

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Cío

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz La libertad a través de la trascendencia <i>Breve fenomenología de la libertad religiosa.</i>	5
Nicholas J. Healy, Jr. Dignitatis humanae y el Estado liberal moderno	15
François Daguet El derecho a la libertad religiosa <i>Convergencia y equívocos entre la Iglesia y los Estados liberales.</i>	27
Juan G. Navarro Floria Religión y migraciones <i>La experiencia argentina.</i>	37
Adolfo Mazzinghi La estrategia del templo	51
Perspectivas	
Gilbert Dahan Algunas reflexiones sobre la Exégesis medieval de Henri de Lubac	67
Alberto Espezel El conocimiento de Cristo	75
Jan Heiner Tück Peter Henrici sj. In memoriam	81

Números del Año 2023

- El Espíritu de la unidad
- La libertad religiosa
- La angustia

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual No 395257

Impreso en Argentina

-

Printed in Argentina

Suscripción 2023

www.communio-argentina.com.ar

comunioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 6000.-; Extranjero: US\$ 50.-

Estudiantes: \$ 3000.- Número suelto: \$ 2500.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2o A (1425) - Bs. As. -

Tel. 4801-7335. Suscripción de apoyo, a partir de \$ 2000.-

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2023 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

El tema de este número es de suma actualidad. La libertad religiosa, que en Argentina no representa un desafío mayor, sigue siendo un tema delicado en muchas regiones del mundo. Las proscripciones pueden ser de hecho o de derecho, pero en ambos casos se ve cercenado el desarrollo de una dimensión inherente al hombre.

En líneas generales la cuestión parece sencilla, pero vista más de cerca, puede resultar más complicada de lo que se imaginaba. Porque el culto, en definitiva, no deja de tener su repercusión política (en el sentido amplio de la palabra). Entonces cabe preguntar si el derecho a la libertad religiosa no supone a la vez ciertos deberes en relación al bien común. Pongamos un ejemplo. Es evidente, al menos para nosotros, que una comunidad política no debe tolerar una religión que practique sacrificios humanos. Es verdad que hoy en día los dilemas suelen ser menos burdos, pero la necesidad de un discernimiento sigue en pie. La célebre frase de Jesús, “den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Lc 20,25), constituye una referencia segura: el ámbito político y el ámbito religioso están llamados a convivir armoniosamente, en el respeto mutuo de sus diversas competencias. No está de más recordar este principio, ya que en buena parte de Occidente la libertad religiosa está experimentando, no una cancelación, pero sí un corrimiento hacia la esfera privada.

En el primer artículo, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ensaya una breve fenomenología de la libertad religiosa. Si a menudo la religión es caracterizada como opresión, aquí se la muestra como sinónimo de liberación. A esta reflexión de corte filosófico siguen los artículos de Nicholas Healy Jr. y de François Daguet. Es todo un signo de nuestro tiempo el hecho de que ambos, procediendo de tradiciones políticas distintas —la estadounidense y la francesa—, hayan querido dialogar con los desafíos que el Estado moderno liberal plantea al pleno ejercicio de la libertad religiosa.

En un segundo bloque contamos con las contribuciones de Juan G. Navarro Floria y Adolfo Mazzinghi. El primero describe, a la luz de la historia nacional, el modo ejemplar en el que la Argentina ha sabido concretar el derecho a la libertad religiosa; y el segundo muestra cómo la libertad religiosa se traduce en diversidad arquitectónica. En el caso de Navarro Floria, la libertad es

asumida en términos de convivencia humana, mientras que el caso de Mazzinghi ella evoca principalmente una manera de relacionarse con la divinidad.

En la sección *Perspectivas* ofrecemos tres artículos. En el primero, Gilbert Dahan echa luz sobre la exégesis medieval tras las huellas de Henri de Lubac. En el segundo, Alberto Espezel comenta el libro que el teólogo francés Charles Rochas dedicó a la visión beatífica de Cristo. Finalmente, en el tercero, Jan-Heiner Tück ofrece una semblanza del recientemente fallecido Peter Henrici, miembro fundamental de nuestra revista *Communio*, al que todos hemos apreciado mucho, y al que esperamos reencontrar en la Casa del Padre.

La libertad a través de la trascendencia

Breve fenomenología de la libertad religiosa

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz¹

1. Aclaración de la cuestión

¿Puede construirse una fundamentación de la libertad religiosa a partir del enfoque fenomenológico, que no se limite a comprometerse con la convención de los derechos humanos, y se remita a la dignidad humana en general? ¿O puede desarrollarse la reivindicación de la libertad religiosa más bien a partir de la propia condición humana?

