉS, “*Evangelii gaudium*, entre desafíos permanentes y novedosos de la evangelización del pontificado de Francisco, a cinco años de su promulgación”: *Cuadernos de Teología* 10, n.º 2 (2018) 352-386.

⁴ Cf. SALVADOR GIL CANTO, “Más” y “más” con Cristo. Cristología y santidad a la luz de “*Gaudate et exultate*”: *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 374 (2020) 551-553.

1.1. La dulce y confortadora alegría de evangelizar

Se ha afirmado que, en este tiempo de la Iglesia, el viento que ha soplado venía del Sur. Este viento ha conducido irreversiblemente a una nueva etapa evangelizadora y ha orientado su marcha en los últimos años (cf. EG 1). El viento del Sur ha empujado esta nave cada vez con más fuerza, aunque algunos se han empeñado en resguardarse de él en esquemas de antaño o en los antiguos cuarteles de invierno. Su principal efecto ha estado marcado por la alegría. No en vano el título de la exhortación indica esta perspectiva de la *alegría*, fruto del encuentro personal con Cristo, que reclama del discípulo misionero el anuncio gozoso del Evangelio (cf. EG 1-18; cf. GE 122-128)⁵.

Francisco recoge en EG dos documentos de Pablo VI, *Gaudete in Domino* y *Evangelii nuntiandi* (1975), presentando dos convicciones de su predecesor: la alegría cristiana y la urgencia de la evangelización en el mundo contemporáneo⁶. Se explica así que una de las frases más usadas, primero por J. M. Bergoglio en los trabajos de Aparecida y después por Francisco, fuese de Pablo VI: “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EN 80). También el mismo título *La alegría del Evangelio* conecta con el discurso de Juan XXIII en la solemne apertura del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, que es citado dos veces: en EG 41 y 48.

Junto a la influencia de Pablo VI, hay que añadir la del Documento de Aparecida (DA), donde la llamada a vivir la alegría aparece casi 60 veces. De esta forma, Francisco establece una *co-relación* entre *Evangelii gaudium*, *Evangelii nuntiandi* y *Gaudete in Domino*. Esto significa que el texto del Papa resulta el fruto maduro de una reflexión que Bergoglio llevaba adelante desde hacía tiempo, y “expresa de manera orgánica su visión sobre la evangelización y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo”⁷.

En definitiva, la admiración de Francisco por Pablo VI ofrece una primera orientación, puede que la más importante, que es recogida en la Conferencia de Apa-

⁵ Cf. CARLOS MARÍA GALLI, “El Viento del Sur de Aparecida a Río. El proyecto misionero latinoamericano en la teología y en el estilo pastoral de Francisco”. En *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal (JM)*, Río de Janeiro 2013 y *Evangelii gaudium*. *Anunciando la revolución de la ternura*, Docencia, Buenos Aires 2014, 61-119. Cf. JORGE OLAECHEA CATTER, “La alegría que nace del Señor: el mensaje de *Evangelii gaudium*”: *Vida y espiritualidad* 88 (2014) 13-15 y 23-25. Cf. GALLI, “Las novedades de la Exhortación”, 2-4. Id., “La gioia e la tenerezza del Vangelo. Il Códice Francesco”: *Vita Pastorale* 3 (2014) 62-65. Cf. JORGE BENEDETTI – CARLOS MARÍA GALLI, *Francisco: la alegría que brota del pueblo. Una reflexión compartida de Evangelii gaudium*, Santa María, Buenos Aires 2015.

⁶ Cf. MADRIGAL, “Huellas de Aparecida”, 16. Opina que “se podría aventurar que *Evangelii gaudium* porta las trazas de querer ser la *Evangelii nuntiandi* para esta etapa posconciliar de la Iglesia universal, urgiendo una Iglesia en salida, en estado de misión. De esta misma convicción arrancaba el plan que el cardenal Suenens concibió para el concilio pastoral de San Juan XXIII. En cualquier caso, la nueva evangelización ha de ser considerada como “un fruto del Vaticano II”. Y, hace algunos años, San Juan Pablo II llamó la atención sobre el hecho de que si hoy hablamos de nueva evangelización lo hacemos a expensas del gran documento del beato Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*”. El autor cita a SALVADOR RINO FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012, 13 y ss. JUAN PABLO II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. 5.ª ed., Plaza & Janes, Barcelona 1994, 126. Cf. DANIEL JUNCOS – LUIS O. LIBERTI, “*Evangelii nuntiandi* y *Evangelii gaudium*: ¿El mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades y desafíos”: *Revista Teología* 116 (2015) 49-71.

⁷ ANTONIO SPADARO, “*Evangelii gaudium*: profundizando el mensaje”. Consultado el 3 de marzo de 2025. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/03/14/evangelii-gaudium-profundizando-el-mensaje-escribieron-antonio-spadaro-director-de-la-civilt-cattolica>. § 3. Cf. CARLOS MARÍA GALLI. «La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*”: *Gregorianum* 96 (2015) 25-50. Cf. MADRIGAL, “Huellas de Aparecida”, 1. Cf. GALLI, “Las novedades de la Exhortación”, 8-9.

recida, sobre el contenido fundamental de EG, donde se retoma de manera sustantiva “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EN 80), como el reto prioritario de la Iglesia en los umbrales del tercer milenio.

El tema de la alegría orienta la urgencia misionera alentada por el Papa junto a la también necesaria renovación y reforma de la Iglesia (cf. EG 43); e implica la exigencia de una conversión pastoral para que sus estructuras se vuelvan más misioneras (cf. EG 27). Con este fin se inició un proceso de *renovación* y de *discernimiento* que permitiese ponerlo todo en una clave verdaderamente *misionera* (cf. EG 34), para alentar una nueva etapa evangelizadora llena de fervor, entusiasmo y dinamismo (cf. EG 17, 261), con el propósito de colocar a la Iglesia en un “estado permanente de misión” (EG 25). A esto ha dedicado sus esfuerzos en estos doce años y en esto ha implicado a toda la Iglesia. Pero, ¿qué pasos y avances se han dado en esta dirección?⁸ Ciertamente se han dado pasos irreversibles, sin embargo, todavía queda mucho por realizar. Esperemos que el papa León XIV continúe su magisterio pastoral en dicha estela.

Un pasaje muy significativo recoge el *sueño* del papa Francisco⁹:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación (EG 27).

Después de este tiempo transcurrido, ¿es posible volver a soñar con una opción misionera capaz de transformar la Iglesia? No es solo un sueño lo que tenía el Papa; es un ideal que debe hacerse realidad, transformando la entera vida eclesial, todavía hoy más sustentada en la tentación de preservarse frente al mundo que en el impulso misionero de una Iglesia en *salida* (cf. EG 17).

Puesto que la *salida* misionera es el *paradigma* de toda la Iglesia (cf. EG 15), es necesario superar toda suerte de *autorreferencialidad* (cf. EG 8) y superar, además, la *mundanidad espiritual* (cf. EG 93-97). Ambas actitudes son muy propias de una Iglesia encerrada en sí misma, temerosa de toda novedad (cf. EG 49). Lo propio de la Iglesia es, en cambio, reflejar la luz que recibe de Cristo, *Lumen Ecclesiae*, como la luna refleja la luz, constante y siempre nueva, del sol (cf. LG 1). Francisco emplea la metáfora de la luz destacando la imagen patristica de la Iglesia como *mysterium lunae*¹⁰. Ya el papa

⁸ Basta recordar aquí el Sínodo sobre la familia (2014-2015), el Sínodo de los jóvenes con sus distintas etapas (2018); y, el Sínodo sobre la sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia (2021-2024). En *Christus Vivit* el Papa vuelve a insistir en el tema del discernimiento tan necesario en la Iglesia, cf. ChV 278-298.

⁹ Cf. ANTONIO SPADARO, *El sueño del papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires 2013. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ – PAOLO RODARI. *Il progetto di Francesco*, Emi, Bologna 2014. ENRIQUE CIRO BIANCHI, *El sueño de Francisco: la Evangelii gaudium*, Paulinas, Buenos Aires 2014.

¹⁰ Entre otros, Orígenes, san Ambrosio, san Agustín y san Buenaventura. Cf. HENRI DE LUBAC, “Qué significa el que la Iglesia sea un misterio”, en *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, dirigido por Adolphus Schönmetzer, Científico Médica, Barcelona 1972, 28-29. Por citar algunos de ellos, Orígenes trasladó la imagen de la luna nueva a la Iglesia que muere sin cesar en este espacio de tiempo terreno, pero precisamente así se acerca a su Helios, el Señor crucificado, y precisamente en el oscurecimiento de la pasión llega a su verdadera fecundidad: “Llamamos nueva a Selene cuando se halla lo más próxima a Helios, y de tal manera está unida con él que en cierto modo desaparece su resplandor. Ahora bien: el Sol de justicia es Cristo, y

Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962, en el discurso de inauguración del Vaticano II, recordando el simbolismo del cirio pascual, centró la mirada en la Luz que es Cristo (*Lumen Christi*), que es a su vez *Lumen Ecclesiae* y *Lumen Gentium*: “Esta es apenas la aurora y ya los primeros rayos del sol de oriente comienzan a entibiar nuestros corazones”¹¹. Si la Iglesia transparenta mejor el Sol, que es Cristo, la aurora conciliar podría llegar, al menos, a comenzar a brillar.

El sueño del Papa tenía como núcleo central “la transformación misionera de la Iglesia”, expresión que aparece en el documento 139 veces. Implica una “conversión pastoral”, que con tanto empeño ha reclamado, y en la que ya no sirve “una simple administración”, un cierto “centralismo”, o el cómodo criterio de “siempre se ha hecho así” (cf. EG 25-33). Ahora bien, la reforma de las estructuras que demanda la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido:

Procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad¹².

Para ello son necesarias algunas acciones que una Iglesia en salida debe llevar a cabo: *Primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar*. Con estos cinco verbos EG propone el camino concreto de cómo la Iglesia está llamada a evangelizar y se evangeliza a sí misma (cf. EG 24). De este modo, la salida se convierte en el paradigma del programa evangelizador.

1.2. La renovación y reforma de la Iglesia

Uno de los objetivos marcados por EG es la renovación y reforma de la Iglesia. Solo “desde el corazón del Evangelio” podremos vivir la fidelidad a Dios y a la Iglesia y, en consecuencia, acometer los cambios que siguen siendo necesarios. Nos disponemos a enmarcar, a continuación, la reflexión acerca de esta renovación y las raíces cristológicas que pueden hacerla posible.

El papa Francisco recoge en EG 26 dos textos elocuentes sobre los que fundamenta la necesidad de esta renovación eclesial. El primero, de Pablo VI en *Ecclesiam suam*, invita a la Iglesia entera y no solo a los individuos aislados a llevar adelante este propósito. El texto no ha perdido su fuerza interpelante:

cuando la verdadera Selene, la Iglesia, ha llegado a unirse con él de tal manera que pueda decir: “Y no vivo yo, sino Cristo en mí”, entonces celebra ella Luna nueva” (*In Nm.* 23,5). San Ambrosio expresó el mismo pensamiento: “Exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes replet. Ergo annuntiavit luna mysterium Christi” (*Hexaem.* IV, 8, 32). Cf. JOSEF RATZINGER, “Luz”, en *Conceptos Fundamentales de Teología*, Vol. II, dirigido por Hierrich Fries, Cristiandad, Madrid 1966, 567.

¹¹ Cf. JUAN XXIII, “Discurso en la solemne apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II” (11 octubre 1962): AAS 54 (1962) 786-796. Cf. ALBERTO MELONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Torino 2009.

¹² EG 27. Cf. YVES CONGAR, *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1994, 139 y ss.

La Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...] De esta iluminada y operante conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada (cf. Ef 5,27)— y el rostro real que hoy la Iglesia presenta [...] Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior, frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí¹³.

Prestemos atención a los argumentos que se enuncian para llevar a cabo dicha renovación: 1) la necesidad de la Iglesia de profundizar en la conciencia de su propia identidad en cuanto que es *misterio*; 2) el deseo de parecerse al *ideal* que Cristo quiso para ella; y, en consecuencia, 3) la necesidad de renovarse, es decir, de enmendar los defectos y sombras examinándose delante del *modelo* que es *Cristo*.

Francisco, pues, siguiendo a Pablo VI, acentúa que el punto de arranque de cualquier renovación eclesial debe ser siempre Cristo, el *modelo* que “nos dejó de sí”. Por ello, la transformación de la Iglesia debe configurarse con la *forma Christi* para ser cada vez más *Ecclesia Christi*.

El segundo lo toma del Decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II, que presenta la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Cristo:

Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad¹⁴.

También tres razones se acentúan aquí: 1) cualquier renovación en la vida eclesial debe ser en esencia una mayor *fidelidad* a la vocación que ha recibido de Cristo; 2) *Cristo* mismo es quien *llama* a esta permanente renovación y perenne reforma; y, 3) esta perenne *reforma* es *necesaria* por ser una institución humana y terrena, que se descubre a sí misma en analogía con el Verbo encarnado, como enseña LG 8.

Francisco plantea la renovación de la Iglesia en términos de *fidelitas vocationis*, siendo una llamada imperante del mismo Cristo para que, en cuanto institución humana y visible, y sus estructuras eclesiales favorezcan un auténtico y verdadero dinamismo evangelizador. Para que esta renovación no suponga “una especie de introversión eclesial”, el Papa insiste en lo que Juan Pablo II propuso a los obispos de Oceanía: “toda re-

¹³ PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964): AAS 56 (1964): 611-612; citado en EG 26. EG se refiere a Pablo VI en cinco ocasiones y contiene veintinueve citas suyas. Catorce son de *Evangelii nuntiandi* (1975), dos de *Ecclesiam suam* (1964), dos de *Gaudete in Domino* (1975), cuatro de *Populorum progressio* (1967). Cf. GALLI, “Las novedades de la Exhortación”, 10.

¹⁴ *Unitatis redintegratio* 6, citado en EG 26.

novación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo”¹⁵. El Evangelio debe ser anunciado, pero no sin antes haber acogido las exigencias de una inaplazable renovación eclesial, cuyo fundamento es la fidelidad a la vocación recibida de Cristo, y cuya finalidad es la misión evangelizadora.

La apremiante y urgente misión evangelizadora “desde el corazón del Evangelio”, y “el anuncio de la Buena Nueva de Cristo” constituyen la realización de lo que la Iglesia está llamada a *ser y hacer*. Es más, la misión es un elemento constitutivo de la vida de la Iglesia que Francisco puso de relieve desde el comienzo de su pontificado. Y esta misión no será posible llevarla adelante sin la centralidad de la persona de Cristo.

2. La cristología kerigmática: Cristo muerto y resucitado

Para entender la perspectiva cristológica de la exhortación, Francisco ofrece un criterio importante en el tercer apartado del capítulo I titulado “*Desde el corazón del Evangelio*”. En la transmisión del mensaje cristiano, el “corazón del Evangelio” o “síntesis fundamental” es el *kerigma* o *primer anuncio* que presenta EG 160-168. El kerigma es el mensaje central del Evangelio que siempre hay que volver a escuchar y anunciar de diversas maneras (cf. EG 164). Así se convierte en el instrumento *principal* con el que evangelizamos y somos evangelizados. Por eso debemos volver sobre él siempre y en todos los momentos del proceso evangelizador. En este aspecto ha vuelto a insistir en la exhortación *Christus vivit* dirigida a los jóvenes, donde formula el kerigma en estos términos: “Dios te ama”, “Cristo te salva”, “Él vive” (cf. ChV 112-129)¹⁶.

Por otra parte, al hablar de la predicación Francisco escribe: “Donde está tu síntesis, allí está tu corazón”, y señala que es necesario “evangelizar la síntesis” (EG 143). Evangelizar la síntesis quiere decir entonces que la persona evangelizada está sujeta a la ley del crecimiento, pues el primer anuncio debe desembocar en un camino de formación y maduración en la fe para que la Iglesia continuamente se pueda evangelizar a sí misma (cf. EG 24, 122, 139). Así pues, el kerigma tiene una especial importancia a la hora de la evangelización.

Además, si Francisco insiste en que hay que ponerlo *todo* en *clave misionera*, esto implica también ponerlo *todo* en *clave kerigmática*, es decir, en disposición de anunciar a *Cristo*, que es el corazón mismo del Evangelio. Ciertamente, “el kerigma debe ocupar el centro de la actividad misionera y de todo intento de renovación eclesial” (EG 164).

El kerigma es *trinitario* y, por lo tanto, *cristocéntrico*. Es el fuego del Espíritu el que se nos da y nos hace creer en Cristo, que con su muerte y resurrección nos revela y comunica la misericordia infinita de Dios Padre (cf. EG 164). E, insiste el Papa, el catequista debe hacer resonar siempre este primer anuncio: “Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte” (EG 164). Al mostrar la dimensión cristológica de EG, todo apunta a

¹⁵ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Oceania* (22 noviembre 2001): AAS 94 (2002) 390; citado en EG 27.

¹⁶ FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal Christus vivit*. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios. (25 de marzo 2019). Consultado el 19 de mayo de 2025. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. (En adelante ChV).

que contiene un marcado carácter kerigmático. De esta forma, el contenido esencial del mensaje, esto es, la “síntesis” que es el *kerigma*, nos permite afirmar una cristología kerigmática¹⁷. Pues, en definitiva, Jesús no es solo el contenido, sino el sujeto y el modelo de toda evangelización.

Esta cristología kerigmática está presente en el documento sin que se opte por un método cristológico descendente o ascendente, sino que “más bien trata lo referente a Cristo dentro de una presentación que integra ambos aspectos, para responder a las necesidades e inquietudes del hombre actual y abierta a la trascendencia”¹⁸. La cristología kerigmática contenida en EG presenta la belleza del inmenso amor salvífico que Dios nos ha manifestado en Cristo muerto y resucitado (cf. EG 11 y 36), por quien Dios Padre nos revela y nos comunica su misericordia infinita (cf. EG 164). Las características más destacadas son las siguientes:

2.1. Jesucristo demanda una respuesta de amor

El papa Francisco presenta a Jesucristo como el amor personal de Dios, que se hizo hombre (*encarnación*), se entregó por nosotros (*pasión-muerte*) y está vivo (*resurrección*), ofreciendo su salvación y amistad a todos los hombres (es el *redentor* y *salvador*) (cf. EG 128). Por esta razón, hay que hacer resonar en el corazón del hombre de hoy la convicción de que Jesucristo lo ama, está vivo y quiere acompañarle (cf. EG 164). Pues Cristo, “ha triunfado sobre el pecado y la muerte y está lleno de poder” (EG 275). El anuncio del *kerigma* es cristológico y cristocéntrico. Su contenido explicita los misterios de la vida de Cristo (encarnación, pasión, muerte y resurrección), y su valor soteriológico (redentor y salvador). El *centro* de este anuncio es Cristo, muerto y resucitado para la salvación del hombre.

¹⁷ Cf. OCTAVIO RUIZ ARENAS, “Desde el corazón del Evangelio hacia el corazón del pueblo. Aspectos cristológicos y eclesiológicos de la *Evangelii gaudium*”. Consultado el 6 de mayo de 2025. <https://www.celam.org/documentos/ponencia.pdf>, 2-3. Para el autor, la cristología kerigmática que presenta EG “ciertamente no se basa en la corriente de Bultmann, el cual rechazaba todo acercamiento al Jesús histórico como base del *kerigma*, ya que el *kerigma* sería más bien el resultado de una fórmula de fe de la primera comunidad cristiana que reconocía a Jesucristo como salvador. Para Bultmann ese ropaje mítico de la comunidad primitiva constituye un obstáculo para que el hombre moderno pueda acceder al mensaje. “Mito” sería solo un resabio de la época precientífica que rodea o enmarca el *kerigma*, es decir, la proclamación del Evangelio y, por lo tanto, lo único importante vendría a ser lo que ese *kerigma* pueda significar a cada persona dentro de su propio contexto cultural. De ahí surgiría la necesidad de un proceso de desmitificación, para dejar de lado las imágenes religiosas de esa primera comunidad, y un cambio de lenguaje que permitiera expresar el *kerigma* en la cultura actual”, 2, nº. 3. Cf. TEOBALDO ROSARIO MARTÍN, *La categoría «encuentro con Cristo» en el Documento de Aparecida. Una llamada a dejarnos sorprender por la alegría del Evangelio (EG n. 1)*. Tesina para la obtención del grado de licenciatura en la Universidad Pontificia de Comillas. Director: Gabino Uribarri. Madrid 2016, 152-160. El autor habla de cristología existencial al subrayar más el tema de la alegría en el encuentro con Cristo. Pero ambas denominaciones, en nuestra opinión, tienen validez al tratarse de una cristología más de tipo funcional, en diálogo con una cristología ontológica menos abundante, pero que también creemos recoge EG. La existencial señala al encuentro vital y transformador del hombre con Cristo, y la kerigmática favorece e insiste más en la acogida de su anuncio.

¹⁸ RUIZ ARENAS, “Desde el corazón”, 2.

2.2. Jesucristo demanda una respuesta de amor

La exhortación recoge también el aspecto moral del kerigma al afirmar la exigencia ineludible del amor al prójimo (cf. EG 161). En efecto, para Francisco el primer anuncio tiene una repercusión moral en la vida del creyente “cuyo centro es la caridad” (EG 177)¹⁹. Su ejercicio es un aspecto constitutivo del encuentro con Cristo, que transforma la vida de la persona y genera en él relaciones nuevas; que debe envolver todas las dimensiones de la vida y de la existencia, a todas las personas, a todos los ambientes de la convivencia y a todos los pueblos, ya que “nada de lo humano le puede resultar extraño” (EG 181). Además, el amor salvador que Dios nos ha mostrado en su Hijo Jesucristo demanda una *respuesta de amor* para reconocerlo en los demás y, de este modo, salir de nosotros mismos buscando el bien de todos. “El Evangelio invita ante todo a responder al Dios amante que nos salva” (EG 39). Por ello hay que poner la existencia entera al servicio de esta respuesta de amor; de lo contrario no será el Evangelio lo que se anuncie sino solo algunos acentos doctrinales o morales que provienen de determinadas opciones ideológicas y religiosas (cf. EG 39).

2.3. Motivación para evangelizar

EG extrae las consecuencias de esta respuesta de amor con la que se debe acoger el anuncio del kerigma. Este no tiene solo un subrayado moral, sino también evangelizador. Así insiste en que “la primera motivación para evangelizar es el amor de Jesús que hemos recibido, esa experiencia de ser salvados por Él que nos mueve a amarlo siempre más” (EG 264). La vida del discípulo misionero debe ofrecerse y entregarse a Dios por amor para poder ser fecundos en la tarea evangelizadora (cf. EG 279). Y dicha tarea debe fundarse en la misericordia. Recogiendo la doctrina de santo Tomás²⁰, expone que “es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias” (EG 37). La vivencia de esta virtud se expresa en el obrar exterior y hunde su raíz en “la fe que se hace activa por la caridad” (cf. Ga 5, 6)²¹.

¹⁹ Cf. RUIZ ARENAS, “Desde el corazón”, 3.

²⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* II-II, q. 30, art. 4.

²¹ Para Francisco el tema de la misericordia ha sido una cuestión central de su pontificado. Recordemos el Año jubilar extraordinario de la Misericordia con los dos documentos publicados: la Bula de Convocatoria, *Misericordiae vultus* (11 abril 2015) y la Carta Apostólica de Clausura, *Misericordia et misera* (20 noviembre 2016). Cf. PHILIPP MÜLLER, “Miserando atque eligendo”. En *El evangelio de la misericordia*, dirigido por George Augustin, Sal Terrae, Santander 2016, 85-98. Y el citado por Francisco al comienzo de su ministerio petrino, WALTER KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. 7ª ed., Sal Terrae, Santander 2015. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Misericordiosos como el Padre. Subsidio para el Jubileo de la Misericordia 2015-2016*, BAC, Madrid 2015. Y finalmente, la Encíclica *Dilexit nos* (24 octubre 2024), sobre el amor humano y divino del Corazón de Jesucristo.

2.4. *Amistad con Jesús y amor fraterno*

Otro aspecto destacable del anuncio de Cristo que venimos describiendo lo ofrece el capítulo V, “Evangelizadores con espíritu”, al referirse al encuentro personal con el amor de Jesús que nos salva:

Toda la vida de Jesús, su forma de tratar a los pobres, sus gestos, su coherencia, su generosidad cotidiana y sencilla, y finalmente su entrega total, todo es precioso y le habla a la propia vida. [...] A veces perdemos el entusiasmo por la misión al olvidar que el Evangelio responde a *las necesidades más profundas de las personas*, porque todos hemos sido creados para lo que el Evangelio nos propone: *la amistad con Jesús y el amor fraterno*²².

Así pues, la vivencia del Evangelio consiste en la amistad con Jesús y el amor fraterno. El entusiasmo y el coraje por anunciar a Cristo nace de la convicción de que:

No es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tuestas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo. No es lo mismo tratar de construir el mundo con su Evangelio que hacerlo solo con la propia razón. Sabemos bien que la vida con Él se vuelve mucho más plena y que con Él es más fácil encontrarle un sentido a todo. Por eso evangelizamos²³.

Por último, esta amistad dará frutos si “unidos a Jesús, buscamos lo que Él busca y amamos lo que Él ama” (EG 267; cf. GE 20). Porque lo que se ha de buscar siempre es “la gloria del Padre”. Esta es la razón definitiva, última, sublime de todo lo demás: buscar “la gloria del Padre que Jesús buscó durante toda su existencia. Él es el Hijo eternamente feliz con todo su ser “hacia el seno del Padre” (Jn 1,18)” (EG 267). Si somos misioneros es, ante todo, porque Jesús nos ha dicho: “La gloria de mi Padre consiste en que deis fruto abundante (Jn 15,8)” (EG 267).

2.5. *Consecuencias de la resurrección*

El *kerigma* es memoria del acontecimiento fundante de la salvación, la muerte y resurrección de Cristo, y la proclamación de su perenne presencia viva en la historia. La cristología kerigmática trata de exponer lo que Cristo ha hecho y hace por nosotros,

²² EG 265. La primera cursiva es del texto original, la segunda nuestra.

²³ EG 266. Francisco insiste: “El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera. Si uno no lo descubre a Él presente en el corazón mismo de la entrega misionera, pronto pierde el entusiasmo y deja de estar seguro de lo que transmite, le falta fuerza y pasión. Y una persona que no está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, no convence a nadie” (EG 266).

al subrayar además la dimensión soteriológica de su misterio. La cristología se abre a la soteriología. Se explica así que el aspecto cristológico más relevante sea la resurrección de Jesús, y que uno de los títulos cristológicos que más aparezca sea el de *Señor*. La insistencia en Cristo resucitado implica su presencia activa en nuestra historia personal: “No huyamos de la resurrección de Jesús... ¡Que nada pueda más que su vida que nos lanza hacia adelante!” (EG 3).

La presencia del Señor resucitado adquiere tal significación que supone la vía para que el encuentro personal con Cristo en nuestros días sea posible, accesible y real. Un encuentro que se expresa en esta bella oración: ““Señor, me he dejado engañar, de mil maneras escapé de tu amor, pero aquí estoy otra vez para renovar mi alianza contigo. Te necesito. Rescátame de nuevo, Señor, acéptame una vez más entre tus brazos redentores” (EG 3; cf. EG 264 y 278).

La resurrección de Cristo no es algo del pasado, determina el presente como una realidad que funda la esperanza cristiana, pues “provoca por todas partes gérmenes de ese mundo nuevo; [...] porque la resurrección del Señor ya ha penetrado la trama oculta de esta historia, porque Jesús no ha resucitado en vano” (EG 278).

Las consecuencias que emergen de la resurrección son las siguientes: a) Es una fuerza que lo penetra y lo invade todo (cf. EG 276); b) todos los hombres pueden encontrar en ella la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida (cf. EG 266); c) es una presencia activa y operante, expresión de la entrega de Jesús en la cruz como culminación de la entrega de toda su existencia (cf. EG 269); y, d) debe ser vivida y testimoniada por quienes llevan a cabo la tarea de la evangelización (cf. EG 269).

3. Jesús el primero y más grande evangelizador

La exhortación presenta a Jesús como “*el primero y el más grande evangelizador*” (EG 12; cf. EN 8). De su contemplación y del reconocimiento de su lugar en la evangelización depende cualquier movimiento fecundo de reforma en la Iglesia. De manera especial, Jesús muestra el camino de conversión eclesial siendo modelo de misericordia y de cercanía a los pobres.

La primacía en cualquier forma de evangelización es siempre suya. Él se adelanta, nos primerea, toma la iniciativa dejándose encontrar: “Él siempre nos gana de mano” (EG 283). La labor evangelizadora es gracia suya y es Él quien “hace a sus fieles siempre nuevos”, “Él es siempre joven y fuente de constante novedad” (EG 11). De este modo, la evangelización siempre es *nueva*, porque Cristo “siempre puede, con su novedad, renovar nuestra vida y nuestra comunidad”, por muy débil que sea; Jesucristo “puede romper los esquemas aburridos en los cuales pretendemos encerrarlo y nos sorprende con su constante creatividad divina” (EG 11). Porque es fuente de toda novedad, “toda auténtica acción evangelizadora es siempre nueva” (cf. EG 11). Este es, quizás, el significado más relevante que contiene la expresión “nueva evangelización” en la introducción de la exhortación (cf. EG 1, 11, 14), pero que Francisco no sistematiza ni insiste en ella, lo que posiblemente hubiera dado otra perspectiva al anuncio misionero²⁴.

²⁴ La *absoluta novedad* de Cristo en el anuncio misionero se recoge en EN y EG. Los dos documentos resaltan

La novedad de Jesucristo es el paradigma para el verdadero discípulo misionero, sabiendo que Él no lo abandona y lo percibe vivo y resucitado, fiel compañero de camino, como verdadero baluarte en medio de la tarea misionera (cf. EG 269). Así, Jesús mismo se convierte en “el *modelo* de esta opción evangelizadora” en la que el Papa vuelve a insistir como tarea constitutiva de la Iglesia.

EG recoge también la *dimensión ontológica* del misterio de Cristo. La cristología de corte funcional, expresada en una cristología kerigmática, se cruza en el documento con varios aspectos ontológicos que nos describen la identidad de Cristo. La acción y salvación de Cristo se fundan en la pregunta por la identidad. Francisco se detiene en decir *quién* es Cristo al definirlo como “el Evangelio eterno” (EG 11), “el Hijo eternamente feliz con todo su ser “hacia el seno del Padre” (EG 267); de manera que no haya duda en reconocer que el *motivo* y el *fin* de la evangelización vienen de “lo alto” para gloria de Dios. Además, el texto presenta al Hijo de Dios en su relación trinitaria con el Padre y el Espíritu al afirmar que: “Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de entrar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad” (EG 117). Esta radical apertura trinitaria supera cualquier tipo de cristomonismo cerrado en sí mismo y ofrece una cristología en perspectiva trinitaria.

En definitiva, aunque la cuestión de la evangelización propuesta por EG pueda acentuar más una cristología kerigmática que ontológica, pensamos que ambas se conjugan en una unidad inseparable y que esta última aparece también recogida en el texto. No en vano, en referencia a los fieles evangelizadores, se argumenta que no hay separación entre su ser y su actuar. Estos no son “discípulos” y “misioneros”, sino “discípulos misioneros” (cf. EG 120), así como Jesús no es el Hijo de Dios y resucitado, sino el Hijo de Dios vivo y resucitado.

4. Jesucristo rostro de la misericordia

El tema de la misericordia, del amor o de la caridad, se presenta en EG como una dimensión primordial a la hora de proponer la renovación y transformación misionera de la Iglesia. La cuestión, que ha constituido uno de los ejes centrales de su pontificado, aparece en muchos de sus discursos, intervenciones, documentos y alocuciones que el Papa ha tenido en estos años. Aquí ofrecemos la imagen de Jesús que el texto recoge en relación con la misericordia en el marco de la cristología kerigmática que venimos exponiendo.

El anuncio renovado del Evangelio tiene como centro esencial el amor y la misericordia de Dios manifestada en Cristo muerto y resucitado (cf. EG 11). Por ello es siempre el “Evangelio de la misericordia” (EG 188) que la Iglesia escucha en el clamor por la justicia. Y si Cristo es el “Evangelio eterno” (Ap 14,6) y es “el mismo ayer y hoy y siempre” (Hb 13,8), se deduce entonces que Cristo es el “Evangelio de la misericordia” para todos (cf. EG 1; cf. GE 105-106).

la *absoluta novedad* de Cristo que renueva a la humanidad (EN 18, 23, 75; EG 11-13). El testimonio del NT es fundamental: Cristo dice “Yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5). Él es el “Evangelio eterno” (Ap 14,6), “El mismo ayer y hoy y siempre” (Hb 13,8).

Los tres misterios centrales del acontecimiento de Jesucristo son reveladores de la misericordia. Acerca de la *encarnación*, afirma que “el Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura” (EG 88; cf. GS 22), para superar toda imagen de Cristo puramente espiritual y desencarnado de las relaciones interpersonales (cf. EG 91). Por su parte, la *cruz* es “el dramático encuentro entre el pecado del mundo y la misericordia divina”. Al entregarnos a su madre, la cruz también “manifiesta el misterio de una especial misión salvífica” (EG 285). En tercer lugar, el *misterio pascual*, pues Jesucristo, con su muerte y resurrección, nos comunica “la misericordia infinita del Padre” (EG 164). Así, Jesús es el *rostro* de la misericordia (cf. *Misericordiae Vultus*, 1), su máxima expresión²⁵.

La cristología kerigmática nos descubre el modo como cada misterio de la vida de Jesús viene a ser una explicitación de esta misericordia del Padre, acción divina por excelencia. La virtud de la misericordia permite, en el marco de esta cristología, elaborar una soteriología propicia para evangelizar, pues “el amor del Padre revelado en Cristo es siempre salvífico y no tiene otra razón de ser para comunicarse que la de establecer una comunión, una permanente amistad con la humanidad”²⁶.

La misericordia desvela el mensaje más relevante de Jesús que se nos da con el perdón de Dios. Merece la pena detenerse en EG 3, donde leemos:

Insisto una vez más: Dios no se cansa nunca de perdonar, somos nosotros los que nos cansamos de acudir a su misericordia. Aquel que nos invitó a perdonar “setenta veces siete” (Mt 18,22) nos da ejemplo: Él perdona setenta veces siete. Nos vuelve a cargar sobre sus hombros una y otra vez. Nadie podrá quitarnos la dignidad que nos otorga este amor infinito e inquebrantable. Él nos permite levantar la cabeza y volver a empezar, con una ternura que nunca nos desilusiona y que siempre puede devolvernos la alegría. No huyamos de la resurrección de Jesús, nunca nos declaremos muertos, pase lo que pase (EG 3).

En efecto, la misericordia es la *síntesis* de la vida de Jesús porque expresa y proclama el amor de Dios, que ama al hombre débil y pecador, y que lo atrae hacia sí y lo invita a la conversión. Francisco emplea en ocasiones el sustantivo *atracción* y el verbo *atraer* para referirse a que “la Iglesia no crece por proselitismo sino por *atracción*” (EG 14, cf. EG 131; Documento de Aparecida 159).

La tarea evangelizadora es obra de dicha atracción de Dios misericordioso en Cristo por su Espíritu. La evangelización no es proselitismo. Tiene su fuente primera en la misericordia y bondad de Dios revelada en Cristo y en la salida misionera de la Iglesia (cf. EG 24). El camino en el que somos conducidos por Cristo es la belleza de la atracción del amor y de la ternura. EG insiste en que Dios nos *primerea* con la iniciativa de su misericordia (cf. EG 24) y destaca la primacía de su gracia amorosa en el anuncio del Evangelio (cf. EG 12, 112)²⁷.

²⁵ Cf. KASPER, *La misericordia*, 69-72 y 75-80.

²⁶ RUIZ ARENAS, “Desde el corazón”, 6.

²⁷ Cf. GALLI, “Las novedades”, 13.

Todo ello es consecuencia de la vida de Cristo, de su entrega total en la cruz, que implica haber “amado a los suyos hasta el extremo” (cf. Jn 13,1). Bien lo recuerda Francisco al escribir que “fue precisamente en la cruz donde, tras pasado, el Señor se nos entregó como fuente de agua viva” (EG 86), y su entrega en ella fue la culminación de la misericordia que había marcado toda su existencia (cf. EG 269).

Quien se halla con el amor misericordioso de Jesús que salva, cambia su vida y reorienta su existencia en torno a Él. El encuentro es una exigencia primordial, previa a cualquier planteamiento o exigencia moral. Haber encontrado y descubierto la misericordia de Jesús conduce al compromiso humano y social. Pero el encuentro es previo y debe darse. No podemos darlo por supuesto. La acogida del primer anuncio, “que invita a dejarse amar por Dios y a amarlo con el amor que Él mismo nos comunica, provoca en la vida de la persona y en sus acciones una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás” (EG 178).

En definitiva, el encuentro con Jesús conlleva el descubrimiento y la acogida de su misericordia. El discípulo misionero es aquel que trata de responder con toda la existencia a la misericordia de Dios, manteniendo un compromiso permanente de llevar el amor de Jesús a otros. La evangelización consiste, entonces, en proclamar que el corazón del Evangelio es *Jesús misericordioso* en el que alcanzamos el amor infinito de Dios para ser testigos de la misericordia.

5. Jesús pobre y los pobres en la Iglesia

La cristológica kerigmática de EG pone de relieve “un aspecto implícito en el corazón del Evangelio: la pobreza. De hecho, otra formulación posible del *kerigma* podría ser: “Dios se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza” (EG 198)²⁸. La Iglesia en salida está llamada, pues, a seguir la *via pauperis* en la que insistió el Vaticano II (cf. LG 8)²⁹. El punto de partida es que Cristo pobre se ha identificado con los pobres y ha efectuado el camino de la salvación a través de la pobreza. El Papa insiste en las consecuencias que se derivan de este aspecto esencial a la fe cristológica cuyos fundamentos bíblicos son abundantes (cf. EG 193, 197; además, cf. LG 8).

La opción por los pobres ha sido propuesta con insistencia por Francisco en este tiempo como una *categoría teológica* de primer orden, puesto que “Dios les otorga “su primera misericordia” (EG 198). Siguiendo el magisterio de Juan Pablo II, recuerda que la Iglesia hizo una opción por los pobres como una “forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición cristiana”³⁰

²⁸ RUIZ ARENAS, “Desde el corazón”, 5.

²⁹ Cf. SALVADOR GIL CANTO, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015, 75-78. Cf. JOAN PLANELLAS I BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, 77-93. Cf. JOSÉ MANUEL CAAMAÑO LÓPEZ, “El mensaje social de la *Evangelii gaudium* del papa Francisco”: *Razón y fe* 271, n.º 1396 (2014) 175-191. GINES GARCÍA BELTRÁN, “La dimensión social de la evangelización en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*”: *Scripta Theologica* 46 (2014) 470-475.

³⁰ JUAN PABLO II, *Solicitud rei socialis* (30 diciembre 1987): AAS 80 (1988) 42. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia servidora de los pobres. Instrucción pastoral*, Edice, Madrid 2015. En los nn. 14 y 35 aparece

(EG 198). Esta opción —en palabras de Benedicto XVI en el Discurso inaugural de la V Conferencia de Aparecida (13 mayo 2007)— “está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza” (EG 198).

La cuestión de la pobreza, con sus diversos rostros y con los aspectos sociales que de ella se derivan, se recoge en el apartado primero del capítulo II, “Algunos desafíos del mundo actual” (nn. 52-75, esp. nn. 53-60); y en los apartados primero y segundo del capítulo IV, que lleva por título “La dimensión social de la evangelización” (nn. 177-216, esp. nn. 186-216). No estamos, pues, ante un tema accidental en el pensamiento del Papa ni en el modo como la Iglesia debe afrontar este prioritario asunto.

Los pobres tienen que ser considerados siempre como los destinatarios privilegiados de la acción misionera de la Iglesia. Así lo dice Francisco explícitamente en EG 49 y EG 197, citando a sus dos anteriores predecesores en el pontificado: en el primer caso, a Benedicto XVI en el discurso del encuentro con el episcopado brasileño en 2007 y, en el segundo, a Juan Pablo II en la homilía de la misa para la evangelización de los pueblos celebrada en Santo Domingo el año 1984³¹. A los pobres hay que ofrecerles no solo un amor concreto y efectivo, cercano y liberador, sino también una atención religiosa y espiritual privilegiada y prioritaria (cf. EG 199-201). La opción por los pobres implica algunas actitudes a tener en cuenta para la vida de la Iglesia y su acción misionera.

En primer lugar, hay que imitar la pobreza de Cristo como paradigma y modelo para los discípulos misioneros. Por esta razón quiere “una Iglesia pobre para los pobres” (EG 198); en segundo lugar, los pobres no solo deben ser objeto privilegiado y prioritario de la evangelización, sino que son sujetos activos importantes, ya que en ellos la Iglesia puede reconocer a Cristo y aprender más de Él (cf. EG 198). Así, la evangelización está llamada a ser una “invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia”, y “a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos” (EG 198), porque en sus propios dolores ellos conocen al Cristo *sufriente*.

En síntesis, la opción por los pobres, la cercanía de la Iglesia a estos, la vivencia de la pobreza y dejarse evangelizar por ellos, constituyen los aspectos esenciales en la relación de la Iglesia con los pobres. Esta propuesta de una preferencia por ellos se puede justificar de mil maneras para que, al final, su incidencia práctica en la vida de la Iglesia sea insuficiente. Pero como “existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres” (EG 48; cf. DA 257), una cristología kerigmática debe mostrar a Jesús *pobre* que empuja a la Iglesia a *salir* al mundo de los pobres porque ellos son parte del corazón del Evangelio.

“la opción preferencial por los pobres”, citando EG 220 y 199 respectivamente. La Instrucción pastoral cita treinta y una veces a EG. Cf. “*Evangelii gaudium*. Los pobres en el corazón de la misión de la Iglesia”: *Corintios XIII* 149 (2014). KASPER, *La misericordia*, 146-152.

³¹ Cf. BENEDICTO XVI, “Discurso durante el encuentro con el Episcopado brasileño en la Catedral de San Pablo”, Brasil (11 mayo 2007): AAS 99 (2007) 450. Cf. JUAN PABLO II, “Homilía durante la misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo” (11 octubre 1984): AAS 77 (1985) 358.

6. Conclusión: centralidad de Cristo en la misión evangelizadora

El programa pastoral de EG es impulsar el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Para ello es necesario, como hemos indicado, poner a la Iglesia en un “estado permanente de misión” (EG 25), en el que se tome conciencia cada vez más de ser una Iglesia en *salida* hacia las periferias existenciales y geográficas de nuestro mundo.

La centralidad del misterio de Cristo ilumina, fundamenta y sostiene la misión evangelizadora de la Iglesia. Con esta finalidad es necesaria una auténtica “conversión pastoral” que lleve a la Iglesia a una “transformación misionera”, a la renovación y reforma de sus estructuras para que estén al servicio de esta tarea. Solo el discípulo misionero, que haya experimentado de manera novedosa el encuentro con Cristo, estará en condiciones de poder acometer este objetivo. Hay, pues, que situar a la entera comunidad eclesial en dicha clave de una real transformación misionera sin olvidar el elemento cristológico. Y para que esto ocurra se necesita poner en el centro de la misma Iglesia a Cristo, el “primer evangelizador” y el “Evangelio de Dios”. Él es el protagonista de la evangelización, el modelo a seguir, y el fundamento que debe orientar la acción misionera de la Iglesia hoy. Para que la Iglesia se renueve o se reforme en sus estructuras hay que mirarlo a Él, buscarlo y experimentarlo como la auténtica *novedad*.

La dimensión cristológica de EG nos hace caer en la cuenta de que Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre cuya salvación se ofrece a todos los hombres. Por eso, la dimensión soteriológica del anuncio del Evangelio va íntimamente ligada a la cuestión cristológica. El Cristo de EG, que presenta Francisco, es el único que puede colmar y saciar las aspiraciones, los deseos y anhelos de nuestros contemporáneos. En opinión del italiano L. Casula el misterio de Cristo constituye el centro de la espiritualidad y de la perspectiva teológica del Papa. Su cristología aparece hondamente enraizada en la Escritura, en continuidad con la Tradición de la Iglesia, pensada y vivida a la luz de la realidad y del contexto latinoamericano, sin ningún tipo de espiritualismos abstractos ni de reduccionismos³².

En el corazón del Evangelio se halla el anuncio del *kerigma*. Por esta razón, se presenta en EG a Cristo *vivo y resucitado* al que podemos encontrar en la misma actividad misionera; a Cristo *pobre* que nos refiere la “opción preferencial por los pobres” a la que está llamada siempre la Iglesia; y, a Cristo *misericordioso* que nos descubre el amor infinito, el perdón incondicional y el rostro del Dios que camina con nosotros en el hoy de la historia. El misterio de Cristo en el documento programático se articula como una *cristología kerigmática* en la que la belleza del amor de Dios se nos da en Cristo muerto y resucitado a través del cual se revela la misericordia, la amistad y obtenemos la salvación que Él nos ofrece. Esta cristología desarrolla, en nuestra opinión, cuatro elementos que pasamos a enunciar. Y es por eso por lo que la hemos calificado como una cristología misionera.

³² Cf. LUCIO CASULA, *Volti, gesti e luoghi. La cristologia di papa Francesco*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 103 y ss.

6.1. *El imperativo cristológico de EG: una Iglesia en salida*

El imperativo cristológico de EG plantea un reto que la Iglesia debe afrontar: ser una Iglesia en *salida*. La salida se convierte en *paradigma* del nuevo estilo evangelizador que cada discípulo misionero está llamado a asumir en la evangelización. El envío de Cristo resucitado de ir al mundo entero, predicar el Evangelio y hacer discípulos (cf. Mt 28,19) adquiere en el momento presente de la Iglesia más exigencia y urgencia que en otros tiempos. Conviene, pues, no olvidar que la entera comunidad cristiana debe estar en un permanente estado de misión (cf. EG 25) y que la misión es dimensión constitutiva de la identidad de la Iglesia. Esta cuestión la recordó el papa Francisco en el mensaje publicado con ocasión de los diez años de EG:

En aquella ocasión me dirigí a los cristianos para invitarlos a una nueva etapa en el anuncio del Evangelio. Propuse recuperar la alegría misionera de los primeros cristianos, *llenos de coraje, incansables en el anuncio y capaces de una gran resistencia activa*, aún en circunstancias que, desde luego, *no eran favorables al anuncio del Evangelio* [...] Ellos eran difamados, perseguidos, torturados, asesinados... y sin embargo, en vez de encerrarse, fue el paradigma de una Iglesia en salida, que *sabía tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos*³³.

La *salida* implica dos acciones concretas: a) *La conversión pastoral*, que exige un cambio de mentalidad, actitud y de medios personales y comunitarios para dar una respuesta acertada a los retos de la evangelización; b) *Ir a las periferias*, que es el *locus* teológico y existencial en el que se debe vivir el principio de la encarnación. La Iglesia, todo el Pueblo de Dios es el gran sujeto evangelizador (cf. EG 111, 120); y, cada discípulo misionero es protagonista activo de la misión en un continuo dinamismo evangelizador (cf. EG 119-129)³⁴.

6.2. *La alegría del primer anuncio y la pastoral misionera*

La insistencia de Francisco en el primer anuncio y en una pastoral misionera son dos elementos de primer orden, a nuestro modo de ver, en la todavía insuficiente recepción y puesta en práctica de EG. Este asunto se plantea, pues, como fundamental en la acción pastoral de nuestra Iglesia. No estamos acostumbrados a los cambios de paradigmas en la acción pastoral, y los cambios de mentalidad son muy lentos. Estamos

³³ FRANCISCO, “Mensaje del Santo Padre Francisco con ocasión del 10º aniversario de *Evangelii gaudium*”. Consultado el 29 de mayo de 2025. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2023/documents/20231124-messaggio-anniv-evangelii-gaudium.html>. La cursiva es del Papa. Cf. EG 263 y 24.

³⁴ Cf. WALTER KASPER, “Le linee teologiche del pontificato di Francesco”: *Il Regno* 22 (2014) 804-819. CARLOS MARÍA GALLI, “La teología pastoral de *Evangelii gaudium*”: *Teología* 114 (2014) 23-59. Cf. SANTIAGO MADRIGAL, “La ‘Iglesia en salida’: la misión como tema eclesiológico”: *Revista Catalana de Teología* 40, n.º 2 (2015) 425-458. Cf. FERNANDO SEBASTIÁN, *Evangelizar*, Encuentro, Madrid 2010, 179 y ss.

ya inmersos en un cambio de época que nos sobrepasa y que exige de nosotros nuevas formas. Conviene, con creatividad, un desarrollo de estrategias pastorales que realicen un primer anuncio a aquellos que aún no conocen a Cristo, ni a quienes se sienten alejados de la fe y de la vida de la Iglesia.

La alegría de llevar a otros el Evangelio reclama que se instituyan de manera estable en la Iglesia *modos, acciones y estructuras* que permitan desarrollar *el primer anuncio* en la actividad pastoral ordinaria, así como en los distintos momentos de todos los procesos de formación cristiana. Eso sí, vinculadas totalmente a la parroquia y a la diócesis, y alejadas de todo tipo de personalismos, sensacionalismos de sus protagonistas, y de enfrentamientos entre unos y otros. Una pastoral misionera implica proyectos claros, prioridades bien orientadas, agentes de pastoral bien formados, y una simplificación real de las estructuras y actividades eclesiales que aún se están manteniendo, alejadas en muchos casos de la realidad, y que ocupan tiempo, trabajo y recursos.

6.3. *El “Código Francisco”: centrarse en lo fundamental*

Para llevar a cabo lo enunciado arriba, otro imperativo que se desprende de EG es la necesidad de *ir a lo esencial* en la acción pastoral, es decir, *centrarse en lo fundamental*. Por “Código Francisco” se entiende el modo y el estilo sencillo de evangelizar que el Papa nos ha sugerido en numerosas ocasiones con sus palabras y discursos, sus hechos, gestos y acciones, cuyo punto de arranque es la alegría profunda de haber encontrado a Cristo y experimentarlo como el centro de la vida cristiana. Es el *carácter* con el que Francisco ha guiado a la Iglesia y nos ha indicado para una mayor comprensión de su magisterio pontificio a la luz del programa de EG³⁵. Un magisterio que ha sido y sigue siendo incomprendido y atacado por algunos, elogiado y asumido por otros muchos, y que ha mostrado una auténtica pasión de pastor por quien ha sido sucesor Pedro.

Cuando estamos centrados en lo fundamental del anuncio del Evangelio, surge de manera espontánea la acogida, la escucha, el diálogo, el discernimiento, la realización de gestos concretos, el testimonio sencillo, la austeridad de vida y de medios, la atención a los más pobres, la propuesta de la fe a los más cercanos, el acercamiento a las periferias, etc. Se trata, en definitiva, de imitar y tener como modelo de referencia a Cristo, el primer evangelizador, “que pasó por el mundo haciendo el bien” (Hch 10,38).

6.4. *Influjo intrínseco de Cristo en la renovación de la Iglesia*

Una relectura de EG, tras el fallecimiento del papa Francisco, y una nueva recepción del documento nos permite indicar que Cristo es *el fundamento* que orienta EG en el doble objetivo de una *renovación* eclesial y de una nueva etapa *misionera* (cf. EG 26). Volvamos a Cristo para superar la tentación de la auto-referencialidad y de cualquier suerte de mundanidad espiritual. La nueva etapa evangelizadora propuesta

³⁵ La expresión es de GALLI, “Las novedades”, 8. Puede cf. WALTER KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, Sal Terrae, Madrid 2015.

por Francisco durante los doce años de su pontificado no se podrá llevar adelante sin una cristología que la sustente y la ilumine, porque Cristo es el único que puede transformar la vida de la Iglesia. Es más, sin el encuentro con Cristo vivo y resucitado no habrá evangelización posible.

La propuesta que hacemos persigue, en definitiva, una lectura de la primera exhortación de Francisco, marcada por el influjo intrínseco que Cristo tiene sobre la misión de la Iglesia hoy. Invito al lector a hacer una nueva lectura sosegada de la misma haciendo memoria agradecida del legado que nos ha dejado el papa Francisco tras su muerte. Se encontrará con nuevos matices y elementos que quizás antes nunca sospechó. Esta lectura hermenéutica propone descubrir que Cristo es el *principio* y el *fin* hacia el que se dirige la renovación eclesial, y la razón de ser del anuncio misionero de la Iglesia que camina en este mundo. Por ser Cristo el centro de la vida eclesial, se sigue con facilidad que es el principio *fundante* de la evangelización cuya tarea es en este cambio de época más urgente y necesaria. Dos dimensiones de la cristología favorecen esta lectura: *el principio de la encarnación y el misterio pascual*.

Por último, para el anuncio evangelizador y la renovación de la Iglesia es imprescindible acudir a la cristología: *ir* hacia Cristo, dejarse *atraer* por Él y colocarlo en el *centro* de la vida y de la misión de la Iglesia. Solo el encuentro renovado con Él hará fructificar el programa evangelizador que Francisco marcó para toda la Iglesia desde el comienzo de su ministerio petrino. Solo la novedad de Cristo, lo nuevo que Él nos ofrece, hará posible la renovación y la reforma de la Iglesia. *Salir e ir a Cristo, centrar* la existencia en Él, para *anunciar* que es el “Evangelio eterno” (Ap 14,6).

***JUEGO DE LENGUAJE, COMUNIDAD Y DOCTRINA:
FUNDAMENTOS WITTGENSTEINIANOS PARA
UNA TEOLOGÍA DE LA PRAXIS***

***LANGUAGE GAME, COMMUNITY, AND DOCTRINE:
WITTGENSTEINIAN FOUNDATIONS FOR A THEOLOGY OF PRAXIS***

Jorge Ostos

Resumen: Este artículo examina cómo la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein — particularmente las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida”— ofrece fundamentos para repensar la teología cristiana como praxis comunitaria. Se argumenta que el significado del lenguaje religioso emerge del uso en prácticas compartidas, lo cual desafía tanto el modelo representacionista tradicional como el individualismo soteriológico. A partir del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado, se muestra que la fe cristiana es inherentemente comunitaria por razones de principio, no meramente por conveniencia pastoral. Asimismo, se propone una apropiación crítica del modelo cultural-lingüístico de George Lindbeck, señalando sus aportes pero también sus limitaciones a la luz de una lectura más fiel a Wittgenstein. El artículo concluye que la teología, entendida como forma de vida, se construye en la interacción litúrgica y en la mediación eclesial, donde las doctrinas funcionan no como sistema cerrado sino como gramática viva de la fe.

Palabras clave: Wittgenstein, teología comunitaria, lenguaje privado, praxis litúrgica, teología como gramática

Abstract: This article examines how Ludwig Wittgenstein’s later philosophy—particularly the notions of “language game” and “form of life”—provides foundations for rethinking Christian theology as communal praxis. It argues that the meaning of religious language emerges from use in shared practices, challenging both the traditional representationalist model and soteriological individualism. Drawing on Wittgenstein’s private language argument, the article shows that Christian faith is inherently communal for principled reasons, not merely pastoral convenience. Furthermore, it offers a critical appropriation of George Lindbeck’s cultural-linguistic model, acknowledging its contributions while identifying its limitations in light of a closer reading of Wittgenstein. The article concludes that theology, understood as a form of life, is constructed through liturgical interaction and ecclesial mediation, where doctrines function not as a closed system but as the living grammar of faith.

Key words: Wittgenstein, community theology, private language, liturgical praxis, theology as grammar

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 30 de enero de 2026

La obra de Wittgenstein ha atraído a un público que temía que el lenguaje cristiano tradicional se utilizara sin significado real, y su atención a las confusiones filosóficas modernas sobre el lenguaje arrojó luz sobre la confusión lingüística en las iglesias. Sus escritos, en particular las *Investigaciones filosóficas*, prometían ser un antídoto contra la vacuidad y la abstracción percibidas en gran parte del discurso cristiano¹.

El desafío contemporáneo para la teología consiste en dejar de concebir el conocimiento cristiano como un sistema abstracto y representacional, para entenderlo principalmente como una praxis vivida en comunidad. Inspirado por el pensamiento del Segundo Wittgenstein, este artículo propone repensar la teología desde la perspectiva en la que el lenguaje —y, por extensión, el sentido religioso— se constituye en el uso y la práctica compartida. La pregunta central es: ¿cómo pueden las ideas wittgensteinianas, que sitúan el significado en el uso y en el juego de lenguaje, servir de sustento para una teología que se fundamente en la vida comunitaria y en la praxis litúrgica?

Para responder a esta pregunta, el artículo se estructura en varias secciones. Tras una brevísima exposición del giro del primer al segundo Wittgenstein, se desarrolla la noción de “forma de vida” y su dimensión social. A continuación, se examina el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado y sus implicaciones eclesiológicas: si no existe lenguaje privado, tampoco puede existir una fe puramente individual. Posteriormente, se aborda críticamente el modelo cultural-lingüístico de George Lindbeck, reconociendo sus aportes, pero señalando sus limitaciones. Finalmente, se exploran las implicaciones de este marco para una teología entendida como forma de vida, donde la comunidad eclesial constituye el escenario en el que se “juega” el lenguaje de la fe.

1. Del Primer al Segundo Wittgenstein

El *Tractatus Logico-Philosophicus*², propone resolver los problemas filosóficos mediante la clarificación del lenguaje. Su teoría pictórica del significado sostiene que una proposición es significativa si exhibe una forma común con la realidad que representa; lo que trasciende esa capacidad expresiva debe quedar en silencio. El objetivo es doble: despojar de confusiones al pensamiento filosófico y marcar los límites del discurso.

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein abandona la idea de una única lógica subyacente. El significado ya no reside en la correspondencia entre signos y hechos, sino que emerge del uso cotidiano del lenguaje. Introduce entonces el concepto de *Sprachspiel* o “juego de lenguaje”: una práctica particular, regida por reglas contextuales y embebida en lo que llama “forma de vida”. En sus palabras:

¹ Para un estudio que muestra que la influencia de Wittgenstein en la teología ha sido significativa, y muchos teólogos han incorporado sus ideas en diversas disciplinas, como la ética, la hermenéutica y la teología sistemática, véase B. R. ASHFORD, “Wittgenstein’s Theologians? A Survey Of Ludwig Wittgenstein’s Impact On Theology”: *JETS* 50 (2007) 357–75. Para un estudio más amplio y definitivo, véase F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 59.

² Una edición en español, L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus*, Tecnos, Madrid 2022.

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? —Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta diversidad no es fija, dado de una vez por todas; sino que surgen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, y otros envejecen y se olvidan... La expresión “*juego de lenguaje*” debe realzar aquí que el *hablar* la lengua es parte de una actividad o una forma de vida³.

Los distintos juegos de lenguaje no comparten una esencia común, sino “parecidos de familia”: semejanzas que se superponen y entrecruzan sin reducirse a un denominador único. La tarea filosófica se transforma así en “terapia lingüística”⁴: examinar nuestros usos del lenguaje para disipar confusiones conceptuales, situando la actividad lingüística en el centro de la experiencia comunitaria.

2. De la clarificación lógica a la praxis comunitaria

La evolución del pensamiento wittgensteiniano, desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones filosóficas*, representa un cambio radical que tiene profundas implicaciones para repensar la teología. Mientras el Primer Wittgenstein insiste en la claridad y sistematicidad del lenguaje —limitando el discurso a lo que es susceptible de ser expresado con precisión— el Segundo Wittgenstein abre el terreno al reconocimiento de la multiplicidad y el dinamismo. Esta transición nos ofrece una herramienta conceptual para abordar la fe de manera diferente: la teología ya no se concibe exclusivamente como un conjunto de doctrinas fijas⁵ o posturas metafísicas aisladas, sino como una *praxis vivida y compartida* en el seno de la comunidad. La “clarificación” no consiste en reducir el discurso a fórmulas inamovibles, sino en reconocer que el significado del mensaje religioso se construye en los “juegos de lenguaje” que se juegan en la vida litúrgica, en los rituales y en la interacción cotidiana de la comunidad de fe.

Según Wittgenstein, el lenguaje nos permite realizar una amplia variedad de funciones: relatar un suceso, actuar en una obra de teatro, cantar un himno, resolver acertijos, traducir, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, orar, contar chistes, expresar emociones, especular, entre muchas otras. Todo esto constituye, en esencia, lo que él denomina “juegos de lenguaje”. La intención de Wittgenstein al emplear este símil es, precisamente, trasladar esta visión al ámbito del lenguaje. Para él, el lenguaje es también una colección de actividades —o “juegos de lenguaje”— que, lejos de tener una única esencia, se estructuran en múltiples prácticas, cada una regida por sus propias reglas y convenciones. Utilizar el término “juego” en este contexto no pretende sugerir que las

³ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §23.

⁴ “No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”. *Ibid.*, §133.

⁵ Un conjunto de proposiciones teóricas o “computarización del conocimiento” como diría Lyotard. Véase J. F. LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, 4.

diversas actividades lingüísticas (relatar, actuar, cantar, adivinar, etc.) sean irrelevantes o triviales. Al contrario, se recalca que el lenguaje no se reduce a una entidad homogénea con una lógica única; más bien, representa una variedad de prácticas de uso que no pueden ser encasilladas en una teoría unitaria. Es esta diversidad—y la forma en que los diferentes “juegos de lenguaje” se van superponiendo de manera parecida a los rasgos en una familia—la que constituye el corazón del pensamiento del Segundo Wittgenstein.

En definitiva, la distinción entre el Primer y el Segundo Wittgenstein nos permite trasladar la reflexión filosófica sobre el lenguaje a la teología de forma directa. La primera fase nos enseña la importancia de establecer límites claros en lo que es decible; la segunda nos invita a explorar la riqueza del uso del lenguaje en contextos de vida práctica. Este cuadro conceptual respalda la idea central del presente artículo: repensar la teología como una actividad relacional y comunitaria, en la que el significado se forja a través del uso, la praxis y la vida en común, en contraposición a la mera acumulación de dogmas abstractos⁶. Wittgenstein rompe con el molde tradicional que concebía al lenguaje como un sistema unificado y estático, comparándolo con un juego en el que cada actividad se rige por sus propias normas. En lugar de imaginar un lenguaje que funcione como una máquina con reglas fijas y universales, el filósofo nos invita a ver el acto de hablar y pensar como una actividad lúdica —similar a jugar ajedrez, cartas, o practicar deportes— en la que existen múltiples “juegos de lenguaje” con convenciones propias y particulares.

En un juego, las reglas varían según el contexto: en el ajedrez se obedecen movimientos específicos para cada pieza, mientras que en los juegos de cartas o en los deportes existen normativas que, aunque comparten ciertos elementos comunes (como el objetivo de ganar o la forma de interactuar), tienen estructuras y dinámicas propias. De manera similar, el lenguaje se compone de innumerables juegos con sus propias convenciones, sin que exista una esencia única que unifique absolutamente todos los usos lingüísticos. Esta multiplicidad es el reflejo de la diversidad de contextos en los que se emplea el lenguaje y de las prácticas culturales y sociales que le dan forma.

Wittgenstein afirma, en sus *Investigaciones filosóficas*, que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”⁷. Esta frase, lejos de ser trivial, subraya la importancia del contexto y de las normas compartidas en la formación del significado. No se trata de asignar a cada palabra una correspondencia fija con un objeto del mundo, sino de entender que las palabras adquieren sentido a través de su participación en actividades concretas, o en “juegos”, que son en sí prácticas históricas y sociales. Así, la traducción del lenguaje a una mera relación objeto-palabra se revela insuficiente para explicar la riqueza comunicativa y la evolución de las expresiones.

La analogía de los juegos resalta que no hay una única regla que gobierne todas las formas de hablar. Los distintos juegos, que en ocasiones comparten “parecidos de familia”⁸, se solapan y se diferencian según el contexto. Por ejemplo, el modo en que se

⁶ Para que los dogmas “vivan”, deben ser interpretados bajo una luz existencial. Véase J. ZIZIOULAS, *The Orthodox Church and the Third Millennium* (en línea), Líbano 1999. Recuperado de: <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture> (consulta: 4 de febrero de 2025).

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §43.

⁸ *Ibid.*, §67.

utiliza el lenguaje en una conversación informal difiere radicalmente del uso que se le da en contextos académicos, legales o litúrgicos. Cada uno de esos ámbitos tiene su propia “gramática”⁹ interna, es decir, un conjunto de normas tácitas o expuestas que permiten que sus participantes se entiendan mutuamente. De esta forma, cuando decimos que “mesa” se refiere a un objeto en particular, ese significado solo se sostiene cuando se comparte el juego de lenguaje en el que la palabra se usa para identificar ciertos objetos y no otros¹⁰.

Esta perspectiva invita a abandonar la noción de que el lenguaje actúa como un espejo infalible de la realidad. En cambio, nos muestra que su riqueza reside precisamente en la diversidad de usos y en la flexibilidad de su aplicación, ya que el significado de las palabras emerge constantemente de la interacción y de la práctica social.

3. El contexto social y la “forma de vida”

La metáfora del juego se enlaza directamente con la noción de “forma de vida”, otro concepto fundamental en el pensamiento tardío de Wittgenstein. La forma de vida describe el conjunto de prácticas, costumbres, valores y actividades que caracterizan a una comunidad. Es en este contexto donde se aprenden, se disputan y se transmiten las reglas de cada juego de lenguaje. Así, cada práctica comunicativa es inseparable de la vida social en la que se inscribe. Wittgenstein nos ilustra esto de la siguiente manera:

Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: “cinco manzanas rojas”. Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo “manzanas”; luego busca en una tabla la palabra “rojo” y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra “cinco” y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. — Así, y similarmente, se opera con palabras. — “¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra “rojo” y qué tiene que hacer con la palabra “cinco”?” — Bueno, yo asumo que *actúa* como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final.— ¿Pero cuál es el significado de la palabra “cinco”?— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra “cinco”¹¹.

Básicamente, pueden verse dos puntos importantes: (1) el lenguaje se utiliza para alcanzar un fin, y (2) el lenguaje y el significado van más allá de las meras pala-

⁹ Con “gramática” Wittgenstein se refiere a la lógica de una actividad lingüística dada. Debido, entonces, a que hay distintas formas de actividad lingüística, hay, por ende, distintas formas en la que la gramática del lenguaje funciona. Véase *Ibid.*, §90.

¹⁰ Véase A. C. GRAYLING, *Wittgenstein: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2001, 85.

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §1.

bras¹², por lo que Wittgenstein reflexionaba “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”¹³. Sobre esta idea Fergus Kerr expresa:

La escena en la tienda, este episodio cotidiano de comercio es ya, como se ha descrito, una instancia inteligible de comportamiento inteligente: no hay necesidad de postular alguna “conciencia” especial por parte de nadie. (Quizás Wittgenstein prolonga las acciones del tendero precisamente para burlarse de la idea de que necesita comportarse “conscientemente”). Contar es una técnica: el “significado” de la palabra “cinco” es el uso que se le da en el entorno apropiado; no es necesario que haya una imagen mental del número en la cabeza del tendero¹⁴.

El hecho de que el significado sea convencional¹⁵ en el uso implica que no es algo privado o interior, sino eminentemente público¹⁶. El proceso de aprendizaje del lenguaje requiere, por ejemplo, que un niño imite y sea corregido por sus mayores, que observe en qué contextos se emplean determinadas palabras y cómo sus usos varían en función de la situación. Esta necesidad de interacción demuestra que el conocimiento del lenguaje se fundamenta en la vida en comunidad. Es por ello por lo que, para Wittgenstein, no tiene sentido hablar de un “lenguaje privado” que esté completamente desligado de la experiencia compartida: el sentido se verifica en cuanto otros miembros de la comunidad pueden reconocerlo y compartirlo.

Wittgenstein afirma la imposibilidad lógica de concebir un lenguaje cuyas palabras se refieran exclusivamente a experiencias o a objetos inmediatos accesibles únicamente al hablante, cuando dice que el

hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos.... Pero no es eso lo que

¹² Los defensores de *la teoría de los actos de habla* sostienen que el lenguaje no solo es *descriptivo* sino también *performativo*. Es decir, hacemos cosas con las palabras. Los compromisos, las promesas, las disculpas, y las declaraciones legales son ejemplos de actos que se realizan con el habla. Véase J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Ediciones Paidós, Barcelona 2016; y J. SEARLE, *Actos de habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*, Grupo Anaya, Barcelona 2017.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §19.

¹⁴ F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 59.

¹⁵ No se trata de un consensualismo ingenuo donde varias personas se ponen de acuerdo sobre algo arbitrariamente, sino de un convencionalismo en el sentido de soluciones prácticas a problemas de coordinación; es decir, algo que surge a partir de la interacción de los sujetos o comunidades con sus ambientes. Véase M. KUSCH, *Knowledge by Agreement*, Oxford University Press, Nueva York 2002.

¹⁶ “[P]ensar en el significado como un estado o acto esencialmente oculto dentro de la propia conciencia, radicalmente inaccesible para cualquier otra persona, es, residualmente, y tanto más insidiosamente por eso, sucumbir al atractivo pensamiento de que el yo está oculto dentro del hombre.... el lugar de los significados no es la soledad epistemológica de la conciencia individual, sino los intercambios prácticos que constituyen el mundo público que habitamos juntos... La “esencia” del lenguaje humano es la serie de actividad de colaboración que genera la forma de vida humana”. F. KERR, *Theology After Wittgenstein*, SPCK, Londres 1997, 42, 58.

quiero decir. Las palabras de este lenguaje [privado] deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje¹⁷.

Luego, prosigue con otro ejemplo cuando se pregunta,

¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? — Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. — Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra “saber” como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. — Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! — De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?¹⁸

Al considerar el lenguaje como juego, se enfatiza que no existe una “verdad” del lenguaje en forma abstracta, sino que lo que llamamos significado es el resultado de un proceso dinámico en el que interactúan las reglas, el contexto y la práctica cotidiana. Cada vez que participamos en un juego de lenguaje —ya sea contando un chiste, formulando una orden o realizando una oración de alabanza— estamos contribuyendo al continuo perfilado de lo que significa comunicarse en ese contexto particular.

Para entender mejor este concepto, basta el ejemplo de una conversación cotidiana. Cuando dos personas intercambian saludos, los saludos no tienen un significado fijo y universal, sino que varían según la situación: “¡Hola!”, “¿Qué tal?”, “Buenos días” o incluso señales no verbales como un apretón de manos o un beso en la mejilla. Cada uno de estos intercambios se rige por normas específicas que se aprenden y se viven en la comunidad. Así, el modo en que se saluda en un entorno formal difiere notablemente de una situación informal, y ambas formas son igualmente válidas dentro de sus respectivos juegos de lenguaje. Otro ejemplo interesante se observa en el ámbito judicial. La terminología legal y la forma de argumentar en los tribunales constituyen un juego de lenguaje propio, con su léxico, convenciones argumentativas y reglas procedimentales. El significado de términos como “culpable” o “inocente” se moldea y precisa en función del contexto del juicio, lo que demuestra cómo la práctica social —en este caso, el proceder jurídico— determina el sentido de las palabras.

Incluso en el campo de la teología, la noción de “juego de lenguaje” es de gran relevancia. Las prácticas litúrgicas, las oraciones, las postraciones, el incienso, la señal de la cruz, la veneración de iconos, los cantos y las homilias conforman prácticas de fe específicas, que tienen sus propias normas y convenciones. El significado de declaraciones teológicas, como “Jesús es el Mesías” o “Dios es amor”, se aprecia no solo a través de su contenido proposicional, sino a partir de la manera en que se celebran, se comparten y se reafirman en el contexto de una comunidad eclesial. Esta visión subraya que el mensaje cristiano no se reduce a una doctrina abstracta, sino que *se vive* en cada acto

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §243.

¹⁸ *Ibid.*, §246.

litúrgico y en cada interacción comunitaria, lo que hace que sea tanto dinámico como profundamente arraigado en la práctica cotidiana¹⁹.

4. El lenguaje privado y sus implicaciones eclesiológicas

El rechazo wittgensteiniano del lenguaje privado no es una curiosidad técnica de la filosofía del lenguaje, sino que tiene consecuencias directas para la comprensión de la fe cristiana. Si el significado requiere criterios públicos de corrección, entonces la idea de una fe puramente individual —desvinculada de toda comunidad— enfrenta objeciones de principio.

Wittgenstein plantea el problema así: supongamos que alguien decide nombrar “S”²⁰ a una sensación privada. Cada vez que tiene esa sensación, piensa “ahí está S otra vez”. Parece haber establecido un lenguaje privado. Pero ¿cómo sabe que está usando “S” correctamente? ¿Cómo distingue entre realmente tener la sensación S y simplemente pensar que la tiene? En el lenguaje público, otros pueden corregirlo; en un lenguaje completamente privado, no hay tal corrección posible. Como he argumentado en otro lugar:

Podría pensar: “Bueno, yo recuerdo cómo era S la primera vez, y comparo experiencias posteriores con ese recuerdo”. Pero esto no ayuda. ¿Cómo sé que mi memoria es confiable? ¿Cómo distingo entre recordar correctamente y solo pensar que recuerdo correctamente? No hay criterio externo, no hay forma de verificar. Es como alguien que compra varios ejemplares del periódico de la mañana para verificar que lo que dice el primero es verdad. La multiplicación de fuentes privadas no proporciona verificación genuina²¹.

Las implicaciones para la teología son considerables. Cierta modelo de fe la concibe como esencialmente privada: “mi relación personal con Dios”, “mis experiencias espirituales internas”, “mi interpretación individual de las Escrituras”. Suena piadoso —“no necesito iglesia ni comunidad; tengo mi propia relación directa con Dios”—, pero este modelo enfrenta exactamente el mismo problema que el lenguaje privado:

¿Cómo sé que lo que experimento es realmente Dios y no proyección psicológica? ¿Cómo distingo entre genuina guía del Espíritu y mis propios deseos o prejuicios disfrazados de voz divina? ¿Cómo sé que mi interpreta-

¹⁹ Sobre la práctica cotidiana como liturgia, véase T. H. WARREN, *Liturgy of the Ordinary: Sacred Practices in Everyday Life*, InterVarsity Press, Downers Grove 2016.

²⁰ Estoy parafraseando el famoso ejemplo de Wittgenstein: “Supongamos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo “S” y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación”. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §258.

²¹ J. OSTOS, *Wittgenstein responde: 31 respuestas hipotéticas sobre fe cristiana*, Worldview Media Publishing, Atlanta 2026, 95.

ción de la Escritura es correcta y no simplemente lectura que confirma lo que ya quería creer? Sin comunidad, sin tradición, sin corrección externa, no hay forma de distinguir esto²².

El problema no es meramente epistémico sino práctico. Sin criterios públicos compartidos, cualquier experiencia interna puede declararse divina sin posibilidad de corrección. Alguien lee un pasaje bíblico y afirma: “Esto significa X para mí”. Cuando se le muestra que ese significado contradice el contexto histórico, la tradición interpretativa o el consenso eclesial, responde: “Pero el Espíritu me mostró este significado”. Sin criterios compartidos de interpretación, cada lectura privada se vuelve inmune a corrección: lo cual no es libertad espiritual, sino confusión que conduce al error.

Por el contrario, el lenguaje de la fe funciona como todo lenguaje genuino: es público, compartido, formado en uso comunitario. Cuando un cristiano aprende a orar, no inventa un vocabulario privado; aprende palabras que la comunidad ha usado durante siglos. Cuando confiesa “Jesús es Señor”, no está creando un significado privado, sino usando una fórmula que la Iglesia ha confesado desde el principio, con un sentido formado en la práctica comunitaria. Puede experimentar el señorío de Cristo de manera personal, pero esa experiencia se interpreta y articula mediante lenguaje público.

La fe cristiana es, por tanto, inherentemente comunitaria: no por accidente histórico ni por conveniencia pastoral, sino por su naturaleza misma como juego de lenguaje. La experiencia personal de Dios puede ser real, pero no es privada en el sentido de desconectada de la comunidad: es personal *dentro* de lo comunitario, individual *dentro* de lo compartido, única *dentro* de lo tradicional²³.

5. La superación del modo representacional

El enfoque representacional tradicional concibe el lenguaje como herramienta de correspondencia exacta con el mundo: cada palabra reflejaría un objeto o hecho en la realidad. Esta visión se desmorona ante la comprensión wittgensteiniana. Si el significado dependiera únicamente de una correspondencia estática, no habría espacio para la variabilidad y creatividad que se observa en los usos reales del lenguaje. La teoría del lenguaje como juego y forma de vida muestra que el significado es inherentemente flexible y situacional, y que su riqueza radica en adaptarse a las normas y prácticas cambiantes de la comunidad.

Esto no implica un relativismo absoluto, sino el reconocimiento de que las reglas del uso lingüístico se fundamentan en la comunidad y en el juego que se juega en ella. Los “parecidos de familia” permiten la comunicación y el entendimiento mutuo sin necesidad de una esencia común a todos los juegos de lenguaje. Este contextualismo²⁴ —que reconoce la dependencia y contingencia del conocimiento humano— es,

²² *Ibid*, 96.

²³ “Lo que hay que aceptar, lo dado —se podría decir— son *formas de vida*”. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §345.

²⁴ “Michael Williams distingue claramente este contextualismo de un relativismo epistémico estricto, que

paradójicamente, una afirmación radicalmente creacional: solo el Creador es necesario e independiente; nosotros, como criaturas, somos contingentes y relativos, es decir, en relación con Él y con los demás.

Una implicación crucial es la imposibilidad de separar la actividad lingüística de la vida misma. Aprender un idioma no es memorizar vocabulario y gramática, sino sumergirse en las prácticas sociales que le dan vida. El saber se configura en relación con la comunidad: no es propiedad exclusiva del individuo, sino que emerge de la interacción y el intercambio colectivo.

6. Implicaciones para la teología cristiana

Aquí radica el núcleo de la argumentación. Si el significado se construye en el uso y en la interacción comunitaria, la teología —entendida no solo como doctrina, sino como *forma de vida*— se abre a una reinterpretación profundamente relacional y vivencial.

6.1. Praxis comunitaria

En lugar de concebir la fe como una acumulación de dogmas o proposiciones abstractas, se la puede entender como una praxis que se vive y se experimenta en comunidad. Así como en un juego de lenguaje compartido se aprenden e interiorizan las reglas a través de la práctica, la teología se forma y se transforma en la comunidad eclesial. Las disciplinas espirituales, la liturgia y la vida cristiana no son meros enunciados aislados: son actividades en las que el “significado” del mensaje divino cobra vida, convirtiéndose en una experiencia transformadora y relacional. Esto rechaza cualquier visión solipsista o individualista y revaloriza la mediación comunitaria como eje de la experiencia cristiana. Esto es, decir “Adiós a la idea de sujetos puros sin mundo y solipsistas, al ideal de ciencia pura sin presuposiciones, a un mundo prelingüístico puro, a objetos puros, a la conciencia pura y a la razón pura”²⁵.

6.2. La contingencia y la dependencia

La visión wittgensteiniana del lenguaje enfatiza que el significado es contingente, es decir, depende de las prácticas y convenciones de una comunidad. Trasladado al ámbito teológico, esto permite reconocer que el saber religioso se construye en la

sostiene que la justificación de una creencia depende irrevocablemente del sistema de normas de cada sujeto y que ningún sistema puede considerarse superior a otro. En cambio, el contextualismo no exige una “justificación absoluta” frente a todos los posibles derrotadores imaginables, sino únicamente ante aquellos pertinentes al contexto de uso. Además, reconoce la existencia de creencias básicas no inferenciales —punto de partida autónomo— para evitar la circularidad de la autojustificación”. J. OSTOS Y S. SARABIA, *Fe encarnada: Diálogos con la filosofía posmoderna*, Editorial Clie, Barcelona 2026, 156.

²⁵ J. D. CAPUTO, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006, 48-49.

interacción humana, en nuestra fragilidad y finitud, y en nuestra dependencia tanto del Creador como de nuestros hermanos. Así se abre la posibilidad de una teología que celebra la condición de ser criatura, en constante diálogo con el misterio de la revelación, y que se sustenta en la experiencia colectiva más que en certezas abstractas.

Maurice Merleau-Ponty nos habla de un *saber cómo* que explica la manera en que conocemos y experimentamos el mundo con el cuerpo²⁶. Ese *saber cómo* es un conocimiento no reflexivo que adquirimos y es procesado por el cuerpo de maneras preteóricas o no articuladas,²⁷ lo que significa que nuestra orientación básica en el mundo se moldea principalmente a partir de historias y experiencias, más que mediante argumentos racionales. Merleau-Ponty llama percepción a este *saber cómo* que adquirimos con el cuerpo. Pierre Bourdieu también argumentó sobre la primacía de la práctica en la manera en que adquirimos conocimiento. A esta manera de relacionarnos con el mundo y con los demás, Bourdieu la describe como *habitus*: un conjunto de disposiciones interiorizadas que informa las percepciones, los sentimientos, y las acciones de los individuos. Este se construye a partir de la interacción del individuo, la cultura del grupo, y las distintas instituciones sociales²⁸. Somos seres encarnados, contingentes y dependientes, no cerebros flotantes. Ser humano es ser un “animal narrativo”²⁹. James K.A. Smith lo expresa con claridad desde la tradición reformada:

Habiendo caído presos en el intelectualismo de la modernidad, la adoración y pedagogía cristianas han subestimado la importancia de este nexo cuerpo/historia —este vínculo inextricable entre la imaginación, narrativa, y corporeidad— olvidando, de ese modo, la antigua sabiduría sacramental cristiana contenida en las prácticas históricas de la adoración cristiana y los legados encarnados de las disciplinas espirituales y monásticas³⁰.

Entonces, esta convergencia entre la fenomenología, la sociología de la práctica y la teología litúrgica refuerza el argumento central: el saber religioso no es primariamente proposicional sino encarnado, no es individual sino comunitario.

6.3. *La doctrina como gramática: Lindbeck y sus límites*

George Lindbeck propuso en *La naturaleza de la doctrina* entender la fe cristiana como un sistema cultural-lingüístico. Así como un idioma posee una gramática —un conjunto de reglas que organiza y da coherencia a todas sus expresiones— la tradición

²⁶ Michael Polanyi lo llamaba *conocimiento tácito*. Véase M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1974; M. POLANYI, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press, Chicago 2009.

²⁷ Véase M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 1975.

²⁸ Véase P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Ciudad de México 2009.

²⁹ A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007, 216.

³⁰ J. K. A. SMITH, *Imaging the Kingdom: How Worship Works*, Baker Academic, Grand Rapids 2013, 39.

cristiana se estructura en torno a doctrinas que funcionan como reglas normativas. Las doctrinas no son simplemente afirmaciones sobre realidades suprasensibles, sino reglas que guían la vida, el pensamiento y el actuar dentro de una comunidad.

Esta perspectiva ofrece ventajas considerables. Permite *explicar la continuidad interna de la tradición*: las reglas doctrinales persisten mientras cambian las expresiones concretas de fe. También *habilita un ecumenismo práctico*, puesto que distintas confesiones pueden compartir la misma “gramática” básica pese a sus divergencias en vocabulario y culto. Al concebir la tradición doctrinal como gramática, Lindbeck *evita tanto un fundacionalismo cognitivo* —donde la teología depende de presupuestos externos e infalibles— *como un expresivismo experiencial* que reduce las reglas a manifestaciones de estados subjetivos.

Sin embargo, el modelo cultural-lingüístico de Lindbeck ha recibido críticas importantes que conviene considerar. En otro lado³¹, hablo de que Molly Haslam³², en su análisis wittgensteiniano del enfoque de Lindbeck, señala que este tiende a presentar la religión como un sistema cerrado y autorreferencial, donde el significado se agota en la coherencia interna del “juego” eclesial. Esta lectura, argumenta Haslam, no hace justicia a la complejidad del propio Wittgenstein, quien nunca concibió los juegos de lenguaje como compartimentos herméticos. Para Wittgenstein, los juegos se solapan, se influyen mutuamente y están abiertos a la vida en su totalidad; no son mónadas culturales impermeables.

Una segunda objeción apunta a la dimensión expresiva del lenguaje religioso. El modelo cultural-lingüístico, en su afán por superar el expresivismo subjetivista, corre el riesgo de minimizar la genuina dimensión afectiva y experiencial de la fe. La oración, el lamento, la alabanza —como Wittgenstein mismo reconocía³³— no son meras aplicaciones de reglas gramaticales, sino expresiones que brotan de la vida y que, a su vez, la transforman. Reducir el lenguaje religioso a función regulativa es empobrecerlo.

El enfoque que aquí se propone intenta conservar lo mejor de Lindbeck —la atención a las reglas implícitas que estructuran la comunidad de fe— mientras evita sus limitaciones. Siguiendo más de cerca al propio Wittgenstein, entendemos que la “gramática” de la fe no es un sistema cerrado sino una práctica viva, permeable a la experiencia y abierta al mundo. Las doctrinas funcionan como reglas, sí, pero reglas que se aprenden en el uso, se transforman en la práctica y adquieren sentido solo en el contexto de una forma de vida compartida, no como un código que precede a la experiencia, sino como sedimentación de ella.

En este sentido, la teología no es simplemente la explicitación de reglas pre-existentes, sino una reflexión que emerge de la praxis y que, a su vez, la orienta. La

³¹ Véase, J. OSTOS, “Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa”: *Teología y cultura* 27 (2025) 151-173.

³² Véase, M. HASLAM, “Language as Expression: A Wittgensteinian Critique of the Cultural-Linguistic Approach to Religion”: *American Journal of Theology & Philosophy* 28 (2007) 237-250. Por las limitaciones del espacio presente, solo presento de manera breve y directa los argumentos de Haslam.

³³ Véase, L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid 2021, §23. Véase también mi artículo sobre la oración como juego de lenguaje, J. OSTOS, “La oración cristiana como juego de lenguaje: Una aproximación wittgensteiniana”: *Revista Interdisciplinaria de Teología* 3 (2025) 55-63. En este artículo, parto principalmente del aporte que hace D. Z. PHILLIPS en D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, Schocken Books, Nueva York 1966.

convergencia entre Wittgenstein y la tradición cristiana permite articular un “juego eucarístico” donde la praxis litúrgica no ilustra una doctrina previa, sino que constituye el lugar mismo donde el significado de la fe se genera y se renueva. Por eso, el cristianismo es una forma de vida, una manera de ser en el mundo, y las prácticas litúrgicas son la manera en que formamos nuestra identidad. La fe cristiana se distorsiona cuando se reduce a un mero sistema de creencias³⁴, sea cognitivista o cultural-lingüístico. La diferencia entre doctrina y práctica pierde sentido si se entiende la teología como forma de vida, y la doctrina como conocimiento experimentado y encarnado en la verdad.

6.4. La Iglesia como “juego de lenguaje”

La comunidad eclesial puede verse, en este marco, como el escenario en el que se “juega” el lenguaje religioso. La iglesia, entendida en términos de prácticas, liturgia y tradiciones, es el lugar donde se aprendan y reconfiguren las convenciones teológicas que dan sentido a la fe. Así, el mensaje cristiano adquiere una dimensión dinámica y performativa: no se trata simplemente de transmitir doctrinas, sino de vivir una experiencia compartida que revela el amor y la comunión, elementos fundamentales en la narrativa bíblica³⁵. Tal perspectiva invita a una crítica al solipsismo y al individualismo, reafirmando la importancia de la mediación comunitaria en la experiencia religiosa. La iglesia no es únicamente un lugar de transmisión teórica de doctrinas, sino el espacio vital donde los creyentes aprenden a “hablar” la fe mediante prácticas litúrgicas.

Así, entonces, la dimensión dinámica de la fe se manifiesta a través de la participación en disciplinas espirituales, la liturgia y otras prácticas comunitarias. Esta práctica performativa evidencia que el mensaje cristiano se realiza en la acción y en la experiencia compartida, reafirmando la relación y el compromiso del creyente con el cuerpo de la iglesia. Al situar el sentido de la fe en la práctica comunitaria, se desafía la tendencia al solipsismo y se subraya la necesidad de la mediación —la formación y la interacción en comunidad— para la construcción del saber religioso³⁶.

Al situar el sentido de la fe en la práctica comunitaria, se desafía la tendencia al solipsismo y se subraya la necesidad de la mediación —la formación y la interacción en comunidad— para la construcción del saber religioso. Como señala Christina Gschwandtner desde una perspectiva ortodoxa:

La filosofía, por lo tanto, no solo ha tenido un papel significativo en el pasado de la iglesia, sino que también puede ayudarnos hoy en día a articular

³⁴ Vanhoozer dice: “La forma de la vida y el lenguaje de la iglesia es lo que le da a las doctrinas su sustancia y su significado”, K. J. VANHOOZER, *El drama de la doctrina: Una perspectiva canónico-lingüística de la teología cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 24.

³⁵ Vanhoozer habla de la teología debe entenderse como un *drama* en el que todos participamos con toda nuestra realidad: nuestras imaginaciones, cuerpos, mentes, prácticas, culturas y tradiciones. Con ello busca demostrar el carácter narrativo de la doctrina cristiana.

³⁶ Para una aplicación de este marco a la praxis eucarística específicamente, véase J. OSTOS, “Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa”: *Teología y cultura* 27 (2025) 151-173.

el mensaje cristiano para una nueva generación que vive en una cultura posmoderna, proporcionando herramientas rigurosas para analizar y articular la práctica ortodoxa de manera reflexiva y sustantiva, sin reducir los misterios de la fe a una racionalidad abstracta ni ceder al pietismo antiintelectual o al fundamentalismo ciego³⁷.

6.5. *Hacia una teología del “uso”*

Al incorporar la noción de “el significado es el uso” en la teología, se vislumbra la posibilidad de reconfigurar el diálogo entre las tradiciones espirituales y las exigencias de la sociedad contemporánea. Esto no solo enriquece el debate académico, sino que también ofrece un paradigma de praxis eclesial cristiana que es más sensible a las transformaciones culturales y sociales. La teología, entendida de este modo, no queda atrapada en una rigidez representacional, sino que se convierte en una herramienta viva para interpretar la realidad a través de un compromiso comunitario y litúrgico.

7. Conclusión

El pensamiento de Wittgenstein emerge hoy como una clave para repensar la experiencia religiosa de forma radical y profundamente contextual. Al desplazar el énfasis del significado —entendido tradicionalmente como correspondencia fija entre palabras y objetos— hacia su uso en la vida cotidiana, Wittgenstein invita a replantear la teología en términos de práctica y comunidad.

Este artículo ha desarrollado tres argumentos centrales. Primero, que la noción de “juego de lenguaje” permite comprender el hablar y el pensar teológico como actividades reguladas por normas específicas, aprendidas y reproducidas en el seno de una comunidad. Cada acto lingüístico —en el contexto litúrgico, en la catequesis, en las disciplinas espirituales— se convierte así en una práctica que encarna y renueva el mensaje de fe.

Segundo, que el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado tiene consecuencias directas para la eclesiología: la fe cristiana es inherentemente comunitaria no por accidente histórico ni por conveniencia pastoral, sino por su naturaleza misma como juego de lenguaje. Sin criterios públicos de corrección —sin comunidad, sin tradición, sin mediación eclesial— no hay forma de distinguir la genuina experiencia de Dios del autoengaño piadoso.

Tercero, que una apropiación crítica del modelo cultural-lingüístico de Lindbeck permite conservar la atención a las reglas implícitas que estructuran la comunidad de fe, mientras se evita concebir la religión como sistema cerrado. Las doctrinas funcionan como gramática, sí, pero como gramática viva: reglas que se aprenden en el uso, se transforman en la práctica y adquieren sentido solo en el contexto de una forma de vida compartida.

³⁷ C. GSCHWANDTNER, “What Has Paris to Do With Byzantium?”: *The Wheel* 4 (2016) 37.

En un contexto donde el individualismo y la fragmentación amenazan con socavar el sentido de comunidad, repensar la teología como experiencia compartida y relacional se convierte en una estrategia de revitalización. El retorno al “juego de lenguaje” no es un rechazo a la tradición teológica³⁸, sino una oferta renovada de comprender y vivir el mensaje cristiano en toda su complejidad: una teología que se funda en el compartir, en la mediación comunitaria y en el diálogo continuo con el mundo, porque es en la comunidad cristiana viva donde las Escrituras, la teología y las doctrinas cobran vida a través de la obra del Espíritu Santo.

³⁸ De hecho, es un deber permanecer enraizado en la tradición cristiana histórica apostólica y patrística. Georges Florovsky, hablando de la Tradición como entidad viva, decía: “Para poder aceptar y entender la Tradición nos hace falta *vivir dentro*”. G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland Publishing Company, Belmont 1972, 46-47 (énfasis añadido). En otro lado, Florovsky dice: “La Tradición es la auténtica guía de interpretación, proporcionando el contexto y la perspectiva en la que la Escritura revela su genuino mensaje... La Tradición por sí sola permite a la Iglesia ir más allá de la letra a la misma Palabra de Vida”. G. FLOROVSKY, “Scripture and Tradition: An Orthodox Point of View”: *Dialog* 2 (1963) 288-293. Lo mismo está en consonancia con lo que expresa Kallistos Ware cuando dice que la Tradición “no es algo que se guarda en la Iglesia: es una cosa que se vive *en* la Iglesia, es la vida del Espíritu Santo *en* la Iglesia”. K. WARE, *La Iglesia Ortodoxa*, Editorial Angela, Buenos Aires 2006, 179.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

BENEDICTO XVI, *El Señor nos lleva de la mano.*

Homilias privadas, Ediciones Encuentro, Madrid 2025, 314 pp., 24 €

Benedicto XVI acostumbraba al pronunciar una breve homilía incluso cuando celebraba la misa en privada o con el pequeño grupo de las personas que le acompañaban. Este es el origen de los textos que se recogen aquí. Son unas 60 homilias que fueron grabadas por algunos de los que asistían a su celebración diaria en los últimos años de su pontificado, antes y después de su renuncia, entre 2006 y 2017. Los textos se han ordenado siguiendo el ciclo del año litúrgico, aunque no fueron pronunciados en ese orden ni concebidos como una serie sistemática. Su lectura son un complemento a la extensa obra de Joseph Ratzinger. En ellos destaca su fino análisis de los textos bíblicos. En este sentido se encuentra en estas homilias una profunda sintonía con sus tres volúmenes sobre Jesús de Nazaret, que publicara siendo ya Papa.- B. A. O.

BIANCHI, ALICE, *Desconocidas. 50 mujeres de la Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid 2025,

176 pp., 15 €

Hay mujeres que tienen una presencia significativa en las páginas de la Biblia. Pero otras muchas pasan como de soslayo, con una mención que a veces ni siquiera recoge su nombre. Alice Bianchi, que es profesora en la Universidad Católica del Sagrado Corazón en Brescia, se ha ocupado de recoger hasta 50 retratos femeninos recorriendo puntualmente las páginas del Antiguo y del Nuevo Testamento: 20 de ellos proceden de textos veterotestamentarios, 19 de los evangelios y los 11 restantes de otros escritos del Nuevo Testamento. Son breves retratos que a veces reúnen a más de una persona (por ejemplo, Rut y Noemí, o Herodías y su hija); en otros casos aparecen como la viuda inoportuna de la parábola o la mujer del levita que se menciona en el capítulo 19 de Jueces). Estos retratos ayudan a conocer más a fondo las páginas de la Biblia hasta el encuentro con mujeres que tuvieron un papel menos de pri-

mera línea aunque no desdeñable en distintos momentos de los relatos bíblicos.- B. A. O.

CAMARERO LÓPEZ, JOSÉ ANTONIO, *Claves para entender la Biblia*, Paulinas, Madrid 2025, 137 pp., 13 €

La finalidad de este libro, en palabras del autor, no es otra que el intento de comprender la Biblia desde una perspectiva que va más allá de lo académico y se adentra en la vida real de las personas. Lo que en definitiva busca este texto es abrir un espacio para la reflexión, el cuestionamiento y la acción, puesto que la Palabra de Dios no es solo para ser interpretada sino también para ser vivida. A lo largo de estas páginas encontramos de manera breve algunas cuestiones preliminares acerca de la Biblia, su organización y composición, una presentación de los hechos significativos, las etapas y los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El autor pretende mostrar cómo la Palabra de Dios va más allá de un compendio de enseñanzas espirituales al poner de manifiesto la resistencia, la esperanza y liberación para los oprimidos. Son los marginados, los pobres, aquellos que sufren la injusticia quienes encuentran en Dios su refugio y su fuerza.- CARMEN ROMÁN.

D'ANDREA, BRUNO N., *En la verdad de la carne. La defensa de la encarnación de Agustín de Hipona en la réplica a Fausto maniqueo*, Ciudad Nueva – Editorial Augustinus, Madrid 2026, 591 pp., 48 €

La presente contribución es una magnífica monografía sobre la cristología agustiniana que se deriva del estudio de la obra *Contra Faustum*, donde encontramos los rasgos más sobresalientes de una reciente investigación doctoral. El autor de la misma es el profesor de Patrología de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía. La originalidad de su aportación tiene tres vectores fundamentales (cf. pp. 524s.): la recomposición orgánica de la cristología de Agustín contenida en esta obra antimaniquea, en contraste con presentaciones más parciales que se detienen en aspectos concretos; el decidido subrayado del componente

soteriológico de la propuesta agustiniana como elemento no suficientemente desarrollado hasta el momento; y la contribución a los escasos estudios agustinianos sobre la cuestión en lengua española. En los recientes estudios de patrología, está siendo bien recibida la tesis de B.E. Daley, en su obra *Cristo, el Dios visible*, donde se destaca que el acercamiento a esta edad dorada de la teología ha estado en exceso determinada por una perspectiva de la dogmática escolástica impuesta de manera extrínseca; a saber, la disputa de tono metafísico sobre la necesidad de conjugar las dos naturas de Cristo en la unidad de la persona divina. Esto ha supuesto, en gran medida, un angostamiento del horizonte de comprensión de la cristología patristica, donde se han dejado de lado aspectos tan sobresalientes como la determinación soteriológica de la ontología cristológica, sus connotaciones trinitarias, las implicaciones que se derivan en el ámbito de la antropología teológica o la riqueza de la exégesis bíblica sobre la cuestión.

D'Andrea, sin dejar caer la densidad ontológica del misterio de Cristo (cf. p. 18), reivindica que la defensa de la encarnación en Agustín, frente a la evaporación de la misma en los escritos de Fausto, se atiene a la centralidad de la soteriología en su propuesta teológica. En efecto, la doble naturaleza de Cristo, que había sido puesta de manifiesto en el concilio de Nicea frente a los reduccionismos arrianos, es fundamental para garantizar la salvación del género humano. Una salvación que no puede quedar reducida al espiritualismo de un Salvador que ni ha nacido ni ha muerto en la cruz, sino siempre referida al Cristo confesado en la *regula fidei* (cf. pp. 528s.). En este sentido, la reconstrucción de la cristología agustiniana se realiza de manera magistral en los capítulos III, VI y VII de la presente obra. Saludamos con satisfacción la contribución del autor a los estudios agustinianos y la posibilidad de acceder a esta interesante monografía sobre la cristología de Agustín en lengua española.- SERAFÍN BÉJAR.

EPICOCO, LUIGI MARIA, *La fuerza de la mansedumbre. Un viaje a través de las páginas del Evangelio de Mateo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2025, 210 pp., 16 €

La propuesta del autor en esta obra es recorrer algunos textos selectos del evangelio de Mateo en clave personal, comunitaria y existencial. Desde el relato de los Magos y Herodes, pasando por la conversión de Juan Bautista, las tentaciones, las bienaventuranzas, la limosna, oración y ayuno, junto a la muerte y resurrección de Jesús, el autor va desgranado el texto invitándonos reconciliarnos con nosotros mismos para redescubrir la Buena noticia del Evangelio y revelar cómo la mansedumbre no es una debilidad sino una fuerza interior que libera y transforma. Cada capítulo de este libro no pretende ser una lección, sino más bien una meditación que apela a la espiritualidad de cada uno. En consecuencia, no son paginas para convencer sino para iluminar con una Luz que no hace distinciones, con la convicción de que esta "actúa por medio de todos y está en todos" (Ef 4,6).- CARMEN ROMÁN.

FAUSTO DE RIEZ, *El Espíritu Santo - Epistolario*.

Introducción, traducción y notas de Silvia Mas, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2025, 272 pp., 32 €

Fausto de Riez vivió en la Galia romana en el siglo V. Formó parte desde joven de la comunidad monástica de Lerins, monasterio del que llegó a ser abad. Pero entre los años 460 y 462 fue elegido obispo de Riez (en los Alpes de la Alta Provenza). Sí como monje cultivó el estudio en línea con lo que fue la aportación de tantos monasterios en el momento de la desintegración del Imperio Romano, ya como obispo tuvo que hacer frente los problemas derivados de algunas herejías que se desarrollaron en su tiempo. A esto último responde el primero de los libros que se recogen en este volumen (págs. 63-145), donde se defiende la divinidad del Espíritu Santo frente a la posición de los macedonianos. El volumen se complementa con el epistolario que se conserva de él (págs. 147-250), breve (son solo 12 cartas) pero de hondo contenido. En estas cartas se combaten las posturas pelagianas relativas a la gracia y su relación con el ejercicio de la libertad humana. El volumen ha sido preparado, siempre en la línea ya conocida de la Biblioteca Patristica de la Editorial Ciudad Nueva, por Silvia Mas, que es profesora de Patrología en la Universidad de la Santa Cruz de Roma.- B. A. O.

GUZMÁN, CARMEN R., *María Magdalena. Una mujer con autoridad*, San Pablo, Madrid 2025, 74 pp., 8,90 €

NAVARRO PUERTO, MERCEDES, *Dina. Violada y borrada*, San Pablo, Madrid 2025, 82 pp., 8,90 €

SEIJAS, GUADALUPE, *Rebeca*, San Pablo, Madrid 2025, 82 pp., 8,90 €

La colección “Mujeres bíblicas” se enriquece con estos tres nuevos volúmenes que nos recuerdan o nos dan a conocer a tres personalidades femeninas distintas de las que aparecen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. María Magdalena es sin duda la más popular, pero su popularidad está basada en una imagen desfigurada de ella que la relaciona con una profesión indecorosa (la de una prostituta arrepentida). Los textos bíblicos que se refieren a ella y que son analizados con rigor en estas páginas nos ayudan a purificar su imagen. Dina es, probablemente, la menos conocida de las tres. Su historia la encontramos en el capítulo 34 del *Génesis*: era la única hija del patriarca Jacob y de Lía. De ella se nos cuenta cómo fue violada, un relato que se encuadra en sociedades con una clara orientación patriarcal. Por último, Rebeca, era la esposa de Isaac y madre de Esaú y Jacob. De ella se ocupa el libro del *Génesis* en los capítulos 24 al 27, aunque encontramos otras referencias a ella dispersas que nos ayudan a comprender su papel, tan importante para el cumplimiento de los designios divinos en el antiguo Israel. Como ya es costumbre en esta serie de San Pablo Editorial, los libros se completan con algunos recursos visuales y para la reflexión y diálogo orientados a facilitar su comprensión.- B. A. O.

INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Desafíos del sínodo 2021-2024: los pobres, las mujeres y los ministerios. XXXV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2025, 264 pp., 14 €

El sínodo sobre la sinodalidad, que se celebró entre 2021 y 2024, está teniendo un eco indudable en la Iglesia. Pero muchos de los temas que se plantearon allí no fueron analizados en profundidad. Tampoco era ese el objetivo de momento. El Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca ha que-

rido centrar esta nueva Semana de Estudios, que se organiza anualmente, en tres cuestiones que tuvieron un eco indudable en el trabajo sinodal. Con todo, la ponencia introductoria (de Antonio Ávila) quiere ofrecer una perspectiva de conjunto de lo que es un proceso sinodal, que es mucho más que la celebración de un sínodo, y que el ponente sintetiza en tres palabras: escucha, discernimiento y participación. Siguen cuatro ponencias sobre los temas seleccionados. Y se añade todavía una ponencia de cierre (de Juan Pablo García Maestro), donde se ofrecen algunas propuestas sobre la democratización de la Iglesia como una forma práctica de avanzar en la sinodalidad y sobre los efectos de esta en los tres temas de los que se ocupó la Semana. El volumen concluye con dos mesas redondas: una es más general y da cuenta de las aportaciones que se han hecho al sínodo, mientras que la segunda recoge el testimonio de tres mujeres que comparten sus sueños.- ILDEFONSO CAMACHO.

KELEN, JACQUELINE, *El tiempo de la bondad. El fascinante libro de Tobías*, San Pablo, Madrid 2025, 204 pp., 21 €

La autora de esta obra es experta en Filología clásica y que ha dedicado distintas publicaciones a la divulgación de temas relacionados con los grandes mitos de la humanidad. Ahora se ocupa de este libro del Antiguo Testamento, un libro difícil de clasificar, pero lleno de enseñanzas incluso para el lector actual. Quizás recordamos al libro de Tobías porque en él está la base para toda la elaboración posterior de una temática tan popular con la del ángel de la guarda. Pero la historia de Tobit y de su hijo Tobías y de las relaciones entre ambos está tejida de temas de mucho más calado, que podrán iluminar la existencia humana en cualquier época de la historia: el amor, la desgracia y el sufrimiento, la injuria y la injusticia, la desesperación y la confianza, el miedo y el asombro, la muerte y la salvación... Más allá de la cuestión siempre debatida del carácter histórico de este relato tan atractivo, el contacto con estos personajes llevará al lector a profundizar en la propia existencia, y este comentario, escrito en un estilo directo y narrativo, constituirá una excelente ayuda para ello.- B. A. O.

MARTÍNEZ DÍAZ, FELICÍSIMO, *Espiritualidad debajo de la teología. En la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, San Pablo, Madrid 2025, 356 pp., 23 €

Es indudable el interés y la originalidad de esta propuesta del dominico Felicísimo Martínez Díaz, que ha desarrollado su actividad como profesor de teología en distintos continentes. La *Suma teológica* de Santo Tomás es una síntesis de teología dogmática y de teología moral, y no ha sido frecuente buscar en ella ideas sobre la espiritualidad. El autor comienza preguntándose si ello no se debe a una concepción de la espiritualidad como un tratado teológico aparte y añadido a los otros tratados. ¿No hay que concebir, más bien, la espiritualidad como la motivación que anima todas las áreas de la vida, como el espíritu que las configura? Si lo hacemos así, descubrimos cómo la espiritualidad cristiana subyace a toda la teología de la obra del Aquinate. Y ello, aunque la palabra *espiritualidad* apenas aparezca en todo el texto de la *Suma*. Más aún, el autor piensa que para Santo Tomás la espiritualidad tiene que ver con la relación del ser humano con Dios, con el prójimo, consigo mismo. Con estos presupuestos, se va recorriendo distintos aspectos dogmáticos y morales de la suma para ir poniendo de relieve cómo la espiritualidad así entendida anima y da el sentido a toda la teología de Santo Tomás.- ILDEFONSO CAMACHO.

MOLTENI, AGOSTINO, *El cuerpo de Jesús. La reflexión de Joseph Ratzinger*, Ediciones Encuentro, Madrid 2025, 219 pp., 21 €

El autor del presente libro hace un gran favor a la investigación teológica al recopilar, a la manera de una sistemática coherente, los textos de J. Ratzinger sobre el cuerpo de carne de Jesús. Se advierte al inicio que no trata de ser una obra destinada a especialistas, sino a todo cristiano interesado en conocer la significación profunda de la afirmación “y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). Además, ha de tenerse también en cuenta que la obra abarca las etapas del Ratzinger teólogo y cardenal, pero queda aún por explorar lo que a esta temática se refiere de su etapa de pastor de la Iglesia universal. La obra está compuesta de cuatro capítulos. Los dos primeros sirven para desbrozar el camino y fundamentar los dos siguientes, donde

se afronta ya de manera decidida la hondura teológica y soteriológica del cuerpo de Cristo. Los capítulos son: I) Centinela, ¿qué hora es de la noche?; II) De dónde reiniciar (y permanecer); III) La encarnación: el acontecimiento del cuerpo sensato de Jesús; IV) La redención por medio del cuerpo de Jesús.- SERAFÍN BÉJAR.

O’CONNOR, JAMES T., *El Hijo del Padre*, Editorial Didaskalos, Madrid 2025, 470 pp., 30 €

El autor reconoce que este libro, publicado originariamente en 1984, tiene como origen las dificultades que encontró como profesor de seminario para ofrecer un manual adecuado a sus alumnos. Está concebido, por tanto, como un manual, útil también para personas interesadas en una visión sistemática de la cristología. Le mueve también al autor la necesidad de salir al paso de tantos estudios sobre Jesús que terminan enredándose en hipótesis no siempre bien fundamentadas. Por eso se distingue entre las certezas que provienen de la revelación divina y las certezas históricas que dependen de las pruebas que puedan aducirse, siempre susceptibles de diversas interpretaciones. Está claro que O’Connor va buscando aquellas certezas que se apoyan en la revelación. Con este enfoque concentra su atención en la fe en la Encarnación y en todo lo relativo al Triduo Pascual, recurriendo a la tradición de la Iglesia como la base fundamental sobre la que construir este manual de cristología.- B. A. O.

PIÑERO, ANTONIO – ALONSO, JAVIER, *Cómo nació el cristianismo. La verdadera historia de sus orígenes, de Jesús a la creación de la Iglesia*, Schackleton Books, Barcelona 2025, 287 pp., 21,90 €

El libro comienza con una caricaturización de la comprensión católica de la cuestión de Jesús, poniendo de manifiesto una visión con tintes pueriles y ridiculizadores: “Jesús fundó una Iglesia universal y encomendó a Pedro la tarea de continuar su misión cuando él ya no estuviera. La autoridad y primacía de Simón Pedro sobre el resto de los apóstoles quedó firme e indiscutiblemente establecida mediante esta declaración y así, uno tras otro, los sucesores de este primer Papa han guiado el rebaño cristiano por la senda correcta durante dos mil años.

Fin de la historia” (p. 10). Después de ello, los autores nos proponen despojar esta comprensión del “corsé del dogma” para conducirnos a “la verdadera historia” del surgimiento del cristianismo, comenzando por Jesús hasta llegar al siglo III de la era común (E.C) en la que se da por concluida la configuración del canon del Nuevo Testamento. Y todo ello haciendo gala de la cientificidad y el rigor que otorga el traje de “historiador”. Evidentemente que cualquier académico puede mostrar sus dudas con respecto a la visión que la Iglesia ofrece del acontecimiento cristiano. De hecho, la teología reconoce que los textos fundacionales del cristianismo no tienen una pretensión primariamente histórica, sino teológica, donde la fe juega un papel ineludible. Pero eso no implica que unos historiadores, saltándose el más elemental principio epistemológico que preside su disciplina, se arroguen el prurito de presentarnos “la verdadera historia”. El verdadero historiador, a lo máximo que pretende llegar es a ofrecer una “interpretación” de los datos disponibles, cuya mayor o menor plausibilidad habrá de establecerse a partir del contraste y la discusión con otras visiones. El libro se presenta como el compromiso insoslayable de estos académicos de hacer llegar al gran público, con un lenguaje de divulgación, los resultados de su investigación sobre este asunto.- SERAFÍN BÉJAR.

SARAH, ROBERT, *¿Dios existe? El grito del hombre que pide salvación*, Ediciones Palabra, Madrid 2025, 320 pp., 22,90 €

No estamos ante un libro que se ocupa solo de la existencia de Dios, como podría sugerir el título escogido. En realidad, el autor ha querido pasar revista, no solo a la problemática sobre Dios, sino a todo el conjunto de verdades que constituyen la fe cristiana. El texto está presentado como un diálogo entre el cardenal Sarah, que fue Prefecto de la Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos hasta 2020, y el editor laico David Cantagalli, a quien correspondió la iniciativa del libro y quien va formulándole las preguntas: son preguntas por lo general breves, que dan lugar a respuestas normalmente extensas. El diálogo se reproduce sin ninguna división en capítulos que podrían haber sido útiles al

lector para orientarle sobre la temática que se va abordando. El autor ha querido conjugar su propia experiencia de fe con la tradición de la Iglesia y el magisterio pontificio. Como apéndice se publica la nota que escribió Benedicto XVI sobre “La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales” (págs. 299-318).- B. A. O.

SILVA CASTIGNANI, JESÚS MARÍA, *Evolución y creación. Una perspectiva cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2025, 144 pp., 14,90 €

Este sacerdote italiano tiene una larga experiencia pastoral. Fruto de ella es este libro que pretende establecer el diálogo entre la ciencia y la teología a propósito de los primeros capítulos del Génesis. Su objetivo es mostrar la gran complementariedad que existe entre los relatos bíblicos, que se apoyan en la fe, y la investigación científica, que recurre al método experimental. Para ello quiere apartarse de una divulgación científica que se olvida de contextualizar sus propios hallazgos: por eso recurre a la paleoantropología, una disciplina científica que busca responder a las preguntas fundamentales sobre qué es lo que nos hace verdaderamente humanos. El texto propone una forma de entender la acción de Dios que se inserta en los procesos evolutivos, una vía por la que el autor cree encontrar un adecuado equilibrio entre ciencia y teología. Como él mismo indica en el Prólogo, su propuesta está siempre abierta al diálogo.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

AA. VV., *El rostro del otro. La migración como desafío a nuestra humanidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 142 pp., 19 €

Pecaríamos de simplistas si no reconociéramos que las migraciones son un problema complejo y de difícil solución. Hoy adquieren, además, un dramatismo mayor por la cantidad de personas desplazadas a consecuencia de conflictos armados, persecuciones y todo tipo de violencia. Por eso es conveniente que nos acerquemos a él desde distintas perspectivas. La revista *Ekklesia* se ha ocupado en distintos momentos del tema. Y eso permite recopilar ahora un conjunto de contribuciones que mezclan el esfuerzo por una reflexión en profundidad y los testimonios directos. A través de una veintena

de breves trabajos se nos ayuda a abordar el problema desde diferentes perspectivas complementarias: bíblica, histórica, sociológica, eclesial y pastoral. Su lectura servirá, ante todo, para hacernos sensibles a las dimensiones del problema: en el fondo a lo que se nos invita desde aquí es a una *migración* personal, una migración del *yo* al *tú* y al *nosotros*, a un nosotros cada vez más abierto hasta un *ellos* sin fronteras.- B. A. O.

ARES MATEOS, ALBERTO – TORRES GÓMEZ, JENNIFER – FUENTE PÉREZ, MARÍA DEL CARMEN DE LA, *Ser puerta abierta. La hospitalidad en el corazón de la espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 2025, 224 pp., 15 €

Los tres autores de esta obra tienen ricas experiencias en el campo de las migraciones internacionales, y eso les ha permitido tejer este relato en que se une la reflexión teórica y la aproximación a distintas realidades humanas. De toda esa multiforme experiencia brota la invitación a la solidaridad, la invitación a redescubrirla y a abrazarla. Porque la hospitalidad no es un concepto nuevo, tiene detrás una larga historia. Y hoy resulta más necesaria en un mundo cada vez más interconectado pero donde, paradójicamente, se refuerzan las fronteras y aumenta la sensación de miedo ante posibles amenazas. Desde una perspectiva humana la hospitalidad es algo más que la mera tolerancia. Desde una perspectiva cristiana la hospitalidad es elemento esencial en el seguimiento de Jesús. En el horizonte de la espiritualidad ignaciana (los tres autores se han movido en ámbitos cercanos al Servicio Jesuita a Refugiados) la hospitalidad es una forma de acompañamiento a personas concretas. Los sucesivos capítulos de este libro nos ayudan a explorar múltiples dimensiones de la hospitalidad, siempre con la intención de llegar a incorporarla a nuestra propia vida.- B. A. O.

BERMÚDEZ LÓPEZ, FERNANDO, *Ética en la política. Para humanizar este mundo*, Tirant Humanidades, Valencia 2025, 194 pp., 19,90 €

No falta pasión en las páginas de este libro, cuyo autor es un profesor ya jubilado oriundo de Murcia pero que ha trabajado durante años en la Universidad Rafael Landívar de Guate-

mala. No hay duda de que la política apasiona, sobre todo cuando uno se acerca a ella con una sensibilidad ética, y últimamente cristiana, como le ocurre a Fernando Bermúdez. El libro contiene una fuerte dosis de crítica frente al mundo en que vivimos, tomando como punto de partida lo que es la ética y la función de la política. El subtítulo de la obra, humanizar este mundo, da sentido a sus reflexiones sobre la globalización del capitalismo liberal y sobre el pluralismo de la realidad política. El autor pasa también revista a algunos temas más particulares que considera determinantes en la situación actual, como son los medios de comunicación, la propiedad privada y el bien común o la violencia y la paz. Todos los capítulos concluyen con algunos “textos sugerentes” de otros autores que ilustran su contenido; y se añade todavía al final de cada uno algunas preguntas para la reflexión.- ILDEFONSO CAMACHO.

BOFF, LEONARDO, *Cuidar la casa común. Estrategias para postergar el fin del mundo*, San Pablo, Madrid 2025, 286 pp., 21 €

Leonardo Boff comienza la introducción de este nuevo libro recordando aquella expresión del historiador Romain Rolland: “Soy pesimista con la inteligencia, pero optimista con la voluntad”. Y se propone con este libro “fomentar el optimismo de la voluntad esperanzada sobre el pesimismo de la inteligencia desoladora” (pág. 12). Ya conocemos la agilidad de su pluma, pero también su amplísimo dominio de distintas áreas del saber. Todo eso queda reflejado en este libro, que tiene un indudable trasfondo teológico, incluso cuando pasa revista a los problemas medioambientales que nos rodean y cuando habla del cuidado de la casa común. En su planteamiento coincide con el Papa Francisco, y no solo con su encíclica sobre la ecología *Laudato si'*, sino más aún con su encíclica sobre la fraternidad *Fratelli tutti*. El concepto de antropocentrismo desviado como clave para explicar una lógica de dominio que tiene que dar paso a una lógica de cuidado es el horizonte que alimenta esa esperanza de la voluntad. La última parte (“Dios, apasionado amante de la vida”) profundiza en el auténtico sentido de esta esperanza, que se mantiene viva en medio de datos tan desesperanzadores.- ILDEFONSO CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (ed.), *Cultivar la paz*, Mira Editores, Zaragoza 2026, 262 pp.

Es comprensible que la Fundación Seminario de Investigación para la Paz haya dedicado el ciclo anual último a la cultura de la paz, que ha sido su tema común a todos sus trabajos durante los 40 años, que ahora cumple. Y lo ha hecho presentando distintas perspectivas para trabajar en favor de la paz: la de la no violencia, la de la educación, la de la política, la del derecho, la de las tradiciones religiosas, la de las Fuerzas Armadas. Como siempre, se ha contado para cada sesión con dos personas especialistas en el tema, lo que siempre enriquece la reflexión sobre una cuestión tan compleja como la construcción de la paz. Construir la paz –como nos recuerda María Jesús Luna Serreta, directora de la Fundación, en la Presentación de este volumen– consiste en hacer realidad una cultura de la paz que se basa en los valores universales del respeto a la vida, la libertad, la justicia, la tolerancia, la solidaridad, los derechos humanos. Todos estamos, pues, llamados a esta tarea. Y la lectura de este libro nos abrirá horizontes para hacerlo cada uno en el ambiente en que se mueve.- ILDEFONSO CAMACHO.

GIANNITI, PASQUALE, *Breve historia de los derechos humanos*, Ediciones Rialp, Madrid 2025, 160 pp., 14,90 €

El autor de esta obra es un magistrado italiano que ha desarrollado su actividad en distintos tribunales de su país. Esto explica el enfoque del presente libro que presta una atención especial a la protección de los derechos humanos. El tratamiento del tema es histórico. Una primera parte presenta la historia de los derechos humanos desde sus primeros intentos de teorización en la cultura grecorromana; se analizan luego las distintas tradiciones históricas para desembocar en la Declaración Universal de 1948, sin olvidar iniciativas posteriores en distintos ámbitos culturales (América, África, Oriente Medio, el mundo islámico). Este recorrido histórico concluye poniendo de manifiesto los síntomas de crisis en un mundo cada vez más globalizado. La visión histórica de este complejo proceso se completa con una segunda parte en que se estudian los derechos de la per-

sona en el pensamiento social cristiano, desde las dificultades que el tema encontró en el magisterio eclesial en el siglo XIX hasta su posterior apertura, muy marcada sobre todo a partir de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II; es un proceso en que se pone de manifiesto el alcance de la antropología cristiana y su plasmación en el llamado personalismo solidario. Una última parte se dedica a perspectivas futuras en el marco de las Naciones Unidas y de los problemas derivados tanto del reconocimiento de nuevos derechos como de la protección efectiva de los ya reconocidos.- ILDEFONSO CAMACHO.

IGLESIA

CASTILLO TAPIA, JOSÉ F., *Vicente Cañas, SJ. Una vida en la Amazonía*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 176 pp., 15 €

Este hermano jesuita, Vicente Cañas, es bastante poco conocido, aunque constituye un ejemplo indiscutible de compromiso y de inculturación. Nacido en la provincia de Albacete en 1939, ingresó en la Compañía de Jesús en 1960. Destinado al Brasil, trabajó desde 1974 con los indígenas de la Amazonía, concretamente con el pueblo Enawenê-Nawê. En torno al 6 de abril de 1987 Vicente fue asesinado en el barracón en el que vivía a manos de quienes veían en él un obstáculo para la expansión de sus haciendas y proyectos económicos. De los diez últimos años de su vida (1977-1987) se conservan hasta 3.000 páginas del diario que llevaba rigurosamente. Es una fuente de gran valor que ha servido como base a este libro. En él se estudian distintos aspectos de la vida de Vicente entre los indígenas, que se van ilustrando con textos tomados de su diario. A través de ellos se conoce la vida personal de Vicente y su esfuerzo por integrarse entre los indígenas. Y se tiene además una visión de primera mano sobre la realidad de aquel pueblo Enawenê-Nawê: cómo armonizaban la vida cotidiana con las celebraciones festivas; cómo combatían los grandes retos sanitarios y sociales derivados muchas veces de las ambiciones de otros sobre los territorios que ellos ocupaban; cuáles eran sus difíciles relaciones con el exterior, en las que el H. Vicente tuvo que actuar tantas veces como intermediario. En resumen, estamos ante un libro de gran valor testimonial sobre

un personaje que merece la pena ser conocido.-
ILDEFONSO CAMACHO.

LAZCANO, RAFAEL, *Biografía de León XIV. El Papa agustino, peregrino hacia Dios*, San Pablo, Madrid 2025, 438 pp., 27,90 €

Son ya varios los libros que van apareciendo en los primeros meses del pontificado de León XIV, muchos de ellos con una orientación preferentemente biográfica. Este correspondería este último grupo, pero tiene el valor añadido de que su autor, no solo es también agustino, sino que convivió con Robert Prevost durante cuatro años en Roma cuando ambos estaban en su etapa de estudios (1981-1985). Además, Rafael Lazcano está avalado por su larga trayectoria como investigador de la orden agustiniana: su *Tesoro agustiniano*, del que se han publicado ya 15 volúmenes, constituye una verdadera enciclopedia de miembros de la Orden de San Agustín. En esta biografía que nos ofrece ahora destaca ante todo la enorme erudición: en ella se recogen innumerables datos sobre la vida y el entorno de Robert Prevost (a veces excesivos o muy circunstanciales) que han sido pacientemente recopilados de las más diversas fuentes, como se puede comprobar en la bibliografía que se ofrece al final (págs. 329 a 385). Pero no todo en el libro son datos, hay también un estudio de los rasgos que caracterizan a León XIV como pastor y de las líneas dominantes de su pensamiento. Todo ello ha querido sintetizarlo el autor definiendo a León XIV, según la expresión de subtítulo, como “peregrino hacia Dios”.- ILDEFONSO CAMACHO.

LEÓN XIV, *¡Sea la paz! Palabras del Papa a la Iglesia y al mundo*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 180 pp., 20 €

“Una paz desarmada y desarmante”: esta fue la propuesta de León XIV en el saludo que dirigió el Domingo de Resurrección en la bendición apostólica *urbi et orbi* del 8 de mayo. Y la preocupación por la paz en el mundo en todas sus dimensiones parece constituirse en una de las referencias continuas estos primeros meses de su pontificado. En este libro se han recogido hasta 28 intervenciones de León XIV en los dos primeros meses al frente de la Iglesia. No todas ellas tienen como tema la paz, pero en casi todas aparecen referencias a ella. Por eso

el recopilador de estos textos presenta la paz como una clave para su lectura. Son textos que invitan a una lectura reposada, meditativa, que ayude a profundizar en algo tan sustancial en el mensaje cristiano. “Esta es la paz de Cristo resucitado, una paz desarmada y una paz desarmante, humilde y perseverante. Proviene de Dios, Dios que nos ama a todos incondicionalmente”.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

BEÚNZA NAVARRO, FRAN, *Encontrar la «lux» perdida*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 218 pp., 16 €

Fran Beúnza trae a colación la cultura pop y la conecta con la experiencia para mostrar cómo en el fondo no es más que un nuevo giro histórico del cristianismo. Porque el cristianismo es capaz de volver a manifestarse a través de lo insólito: Rosalía, un tenista, las series, los memes, la literatura o la paternidad. En un mundo lleno de posturo le gusta rescatar el valor de la mirada pura de los niños. Esa mirada es un regalo que nos permite ver las cosas “extrañas” de la vida como verdaderos “milagros”. Porque la mirada de Dios es así: ante la cizaña y el trigo no pierde la calma y se la transmite a los trabajadores de su campo. El papa Francisco lo expresó muy bien cuando hablaba de “los santos de la puerta de al lado”. Con esto subrayaba cómo las ideas o las pasiones nunca estarán por encima de las “personas”. El “quién” siempre importa más que los posibles “qués”.- ANTONIO NAVAS.

D’ANDREA, BRUNO N., *“En el único Cristo somos uno”. Espiritualidad agustiniana en el corazón de la vida*, Paulinas, Madrid 2025, 291 pp., 17 €

Como respuesta a las preguntas y dudas que surgen en el hombre moderno Bruno d’Andrea toma como modelo de referencia a san Agustín, hombre que se enfrentó personalmente a inquietudes y dudas profundas durante su juventud, con lo que se capacitó para lidiar con la complejidad de su tiempo, así como para dialogar sobre todo lo divino y lo humano. Las circunstancias y las cuestiones con las que se enfrentaba continuamente dieron a conocer una personalidad atenta a reaccionar a todos

esos estímulos, al objeto de responder adecuadamente a la problemática suscitada por todos esos eventos. Esta gran cualidad suya lo convierte en modelo para el hombre moderno, sea o no creyente, sobre cómo orientarse en casos semejantes al suyo, cuando la persona se ve afectada por la problemática de buscarle sentido a la vida.- ANTONIO NAVAS.

GRÜN, A., *Tiempo de reconciliación. Superar divisiones y buscar el encuentro*, Editorial Sal Terrae, Santander 2025, 156 pp., 14,25 €
Anselm Grün se ha sentido movido a escribir este libro sobre la reconciliación, ante el espectáculo que tiene ante sí, de una sociedad cada vez más polarizada, indignada y dividida. No solamente contempla los conflictos ya conocidos entre ricos y pobres, progresistas y conservadores, sino que comprueba que el estado de conflicto social se ha incrementado con el antagonismo entre ecologistas y negacionistas. Cree que el camino para que esta situación no degenerar más todavía reside en tratar de entenderse, por difícil que parezca, ya que considera la reconciliación no sólo posible, sino necesaria. Le gustaría que su planteamiento reconciliador llegara a la sociedad, la familia, los amigos, las empresas y la ciudadanía. No desea convertirse en un moralizador. Lo que desea es mostrar posibilidades y caminos para que todo el mundo se beneficie de la fuerza sanadora y unitiva de la reconciliación.- ANTONIO NAVAS.

MELLONI, JAVIER (ED.), *Ejercicios Espirituales y conversión ecológica*, Ediciones Mensajero, Madrid 2026, 232 pp., 18 €
El objetivo de este libro es mostrar cómo los Ejercicios Espirituales de San Ignacio pueden promover una conversión ecológica. Se conecta así esta arraigada tradición ignaciana con una preocupación muy propia de nuestro tiempo para descubrir la potencialidad de los Ejercicios. Y cuando se habla de *conversión*, que es un término evidentemente religioso, puede pensarse también, en un lenguaje más secular, en un proceso de *transformación*, lo que da un alcance más ambicioso al contenido de estas páginas. Los textos recogidos aquí fueron presentados en un simposio que se celebró en junio de 2024 en la Cueva de San Ignacio en Manresa. Participaron en él personas prove-

nientes de distintas partes del mundo (sobre todo, de América Latina y de África), lo que da una riqueza especial a este libro porque pone en juego tradiciones culturales muy variadas. Los distintos autores van siguiendo la estructura del libro de san Ignacio, desde el Principio y Fundamento, pasando por las cuatro semanas, para concluir con una reflexión sobre las “Reglas para ordenarse en el comer”. Todos los autores son buenos conocedores de los Ejercicios, pero además han tenido ocasión de acercarse a ellos desde su preocupación por los temas medioambientales y desde un compromiso efectivo con ellos.- ILDEFONSO CAMACHO.

NAVARRO SÁNCHEZ, ROSANA (COORD.), *Escritura íntima, escritura expuesta. Memorias del 1er Congreso Internacional “Cátedra Etty Hillesum”*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 156 pp., 17 €

La escritura es un modo fundamental de comunicarse, y cuando se trata de un diario íntimo como el que fue escribiendo la judía holandesa Etty Hillesum en los dos últimos años de su vida, en el campo de concentración en que murió en 1943, se convierte en un verdadero testimonio y en una puerta abierta para comprender la vida de quien me escribe. En este libro se reúnen seis estudios con el objeto de analizar desde distintas perspectivas la personalidad que se esconde detrás del Diario íntimo de Hillesum. Hay una primera aproximación en que dos autores se proponen descubrir la experiencia de Etty Hillesum y su itinerario existencial. Otros dos estudios analizan sus escritos comparándolos con los de otras dos mujeres que también se prodigaron en la escritura: Teresa de Lisieux y Laura Montoya. Dos últimos estudios se acercan al Diario íntimo desde la psicología y el psicoanálisis para descubrir el proceso de transformación que se llevó a cabo en lo más íntimo de este importante testigo de la mística de nuestro tiempo.- B. A. O.

PIÑERO RODRÍGUEZ, ÁLVARO, *La amistad con Cristo en los escritos espirituales de san Claudio La Colombière*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 257 pp., 18 €

Álvaro Piñero se sirve de las experiencias espirituales de Claudio de la Colombière para mostrar cómo evitar la posible disociación

entre espiritualidad y moral. La espiritualidad desprovista de su dimensión moral y eclesial tiende a convertirse en un mero refugio intimista y consolador. Por su parte la moral cristiana separada de la espiritualidad deriva hacia un moralismo asfixiante. Parte entre otros de Tomás de Aquino, que define la caridad como una cierta amistad de Dios con el hombre, que lo eleva y lo transforma haciéndolo participar de la intimidad divina. Analizando la espiritualidad de Claudio de la Colombière, muestra cómo no es de corte intimista, ya que no lo hizo alejarse de sus amigos, sino que experimentó cómo se transformaban sus relaciones con ellos en el seno de una profunda comunión con el Corazón de Jesús.- ANTONIO NAVAS.

UDÍAS VALLINA, AGUSTÍN, *Orar a Cristo presente en el universo con Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2026, 142 pp.

Los más de 300 ensayos espirituales del jesuita científico interdisciplinar Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) se agruparon en la edición francesa de Seuil en once volúmenes. Las muchas traducciones al castellano conservan la misma estructura y orden. A lo largo de estos escritos, Teilhard incluye momentos de expansión interior expresadas en oraciones personales dirigidas al "Cristo siempre mayor", como él mismo escribe en *El Corazón de la Materia*. Agustín Udías Vallina, jesuita y catedrático emérito de Geofísica y, tal vez, el mayor especialista en España de la obra de Teilhard, ha recogido casi un centenar de textos teilhardianos en formato de oración. Los textos están agrupados en diez capítulos (que se inician con "oraciones desde el universo y la materia" hasta "consagración eucarística del mundo"). Una bibliografía selecta y un detallado índice temático completan esta cuidada edición que será de gran provecho a todos los seguidores de la espiritualidad ignaciana.- LEANDRO SEQUEIROS.

PASTORAL

BERMEJO, JOSÉ CARLOS, *Empalabrar la enfermedad. Para visitar al enfermo*, Sal Terrae, Santander 2025, 200 pp., 14,25 €

No es esta la primera publicación de José Carlos Bermejo, religioso camilo, sobre pastoral sanitaria. Muchas de ellas han sido publicadas

pues la editorial Sal Terrae. Y es que para el autor la atención humana al enfermo y a sus familiares es fundamental en el ejercicio de toda profesión sanitaria. Aquí utiliza el término *narrativas* para referirse a ese poner en palabras la experiencia relacionada con el sufrir y descubrir toda la potencialidad que ahí se encierra, tanto para el que cuenta como para el que escucha. Esto es lo que se quiere expresar con el término *empalabrar*, tan propio de una ética del cuidado. De ahí que el libro se apoye en distintas narrativas, tanto del enfermar y del morir como de los que hacen duelo tras la muerte de un ser querido. El autor no pretende sino que estas narrativas pueden ayudar a humanizar la relación con un enfermo o con sus familiares.- B. A. O.

FRANCISCO PAPA, *El asombro de un encuentro. El cristianismo en pocas palabras*, Ediciones Paulinas, Madrid 2025, 150 pp., 14,50 €

Especialmente el subtítulo escogido para este libro (*El cristianismo en pocas palabras*) resulta atractivo porque responde a una pregunta que se hacen muchas personas. Lucio Brunelli, Un periodista italiano que siguió al Papa Francisco en muchos de sus viajes, es quien se ha encargado de recopilar muchos textos dispersos del pontífice ya fallecido agrupándolos en torno a diez palabras: misericordia, asombro, misión, Evangelio, periferias, descartados, creado, discernimiento, mundanidad, ternura. Pueden ser una buena síntesis del pensamiento de Francisco, tal como se refleja no solo en textos escritos sino también en gestos e iniciativas suyas. El recopilador de estos textos ha buscado además aquellos que están redactados en un estilo más directo y familiar, como pueden ser las homilias, meditaciones, entrevistas o incluso algunas intervenciones espontáneas. Todo ello contribuye a hacer más cercano al Papa Francisco y, sobre todo, a beneficiarnos de su lenguaje y de su talante pastoral.- B. A. O.

MADURAI, ARUN DE, *De viaje con Jesús. Siguiendo la luz de Cristo según el evangelio de san Lucas*, Albada Editorial, Barcelona 2022, 280 pp., 15,90 €

Fray Arun de Madurai es un joven fraile capuchino indio que desarrolla su actividad pastoral en Cataluña. Fruto de dicha actividad es

este libro, que recoge sus homilias inspiradas en el evangelio de Lucas. Lo que encontramos en ellas no es solamente una explicación de los textos neotestamentarios, sino una aplicación de estos a diferentes situaciones humanas, que son descritas con detalle como base de la reflexión bíblica que se desarrolla luego. Es la realidad la que nos lleva a la Palabra de Dios. Las homilias han sido agrupadas temáticamente: parábolas, milagros, enseñanzas, reformas, fiestas. Se reúnen así unos 50 textos que ayudarán al lector a mirar a la realidad en que vivimos insertos desde los ojos del Evangelio, desde la perspectiva de Jesús.- B. A. O.

MENDIZABAL, LUIS M.^a, *La Catedral del Amor. Noviazgo y matrimonio según el Corazón de Jesús*. Edición preparada por Pablo Cervera Barranco, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 386 pp., 20 €

Se han recogido en este volumen distintos textos del jesuita Luis María Mendizábal, todos ellos relacionados con la espiritualidad matrimonial e inspirados por la teología del Corazón de Jesús, que él tanto cultivó. Los más extensos son los correspondientes a dos tandas de ejercicios espirituales: una, dirigida a novios y celebrada en Córdoba el año 1990; la otra dirigida a matrimonios, que tuvo lugar en Toledo en 2007. Esto constituye el grueso del volumen. Pero todavía se añaden otros cinco textos del mismo autor. Cuatro de ellos corresponden a encuentros para la organización Familias por el Reino de Cristo: sobre la espiritualidad matrimonial, sobre la práctica del ofrecimiento de obras, sobre la paternidad de Dios y sobre la escena del “Mirarán al que traspasaron” según el relato el cuarto evangelio. Un último texto reproduce la homilía en la boda del que fue su médico, Fernando Fernández, quien firma el prólogo del libro.- B. A. O.

VALLEJO-NÁJERA, MARÍA, *La Biblia para zoquetes 2. Desde Abrahán hasta Moisés*, Ediciones Palabra, Madrid 2025, 313 pp., 19,90 €

Esta obra es la segunda parte de una anterior escrita por la misma autora. Su relato comienza con Abrahán hasta la muerte de José y su esposa en tierra egipcia, con lo que finaliza el libro del Génesis. De la mano de la beata Ana Catalina Emmerick, la autora va actualizan-

do los relatos y adaptándolos al gran público para hacerlos más cercanos y atractivos. Ella es consciente de que incluso en los relatos más difíciles de comprender, debido a su contexto, a su lenguaje y a un tiempo lejano, Dios va dejando huellas de su mensaje, de su palabra y de su presencia. Cada relato engendra una “perla espiritual” para todos aquellos que quieren limpiar su antena espiritual. Obra amena y divertida, que lleva al lector a reflexionar y gustar determinados relatos que no siempre es capaz de leer y comprender.- CARMEN ROMÁN.

YOUCAT, *Amor para siempre. Solteros, novios, esposos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2025, 240 pp., 14 €

El año 2011 aparecía en castellano *Catecismo joven de la Iglesia Católica*, prologado por el Papa Benedicto XVI. Ahora nos encontramos ante una iniciativa parecida, en este caso prologada por el Papa Francisco. Se trata también de un catecismo o catecumenado para los jóvenes, en este caso para los que se preparan al matrimonio. Tras el término YOUCAT se esconde un grupo de pastoralistas que ha recopilado textos y testimonios para dar forma y contenido a este libro. Todo está redactado en forma de preguntas a las que se responde con brevedad y con algunos testimonios de jóvenes. Se presenta así una visión de lo que es el amor cristiano y del sentido del matrimonio, con un tono abiertamente pastoral y muy atento a la tradición de la Iglesia. Una obra así responde a una necesidad cada día más urgente: la de una seria de preparación al matrimonio cristiano en tiempos de una creciente incultura religiosa.- B. A. O.

LITURGIA

ASTIGARRAGA MATEOS, ANTONIO, *Prefacios de la “Collectio Missarum de beata Maria Virgine”*. Comentario, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2025, 198 pp., 20 €

Las *Misas de la Bienaventurada Virgen María* fueron publicadas por primera vez en 1987 en dos volúmenes (*Misal y Leccionario*). Recientemente han sido reeditadas con las actualizaciones convenientes. Un libro así no estaba previsto en la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II; sin embargo, vio la luz con motivo

del Año Mariano convocado por Juan Pablo II en 1986. Recoge un total de 46 misas ordenadas de acuerdo con los tiempos litúrgicos. Antonio Astigarraga, especialista en liturgia y profesor en el Ateneo Universitario Sant Pacià de Barcelona, ha preparado este libro que se limita a comentar los prefacios de la mencionada edición extrayendo de ellos los contenidos teológicos relativos a María, su participación en el plan salvífico de Dios y su relación con la Iglesia. El libro es una guía segura del culto a la Virgen y ofrece una adecuada síntesis de la espiritualidad litúrgica mariana.- B. A. O.

GOÑI, José Antonio, *Celebrar bien cada día en el marco del año litúrgico*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2024, 122 pp., 8 € Este librito tiene un carácter muy práctico: pretende ser una ayuda para aprovechar mejor los recursos que ofrece la liturgia a lo largo de todo el año. Con esta intención va recorriendo el año litúrgico (Adviento, Navidad, Cuaresma, Triduo Pascual, Tiempo Pascual, tiempo ordinario, santoral, calendarios particulares de diócesis o de familias religiosas) para ofrecer orientaciones sobre las lecturas bíblicas que se utilizan en la Liturgia de las Horas o en las Misas, añadiendo algunas observaciones o recomendaciones sobre la celebración correspondiente. El enfoque es pastoral tomando como base siempre en la Ordenación General de la Liturgia de las Horas y en la Ordenación General del Misal Romano, así como en el Código de Derecho Canónico. La obra concluye con recomendaciones sobre las misas rituales por diversas necesidades, las misas de difuntos y el cumplimiento del precepto dominical.- B. A. O.

Jornadas y colectas. Material para la pastoral y sugerencias litúrgicas, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2025, 104 pp., 17,50 € A lo largo del año litúrgico se intercalan una serie de conmemoraciones que pretenden que nos hagamos eco de determinados aspectos de la vida de la Iglesia o de la sociedad, a comenzar por la Jornada Mundial de la Paz del primer día de cada año. Procurando siempre que estas celebraciones no lleven a perder el sentido de los ciclos de la liturgia, es conveniente aprovecharlas también para que la Iglesia se haga

sensible a esos problemas: el Octavario de Oración por la Unión de los Cristianos, la Campaña contra el Hambre de Manos Unidas, el Día del Seminario o la Colecta del Óbolo de San Pedro son algunos ejemplos. En este libro se han seleccionado hasta 26 de estas conmemoraciones ofreciendo materiales para su mejor aprovechamiento pastoral y litúrgico: se explica en cada caso el sentido de la jornada y su origen e historia, se ofrecen algunas propuestas para la celebración litúrgica, así como materiales y recursos disponibles para los pastoralistas. El libro se completa con un anexo que recoge algunos Días Mundiales de carácter civil, establecidos por organismos internacionales o por los gobiernos: pueden también tener un interés pastoral y no está mal que dejen sentir su eco en el marco de la liturgia de la Iglesia.- B. A. O.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

MARRASÉ, JOSEP MANUEL, *Educación con solidez en tiempos líquidos. Guía para docentes*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2025, 160 pp., 16,90 €

No se espere de esta obra, como podría sugerir el subtítulo, un texto con sugerencias muy pragmáticas. Las reflexiones del autor, que tiene una amplia experiencia como educador en la enseñanza secundaria, se orientan a un reforzar el papel y la importancia de todo el tejido educativo en nuestras sociedades. Estas reflexiones se articulan en torno al binomio educar/enseñar: enseñar contenidos y competencias debe armonizarse con educar en una forma de vivir y de convivir. Lejos estamos, por tanto, de una concepción de la educación como algo meramente académico. El autor muestra un indisimulado escepticismo frente a una educación orientada solo a las competencias siempre que esto conduzca a una cierta marginación del espíritu crítico. El ideal no es limitarse a preparar personas que se adapten bien al sistema en un contexto dominado por el utilitarismo y el conformismo. Como inspiración, recurre el autor a los grandes analistas de nuestras sociedades líquidas: Zygmunt Bauman, en primer lugar, pero también Hannah Arendt, Victoria Camps, Byung-Chul Han, etc. De ahí, la propuesta formulada como “educar con solidez”.- ILDEFONSO CAMACHO.

MAYA, PEDRO, *Microaprendizajes. La revolución del conocimiento en pequeñas dosis*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 2025, 126 pp., 16,50 €

El título escogido expresa bien esta novedad que afecta a la educación en el contexto de las nuevas tecnologías y de sus consecuencias en todos los ámbitos de la existencia personal y de la vida social. El micro aprendizaje se caracteriza por dividir la información en pequeñas píldoras de conocimiento, fáciles de asimilar y de aplicar de forma efectiva. Tiene la ventaja de que permite una educación más personalizada y centrada en el individuo; también aporta una gran flexibilidad para adaptarse a las distintas circunstancias, teniendo en cuenta además la escasez de tiempo disponible. Pero no deja de presentar dificultades: entre ellas, la de aumentar la brecha digital, la de buscar nuevas formas de evaluación o la de adaptar la infraestructura, sin olvidar la más importante que es el reto que supone para la formación del docente. Todas estas cuestiones son abordadas por Pedro Maya, con una larga trayectoria docente. Quizá faltaría abordar el reto principal que se esconde detrás de esta tendencia educativa: una excesiva fragmentación del conocimiento, que impediría un acercamiento más holístico a la realidad.- ILDEFONSO CAMACHO.

NEUBAUER, ADRIÁN – FERNÁNDEZ-ARAGÓN, CRISTINA (COORDS.), *La ciudadanía global en la práctica educativa*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 154 pp., 19,50 €

Si el concepto de ciudadanía es hoy objeto todavía de discusiones para precisar bien su verdadero alcance, mucho más lo es el de ciudadanía global. Por eso en este libro se dedican los tres primeros capítulos a precisar el concepto analizando los distintos enfoques existentes, a veces complementarios, a veces contrapuestos. Esta base teórica es necesaria para la segunda parte, que constituye quizá el objetivo último de este libro. En ella se ofrecen distintas situaciones de aprendizaje que pretenden dinamizar el proceso de enseñanza-aprendizaje mediante la conexión con problemáticas reales y cercanas a los estudiantes. Se ofrecen varias propuestas adaptadas a distintas edades y niveles educativos, siempre siguiendo el enfoque del aprendizaje situado y favoreciendo una reflexión crítica

situada en un contexto concreto y orientada hacia una acción responsable. Se busca por tanto no solo un conocimiento teórico, sino un compromiso real del alumnado.- B. A. O.

FILOSOFÍA

OLLERO TASSARA, ANDRÉS, *¿Qué es el Derecho?*, Editorial Senderos, Sevilla 2025, 168 pp., 16,50 €

Es una buena iniciativa esta de Editorial Senderos con su colección Biblioteca de Conceptos Fundamentales. Y una muestra de ello es el volumen que presentamos, encomendado a un especialista en Filosofía del Derecho, que fue catedrático universitario, pero también diputado en el Congreso y magistrado del Tribunal Constitucional. Esta amplia experiencia queda reflejada en el libro, que pretende ofrecer una introducción al Derecho en un tono divulgativo. Hay una pregunta que subyace a toda la obra: ¿iusnaturalismo o positivismo? Ollero la resuelve indicando modestamente que él “propondría un iusnaturalismo inclusivo, menos preocupado de condenar al derecho positivo que de colaborar a entenderlo” (pág. 40). El libro está formado por breves capítulos, lo que ayuda a su lectura. Y esta se hace más rica cuando se percibe cómo el autor combina sus conocimientos teóricos con su amplia experiencia como protagonista del poder político y del poder judicial en España. Esa postura de iusnaturalismo moderado, en tiempos en que el debate político está tan crispado, ayuda a encontrar una postura de equilibrio ante temas tan centrales como los derechos humanos, la democracia o los partidos políticos.- ILDEFONSO CAMACHO.

HISTORIA GENERAL

LORENZO RODRÍGUEZ, ABEL DE, *La horca y el fuego. Una historia social de la pena de muerte en Hispania (700-1200)*, Editorial Comares, Granada 2025, 192 pp., 20 €

Historiador medievalista, Abel de Lorenzo ha vertido en este volumen los resultados de lo que originariamente fue su tesis doctoral. En ella procuró sistematizar mucha documentación dispersa sobre la práctica de la pena capital, circunscribiéndose a una época (los siglos altomedievales, tal como se señala en el sub-

título) y a un espacio geográfico (el cuadrante noroccidental de la Península Ibérica: lo que hoy es Portugal, Galicia, León, Asturias, Euskadi, Navarra, La Rioja y Castilla). En el estudio se percibe el dinamismo de las leyes sobre esta cuestión, así como su evolución para adaptarse a distintas condiciones y circunstancias. Por otra parte, y para comprender mejor la complejidad del tema, no basta con ceñirse a la práctica legal o judicial olvidando otros aspectos como son los canónicos, los religiosos o las tradiciones. Se trata siempre de formas de castigo capital de carácter físico o corporal, todas ellas expresión de la violencia, pero de una violencia que quiere ser sometida a algún tipo de control.- F. L.

SERNA, JUSTO, *Qué es la historia*, Silex Ediciones, Madrid 2025, 68 pp., 10 €

Este librito hay que situarlo en el contexto de una sociedad que tiende a minusvalorar, cuando no a despreciar, la historia en la medida en que nos remite a un mundo que ya pasó. Justo Serena, que ha sido catedrático de Historia en la Universidad de Valencia y especialista en historia cultural, se ha venido haciendo desde hace años la pregunta que da título a este libro. Y ahora nos expone en esta colección “Qué es”, que tiene pretensiones verdaderamente sintéticas, su idea de la historia como una disciplina del conocimiento, que sirve para sintetizar saberes adquiridos y que tiene sus propios métodos y sus reglas. Por eso el ser historiador es una profesión que se ocupa no solo de reconstruir el pasado, sino que analizarlo en profundidad como una ayuda para comprender nuestro presente y para afrontar el futuro. Es cierto que su método no es el de las ciencias experimentales, y esto hace más complejo descubrir cuál es su verdadero camino para no dejarse llevar de hipótesis arbitrarias o indocumentadas. Revalorizar la historia como disciplina y precisar su auténtico método son las dos grandes cuestiones que nos ayudará a profundizar este libro.- ILDEFONSO CAMACHO.

HISTORIA DE LA IGLESIA

BENÍTEZ, LAUREANO – KACZMAREK, MARÍA, *El Padre Pío. Su historia en imágenes comentadas*, San Pablo, Madrid 2025, 150 pp., 18,90 €

El P. Pío de Pietrelcina (1887-1968) fue un sacerdote italiano que se hizo famoso por sus dones milagrosos y por los estigmas de sus manos. Fue beatificado y canonizado por Juan Pablo II (en 1999 y 2002 respectivamente). Se cuenta de aquel fraile capuchino que oponía siempre mucha resistencia a ser fotografiado, e incluso que muchos de las fotos que le hacían resultaban en blanco al ser reveladas. Pues bien, este libro se basa, precisamente, en una recopilación de muchas fotos que se han ido recogiendo de su vida. De ahí su título: en realidad es un comentario a las distintas fotos comenzando por las relacionadas en el pueblo donde nació en la Campania italiana. Laureano Benítez y María Kaczmarek se han unido para plasmar en estas páginas una tarea de divulgación del P. Pío en la que venían trabajando ya desde hace tiempo. Los comentarios a las fotos permiten reconstruir, aunque de forma fragmentaria y muchas veces basándose en anécdotas, la vida del autor en un estilo que hace agradable la lectura del libro.- B. A. O.

CARAVALE, GIORGIO, *Libros peligrosos. Censura y cultura italiana en la Edad Moderna*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2025, 472 pp., 26 €

Giorgio Caravale es un experto en la historia cultural y religiosa de la primera Edad Moderna que enseña en la Università degli Studi Roma Tre. El estudio que se ofrece en estas páginas pretende superar una visión simplista del tema de la censura de libros que solo ve en ella la situación de una cultura laica oprimida por un mundo eclesial oscuro. La realidad es mucho más compleja. Y acercarse a ella ha sido facilitado con la apertura de los archivos del Santo Oficio en 1998, que ha permitido manejar los documentos de la Inquisición y los en la Congregación del Índice, donde se encuentra una rica documentación que pone de manifiesto los conflictos institucionales que se ocultan detrás de estos procesos. El estudio comienza exponiendo el contexto histórico de aquella época en que el libro impreso todavía vivía en precariedad. La atención se centra en lo específico de Italia, aunque no se olvida el marco más amplio de la cultura europea del Antiguo Régimen. Se estudian con detención los criterios que utilizaban los guardianes de la

ortodoxia y su preocupación por proteger a la gente sencilla. Y se analiza luego con rigor las diferentes formas de intervención: No siempre se prohibía; se usaban otros sistemas como la mutilación de textos, el expurgo hola corrección. Eran formas que permitían el control que las autoridades consideraban oportuno en cada momento.- F. L.

EZQUERRA GÓMEZ, JESÚS, *Miguel de Molinos.*

Una defensa, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2025, 428 pp., 30 €

Miguel de Molinos (1628-1696) se ordenó como sacerdote en Valencia, pero vivió en Roma desde 1665. Fue allí donde desarrolló su doctrina, que terminó siendo acusada de quietismo. Su obra más importante, la *Guía espiritual*, expone el camino mejor para llegar a Dios, que no es otro sino el de la contemplación, gracias a la cual la persona llega a vivir en una actitud de profunda quietud, donde experimentará la acción de Dios. La mística de Miguel de molinos puede definirse como una mística de la perfecta *aniquilación* del alma, es decir, de su conversión en *nada*: y en esa *nada* es donde finalmente puede asentarse el *todo* divino. Perseguido por la Inquisición y víctima de un cruel proceso, fue obligado a abjurar de sus ideas en un acto público en 1687. Pasó los últimos años de su vida en un monasterio de Roma. Su condena ha sido objeto de continuas polémicas. Jesús Ezquerro, que es doctor en Filosofía, se propone en esta obra mostrar la injusticia de su condena. Y lo hace en un estudio minucioso de toda su biografía, al hilo de la cual va analizando su obra y mostrando cómo en ella no había ideas que contradijeran a la doctrina católica.- F. L.

GARCÍA TURZA, FRANCISCO JAVIER (ED.), *La "Vita sancti Emilianii" escrita por Braulio (h. 640), obispo de Zaragoza. Edición y estudio*, Fundación de San Millán de la Cogolla, San Millán de la Cogolla 2025, 350 pp., 25 €

En este trabajo se busca contribuir a la comprensión de la figura de san Millán de la Cogolla, enmarcándola en su contexto histórico y dando a conocer las fuentes que han promovido su culto a lo largo de los siglos. Braulio escribió la *Vita* en torno al 640 por constituir el

santo un verdadero ejemplo de bondad y ejemplaridad, bueno tanto para los poderosos como para los humildes, a quienes devuelve la salud y la esperanza en la vida eterna. El contexto rural en el que se mueve el santo es especialmente propicio para la difusión del cristianismo en su entorno. Al mismo tiempo que se ilustra la vida de san Millán se dan a conocer aspectos significativos de la situación social de la época, así como de las tendencias religiosas cristianas. El extenso volumen bibliográfico existente se complementa en esta edición paleográfica-crítica, para fijar el texto de las primeras copias de los siglos X y XI.- ANTONIO NAVAS.

GÓMEZ DE LA HOZ, JOSÉ MANUEL, *El silencio de la fe*, Ediciones Tambriz, Córdoba 2026, 367 pp., 20,00 €.

La obra *El silencio de la fe*, de José Manuel Gómez de la Hoz, ofrece una cuidada reconstrucción histórica de la vida centenaria de la Cofradía del Señor de la Humildad, Soledad de Nuestra Señora y Dulce Nombre de Jesús, una de las hermandades más representativas de la religiosidad popular granadina, estrechamente vinculada al barrio del Realejo. El libro presenta un recorrido documentado por el primer siglo de vida de la corporación, desde sus orígenes hasta la actualidad. A través de un paciente trabajo de investigación basado en archivos, testimonios y material gráfico, el autor reconstruye los principales momentos de la trayectoria institucional y espiritual de la hermandad, poniendo de relieve su consolidación en la vida religiosa y social de Granada. Más allá de la simple crónica de acontecimientos, la obra permite comprender el papel que las cofradías han desempeñado en la transmisión de la fe y en la configuración de una identidad comunitaria profundamente arraigada en la tradición cristiana. En este sentido, el libro muestra cómo la hermandad ha sido durante décadas un espacio de encuentro, de memoria compartida y de expresión pública de la devoción popular. El título del volumen alude de manera significativa a uno de los rasgos más característicos de la espiritualidad de la cofradía: el silencio que envuelve algunos de los momentos más intensos de su estación penitencial del Viernes Santo, especialmente en el entorno del Campo del Príncipe. Ese silencio, cargado de

simbolismo, se convierte en expresión de una fe vivida desde el recogimiento y la contemplación. La obra se enriquece además con un notable conjunto de fotografías y documentos que ayudan a ilustrar la evolución histórica de la hermandad. En conjunto, *El silencio de la fe* constituye una valiosa aportación para el conocimiento de la historia de la Semana Santa granadina y, al mismo tiempo, una invitación a reconocer en la religiosidad popular un ámbito significativo de transmisión y vivencia de la fe cristiana.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

MERES, CHRISTIANE, *Ana de Jesús. El Carmelo teresiano se extiende por Europa. Ana de Lobera y Torres 1545-1621*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 170 pp., 18 €

Christiane Meres quiere dar a conocer en estas páginas la verdadera personalidad de Ana de Jesús. En ellas aporta una gran cantidad de información valiosa, no solamente de la vida y obra de Ana de Jesús sino también de los primeros tiempos del Carmelo descalzo. En esta obra se nos muestra la gran libertad de que hizo gala Ana de Jesús. Se comprueba en esta semblanza suya cómo supo caminar de la mano de Dios mientras era zarandeada por todo tipo de acontecimientos, sin dejarse abrumar ni torcer por los obstáculos que le salieron al paso. Lo más señalado de su vida lo puso al servicio del Carmelo fuera de las fronteras de España. En todo momento supo soltar amarras cuando Dios y el Carmelo se lo pidieron hasta dejarlo asentado en Francia y en los Países Bajos españoles.- ANTONIO NAVAS.

NAVARRO GARCÍA, MIGUEL, *El padre Basilio de San Francisco [1595-1654]. Fundador de Basora (1623) y tercer vicario del Monte Carmelo (1654)*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 380 pp., 20 €

La historia del Carmelo teresiano se conoce sobre todo en relación con Teresa de Jesús y su entorno, circunscrito a España, Portugal y Nueva España (México). Pero es menos conocida la otra rama carmelitana, la llamada "Congregación italiana", que fue erigida como congregación autónoma en 1600 por el Papa Clemente VIII. Lo más característico de esta rama carmelitana fue su vocación misionera y su expansión más allá de los límites de la pe-

nínsula italiana. Concretamente la historia que se investiga en este volumen se refiere a su expansión por el Medio Oriente, empresa en la que el establecimiento en Basora (en el territorio del actual Irak) constituyó un momento decisivo. Y ello fue posible gracias al padre Basilio de San Francisco, que logró aquella primera fundación en 1623. El autor de esta obra ha trabajado con los archivos y documentos en la orden carmelitana y del Vaticano, aunque ha preferido presentar un relato descargado del recurso continuo a las fuentes, los cuales han quedado adecuadamente reflejadas en el apéndice bibliográfico. Pero el texto que ahora ve la luz no se limita al relato histórico: profundiza también en la espiritualidad, de clara inspiración carmelitana, que movió a esta importante y poco conocida aventura evangelizadora.- ILDEFONSO CAMACHO.

RODRÍGUEZ BONILLA, SANDRA ISABEL (DIR.), *María de la Cruz, ECR. El misterio de la pasión en la tradición ignaciana*, Ediciones Mensajero, Bilbao – Editorial Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2025, 651 pp., 39 €

María Laporta Martínez (María de la Cruz) es una de las cofundadoras de las Esclavas de Cristo Rey, en unión con el presbítero Pedro Legaria Armendáriz. En estas páginas el primer capítulo está dedicado a su vida. El segundo incorpora los escritos autógrafos de María titulados como *Palabras de Jesús*, que contienen las experiencias de sus comunicaciones íntimas con Jesús. El tercero da a conocer los testimonios de hermanas y laicos sobre su vida, muerte y entierro. El cuarto añade un estudio sobre su experiencia teológica-mística. Toda una vida dedicada a la salvación de las almas a través de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Su carisma personal resultó tan decisivo que el propio Pedro Legaria la consideraba como la verdadera fundadora, a pesar de no haber sido nunca superiora, no haber vivido en comunidad y no haber vestido en vida el hábito de la congregación.- ANTONIO NAVAS.

SANZ DE MIGUEL, EDUARDO, *Luz en la noche del alma. Vida y legado de San Juan de la Cruz*, Grupo Editorial Fonte, Burgos 2025, 290 pp., 20 €

Se cumplen este año el tercer centenario de la canonización de san Juan de la Cruz (1726) y el primer centenario de su declaración como doctor de la Iglesia (1926). El autor de esta obra, que es carmelita descalzo y doctor en Teología, reconoce que viene estudiando a fondo a San Juan de la Cruz desde que, hace ya 40 años, entró en el noviciado de su orden. Y esa trayectoria intelectual es la que da sus frutos en este libro, que no quiere ser solo un estudio del gran místico español, sino un diálogo entre su experiencia y las grandes preguntas de nuestro tiempo. Para este diálogo es indispensable adentrarse en el contexto en que vivió san Juan de la Cruz, tan marcado por el humanismo renacentista. Y a ello se dedica toda la primera parte de esta obra. La cuidada formación del santo le permitió dialogar con la cultura nueva de su tiempo. En este sentido su testimonio es una interpelación viva para nuestro siglo: porque supo insertarse en su cultura pero al mismo tiempo fue capaz de adoptar una actitud de distancia crítica ante ella.- ILDEFONSO CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

MILLÁN, MIGUEL ÁNGEL, *Liderar con pasión y trascender. Principios y estrategias de liderazgo y gestión de fundadores de congregaciones*, Sal Terrae, Santander 2026, 208 pp., 18 €

De hecho, estamos –como el mismo autor confiesa– ante una nueva versión de su obra *Liderazgo y gestión. Lo que podemos aprender de los fundadores*, publicada también por Sal Terrae en 2013. La idea es la misma: que los grandes fundadores de institutos religiosos ejercieron un liderazgo de gran valor también en el mundo de las organizaciones en general, un liderazgo en que no se buscaba el poder sino siempre servir a una causa mayor. El autor acumula una larga experiencia en puestos de dirección y gestión y ha asesorado en estos temas a numerosas personas y entidades. Por eso la obra tiene un carácter muy práctico. Como él mismo reconoce, no estamos ante un libro religioso, ni se escribe desde una mirada confesional, pero el legado humano y organizativo de estas personas puede ser de gran provecho para emprendedores y gestores

al margen de cuáles sean sus convicciones religiosas. Miguel ángel Millán conoce directamente a muchos de los fundadores a que se refiere, lo que supone el contacto con sus escritos: entre ellos destacan, y son citados con frecuencia literalmente, san Benito, santo Domingo de Guzmán y san Francisco de Asís, así como otros más modernos, entre los que se cuentan también un número significativo de mujeres.- ILDEFONSO CAMACHO.

VARIA

ÁLVAREZ BARRIENTOS, JOAQUÍN (ED.), *Voces de la Ilustración: Benito Jerónimo Feijoo – José Cadalso – Gaspar Melchor de Jovellanos*, Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2025, LXXXVI + 736 pp., 55 €

El Siglo de Oro queda identificado como el momento de la máxima grandeza de España, al tiempo que proporcionó grandes escritores de proyección universal. El siglo XVIII, en cambio, fue considerado algún tiempo como época de decadencia. En realidad, no fue así: constituyó, más bien, un periodo de reorientación de España, obligada a adaptarse a nuevas circunstancias históricas. La intención de Joaquín Álvarez Barrientos, que es profesor de Investigación del CSIC y un gran experto en el siglo XVIII, consiste en recuperar los valores de este siglo a través de algunos de los autores más representativos del mismo. Benito Jerónimo Feijoo es considerado como el creador del ensayo en España; José Cadalso pasó a la posteridad por su visión crítica de la realidad; Gaspar Melchor de Jovellanos puede ser tenido por la figura más relevante del siglo XVIII español. La obra de estos tres autores es difícilmente abarcable por sus dimensiones. Por eso Joaquín Álvarez ha hecho una cuidada selección de textos (a veces, de parte de algunas de sus obras). De este modo se nos facilita el acercarnos a este siglo para comprender desde quienes lo vivieron: ellos se esforzaron por mirar al pasado y al presente con todo realismo, y de este modo se abrieron a un futuro que no podía apoyarse en la nostalgia de lo anterior, sino que tenía que afrontar una realidad nueva por construir.- ILDEFONSO CAMACHO.

LAMET, PEDRO MIGUEL, *El último jesuita. Expulsión y extinción de la Compañía de Jesús en el Siglo de las Luces*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 648 pp., 30 €

El jesuita Pedro Miguel Lamet es conocido como autor de múltiples novelas históricas, un género que viene cultivando hace años. En esta ocasión nos encontramos con una que ya publicara hace algún tiempo con un título ligeramente diferente (*El último jesuita. La dramática persecución contra la Compañía de Jesús en tiempos de Carlos III*, La Esfera de los Libros 2011). Es sabido que la abo-

lición de la Compañía de Jesús por el Papa Clemente XIV fue la culminación de una larga historia, que se ha prestado y se sigue prestando a muchas fabulaciones. Lamet ha optado por el género novelístico, pero procurando ofrecernos a través de él una versión rigurosa con lo realmente acontecido: es lo que pretende recalcar en su nota final sobre "Historicidad y fuentes" (págs. 637-646). La obra se lee con gusto, no solamente por la construcción del relato, sino también porque nos acerca a una historia que sigue hoy leyéndose con interés.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹***Biblioteca de Autores Cristianos***

- CORDOVILLA, ÁNGEL (ED.), *La teología del siglo XX. Once grandes figuras*, 2025, 394 pp.
 JAREÑO, JOAQUÍN, *A propósito de la ética*, 2026, 292 pp.
 PASTOR JULIÁN, VICTORIANO, *Macabeos*, 2026, 392 pp.

CEU Ediciones

- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, MANUEL, *Fernando III el Santo*, 2025, 413 pp.
 OTERO NOVAS, JOSÉ MANUEL, *Humanismo cristiano. Pensamiento para un mundo mejor*, 2026, 552 pp.
 VEUILLOT, LOUIS, *Juan Donoso Cortés*, 2025, 184 pp.
 AA. VV., *El secreto de Gaudí*, 2025, 154 pp.

Editorial Ciudad Nueva

- BRU ALONSO, MANUEL MARÍA, *El legado del papa Francisco. Quince propuestas para reformar la Iglesia y cambiar el mundo*, 2026, 144 pp.
 CASTELLÓN MARTÍN, JOSÉ JOAQUÍN, *Ética de la complejidad. Análisis de la estructura moral*, 2026, 474 pp.
 KARRAM, MARGARET, *La cercanía, el camino hacia la paz. Páginas de vida*, 2025, 174 pp.
 PASCASIO RADBERTO, *El cuerpo y la sangre del Señor*, 2026, 376 pp.

Editorial Comares

- PÉREZ ZAFRILLA, PEDRO JESÚS (ED.), *La opinión pública digital. Retos éticos y políticos*, 2025, 144 pp.
 PIQUERAS ARENAS, JOSÉ ANTONIO (ED.), *Una travesía sin fin. De las esclavitudes ibéricas a las prácticas esclavistas en el Nuevo Mundo*, 2025, 168 pp.

Editorial Desclée de Brouwer

- BORREL CALONGE, JORGE – CASAS CANELLAS, JOSÉ, *Luz y tinieblas, bendicid al Señor. La Sierva de Dios Carmen Hernández Barrera en Barcelona, 1962-1964*, 2026, 120 pp.
 GUEMBE, PILAR - GOÑI, CARLOS, *Lo que se da, no se quita. La responsabilidad y el privilegio de educar*, 2026, 192 pp.
 URRRA, JAVIER, *¿Cómo somos realmente?*, 2025, 352 pp.

Ediciones Encuentro

- ARENDT, HANNAH, *Sobre marxismo y comunismo. Escritos 1953-1962*, 2025, 196 pp.
 PERREAU-SAUSSINE, ÉMILE, *Catolicismo y democracia. Una historia del pensamiento político*, 2025, 298 pp.

Grupo Editorial Fonte

- CARTE, JOSÉ, *Ensayo sobre el P. Thomas Merton 60 años después*, 2025, 94 pp.
 LÓPEZ MARTÍNEZ, JAVIER, *Perdón: don y tarea*, 2025, 426 pp.

Editorial Herder

- FRIEDLÄNDER, SAUL, *¿Por qué el holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, 2026, 272 pp.

Ediciones Mensajero

- GUIBERT, JOSÉ MARÍA, *Escritos esenciales de Francisco Javier. Vida, misión y sabiduría de un apóstol universal*, 2026, 280 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- MAGONI, MATTIA, *Spotifé. Por una fe de última generación*, 2026, 216 pp.
 MIR, RAÚL M., *El pozo de la promesa. Cartas de la samaritana de Sicar*, 2026, 240 pp.
 OLIVER, JOSEPH E. – BENNETT, RICHARD, *Terapia de aceptación y compromiso. 100 puntos y técnicas clave*, 2026, 296 pp.
 SALZANO ACUTIS, ANTONIA – EMIDIO PALAIA, GIOVANNI, *Meditaciones y notas. De los ejercicios espirituales de Carlo Acutis*, 2026, 412 pp.

Ediciones Mensajero – Editorial Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas

- KVIATKOVSKI, NORA BEATRIZ, *La misión del Espíritu Santo en la experiencia ignaciana. Un estudio desde el epistolario de san Ignacio de Loyola*, 2026, 416 pp.

Narcea Ediciones

- LAMATA COTANDA, RAFAEL, *Procesos creativos en educación. Alternativas a la rutina*, 2026, 176 pp.
 RUIZ-GALACHO, SANTIAGO – MARTÍN-SOLBES, VÍCTOR M., *Respuesta socioeducativa ante los conflictos y la violencia*, 2025, 192 pp.

Ediciones Paulinas

- SCOLA, ANGELO, *En espera de un nuevo inicio. Reflexiones sobre la vejez*, 2025, 88 pp.

Prensas Universitarias de Zaragoza

- SERRANO MARTÍN, ELISEO, *Del púlpito a la plaza pública. Discursos religiosos y prácticas culturales en el mundo hispánico de la Edad Moderna*, 2025, 540 pp.

Ediciones Rialp

- ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios*, 2025, 196 pp.
 ECHARTE, LUIS ENRIQUE, *Te enamorarás de una máquina. La fe ante la singularidad tecnológica*, 2025, 300 pp.
 GANDRA, IVES, *Santificar el trabajo. El ideal de la excelencia cristiana*, 2026, 186 pp.
 RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, MANUEL ALEJANDRO, *El poder cultural de la monarquía medieval. Ideología política, cultura cortesana y mecenazgo de la enseñanza en las cortes reales de Europa*, 2025, 556 pp.
 SALA GONZÁLEZ, RAMÓN, *La Iglesia en la calle. La recepción de la Gaudium et spes en seis santos pastores*, 2026, 262 pp.

Editorial Sal Terrae

- KRAMER, KLAUS, *Misión y diálogo. Claves filosóficas e histórico-salvíficas*, 2026, 336 pp.
 PATSCH, FERENC, *¿Meditación cristiana? El método contemplativo de la oración de Franz Jalics y los Ejercicios espirituales ignacianos*, 2026, 136 pp.
 SANTAMARÍA REPISO, CONSUELO, *Acompañar al niño en su duelo. Guía de intervención*, 2026, 208 pp.
 VANHEESWIJCK, HUGO, *Bernardus Peeters. La sabiduría de un abad*, 2026, 136 pp.
 BLÁZQUEZ PÉREZ, RICARDO, *Cumple tu ministerio*, 2026, 248 pp.
 SANDRIN, LUCIANO, *Jonás: la compasión fallida*, 2026, 160 pp.

Editorial San Pablo

- ALBERIONE, SANTIAGO, *Quiero ser santo. Mayorino Vigolungo, apóstol de la buena prensa*, 2026, 182 pp.
 ALEIXANDRE, DOLORES – LÓPEZ GUZMÁN, MARÍA DOLORES, *Respirar los Salmos*, 2026, 114 pp.
 AMILL I ROCAMORA, MARIA DE L'ESPERANÇA, *Haciendo camino. Dejemos crecer la semilla de fe plantada en nosotros*, 2026, 160 pp.
 FERRANDO, JOAQUÍN, *Los sonidos del desierto*, 2026, 270 pp.
 GÁLVEZ, CHRISTIAN, *Lucas. El evangelista de los invisibles*, 2025, 260 pp.
 GÓMEZ NAVARRO, EUSEBIO, *Ser luz en la oscuridad*, 2026, 314 pp.
 GUIBERT, JOEL, *La Eucaristía*, 2026, 330 pp.

MANNS, FRÉDÉRIC, *Vida de Saulo*, 2026, 188 pp.

MARTÍNEZ CANO, SILVIA, *Dios, primera persona del plural. Acercarnos al Dios trinitario*, 2025, 78 pp.

MIR COLL, RAÚL-M., *El evangelio secreto de José de Nazaret*, 2026, 280 pp.

NAVARRO PUERTO, MERCEDES, *Tan humano, solo Dios. Conocer a Jesucristo*, 2025, 88 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Las escuelas, los nuevos monasterios
Interdisciplinariidad para la superación del conflicto de racionalidades
El Antiguo Testamento de Zurbarán en América
Notas sobre la idea de filosofía en Kierkegaard
Análisis socio-teológico del momento actual (Razones para el pesimismo y brotes de esperanza)
El clericalismo y las heridas de los sacerdotes
Memoria de una búsqueda perpleja: Lo “escatológico” y su relación con la historia de la teología reciente
Teilhard de Chardin inspiración para el diálogo entre la ciencia y la fe
Una mística comunitaria como respuesta teológica a la realidad europea
Los límites del consenso
La inteligencia artificial: realidad, ensoñaciones y conflictos morales ante la necesidad de nuevos derechos
La espiritualidad como posibilidad frente a los límites del método científico en Marcelo Gleiser
La teología sistemática de Joseph Moingt. Un intento de sensatez e inculteración
La religiosidad en el siglo XXI: confluencias entre el cardenal Ratzinger y el profesor Maffesoli
Un cambio de época, ¿también el cristianismo?
¿Qué hemos aprendido después de 70 años de estudio científico de la religión?
Pero ellas dijeron. 70 años de Teología feminista en España
70 años de Doctrina Social de la Iglesia: síntesis panorámica
70 años de lecturas liberadoras de Pablo de Tarso en América Latina
70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad
Ciencia, religión y teología en España (1954-2024): evolución de un debate interdisciplinar
70 años en mi itinerario teológico
Toda la realidad es relación: de San Agustín y San Buenaventura a Edgar Morin y Raimon Panikkar
De Llull a Panikkar: bases para una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía
Turin-Granada: coordinadas pedagógicas para una escuela “en salida” y el encuentro con el oprimido. El sistema preventivo de Don Bosco y las escuelas del Ave María del Padre Manjón
Del Pantókrator al Panagapetós (Todopoderoso y Todoamoroso)
Desafíos comunes a la ética cívica y religiosa ante la evolución de la comprensión y vivencia de la sexualidad
La ecuación del compromiso por el bien común
La singularidad de la Virgen María desde una perspectiva antropológica sofianica
La piedad popular cristiana en la Antigüedad: formas, textos y experiencias pastorales
Asentimiento, certeza interior y consenso colectivo: John Henry Newman y Michel Maffesoli
Amistad social en papa Francisco
Del ego al ser: espiritualidad, conciencia y aceptación en el nuevo paradigma contemporáneo
La interioridad como umbral de lo sagrado: Agustín, espiritualidad y búsqueda de sentido en el mundo contemporáneo
El silencio en la simbología religiosa medieval, en su historia y cultura europea, y su proyección en el siglo XXI
Homo sacramentalis. La relevancia social de militar en hermandades sacramentales
Las edades de la vida, análisis histórico sociológico
La interpretación de la figura de Jesús de Nazaret en Hans Küng. Una mirada a los fundamentos filosófico-teológicos de una comprensión cristológica
El misterio de nuestra capacidad de amar en Dilexit nos. Principio y fundamento de una espiritualidad juvenil
Con Cristo nace y renace la alegría. La cristología misionera de Francisco
Juego del lenguaje, comunidad y doctrina: fundamentos wittgensteinianos para una teología de la praxis

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@uloyola.es

Tel.: +34 958 18 52 52

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* (ISSN 0478-6378) es una publicación de la Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola (España), que viene apareciendo de manera regular e ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Presentación de originales:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo interdisciplinar con la cultura actual (filosofía, historia eclesiástica, humanismo y pensamiento cristiano, ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, estética etc.). Los originales deberán ser absolutamente inéditos y no haberse publicado con anterioridad ni estar en vías de publicación, e igualmente tampoco pueden estar accesibles en Internet o haber sido publicados en otro idioma. *Proyección* recibe trabajos durante todo el año. **Idioma:** La lengua habitual es la española, sin quedar cerrada la posibilidad de publicación en otras lenguas cuando parezca adecuado.
- III. **Presentación formal:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte electrónico, (formato Word o similar) a la siguiente dirección: proyeccion@uloyola.es. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8500- 10000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor/es. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo. En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados.
- IV. **Evaluación:** Los originales serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).
- VI. **Normas de presentación:** Las citas largas (más de tres líneas) irán en un párrafo aparte sin comillas ni cursivas. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

–Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

–Para los *artículos*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecorinado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorinado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, dirección web de donde se ha recuperado y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998. Recuperado de: <http://www.facte.org/müll/dog> (consulta: 15 de enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: *cf.*, *o.c.*, *ibid.*, *id.*

VII. A cada colaborador se le remitirá un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Declaración de privacidad. Los datos personales facilitados por usted o por terceros serán tratados por la Universidad Loyola, con la finalidad de gestionar y mantener los contactos y relaciones que se produzcan como consecuencia de la relación que mantiene con la Universidad Loyola. Normalmente, la base jurídica que legitima este tratamiento será su consentimiento, el interés legítimo o la necesidad para gestionar una relación contractual o similar. Para más información al respecto, o para ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación/supresión, oposición, limitación o portabilidad, dirija una comunicación por escrito a la Universidad Loyola, Avda. de las Universidades s/n (41704 Dos Hermanas, Sevilla) o al Delegado de Protección de Datos: rgpd@uloyola.es

IV. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Universidad Loyola
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@uloyola.es
Tel.:+34 958 18 52 52



Universidad
LOYOLA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

proyeccion@uloyola.es
www.uloyola.es

ISSN digital 3020-1810
ISSN 0478-6378