Hay que ser consciente, desde el principio, de que ha de sostenerse una decisión teórica. Se puede demostrar que el ser humano se basa en la libertad; así Kant ya justifica de forma inatacable la autonomía del hombre en su capacidad a priori de libertad. Como es sabido, “autonomía” no significa arbitrariedad, sino autocompromiso razonable con la acción buena. Así parecería lógico derivar la libertad religiosa como un apéndice de la libertad humana fundamental. Pero, ¿le confiere esto un rango auto- originario? La libertad religiosa, que se definirá con más detalle, ¿no sería a su vez el origen de la libertad, y la relación con la libertad humana sería entonces inversa?

Preguntada de este modo, la libertad religiosa no significa la elección subjetiva de una confesión cualquiera garantizada por el Estado de Derecho, que se concede pasivamente o se ejerce activamente; en lo sucesivo, por tanto, no se entiende ella como un objeto jurídico y una pretensión operativa. Más bien, la libertad religiosa está ante todo filosóficamente anclada en la apertura antropológica a la religión, o más exactamente: en la apertura a “lo sagrado”. Se muestra como libertad para la religión, libertad para la trascendencia, libertad para el obrar no utilitario: en el fenómeno mismo de la existencia humana.

Sin embargo, la filosofía no significa un abstracto “estar por encima” de las religiones (al igual que no hay un punto de vista metaético neutral por

¹ Nacida en Alemania en 1945, es profesora emérita de Filosofía de la Religión en la Universidad Técnica de Dresden y co-editora de esta revista. Se ha especializado en el pensamiento de Romano Guardini y Edith Stein.

encima de la ética), sino que se demostrará en este punto la no separabilidad de la filosofía y la teología. La libertad religiosa no es —vista así— una consecuencia de la libertad general, sino la raíz de la libertad. Esto no se aplica a todas las religiones, sino en todo caso al judaísmo y al cristianismo.

La libertad de religión se lee en ambas tradiciones hermanas como *genitivus obiectivus*: libertad por la relación con lo sagrado. La religión es un acontecimiento de libertad, anclado en la liberación por Dios.

La investigación hace uso de un fructífero método de pensamiento del siglo pasado: la fenomenología. La fenomenología se entiende como un descubrimiento exhaustivo de lo que se muestra, y se basa en la “evidencia” de lo que se muestra —pero esto no se entiende de forma abstracta, sino como lo que es obvio (aunque a menudo se pase por alto). En este sentido, el trabajo del fenomenólogo consiste en ver “lo que es” y ver en ello “lo que se percibe”.

2. Experiencia bíblica de la libertad

2.1 Giorgio Agamben: Pablo como pensador de la libertad

No es casualidad que en los últimos años se hayan producido varias reformulaciones filosóficas de Pablo. Giorgio Agamben (*1942)² ve a Pablo como el fundador de una libertad única basada en su experiencia de Cristo, es decir: fundamentando la libertad en la trascendencia. Pablo, que no había conocido a Jesús como persona histórica, parece presentarse desde una existencia salida desde un shock total de lo inexplicable, que representa lo oscuro de la “múltiple identidad” postsecular y postmoderna de la fuerte subjetividad de lo nuevo sin presupuestos, y lo viejo quebrado para siempre.

En el replanteamiento que hace Pablo de la libertad, Agamben observa que no está enmarcando la libertad de un pueblo o de un grupo, sino la libertad del individuo. Esta “teoría del nuevo sujeto” presupone una ruptura vaciadora: el acontecimiento previo e imprevisto de Damasco: una ceguera de tres días por la caída de la luz. El siguiente retiro trienal anula las características anteriores de Pablo. Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva criatura: las cosas viejas pasaron; he aquí que han llegado las cosas nuevas” (2 Cor 5,17). Aquí no hay

2 G. Agamben, *Die Zeit die bleibt. Kommentar zur Römerbrief*, 2002.

arrastre de lo viejo, ni de lo quebrado y destruido, sino apertura, transformación, santificación. En contra de lo esperado, esta experiencia individual conduce también al universalismo, pues todos los que perciben el mismo acontecimiento, lo aceptan a partir del testimonio y se convierten en personas “sin cualidades”, sin huellas fijas de la cultura de origen. El acontecimiento Cristo, según Pablo, une en la confesión para una nueva existencia, una nueva comunidad cristiana: sin una cultura determinada, presupuesta, sin valores determinados, sin reglas, sin aristocracia, separados “siendo propios y diferentes”. En otras palabras, sin la arrogancia de la (supuesta) cultura superior y la educación superior (como con los griegos), o el sofisticado sistema legal (como con los romanos). Pablo habla en contra tanto de la demanda judía de “signos” = autentificaciones, como de la demanda griega de “sabiduría” = verdad que se puede deducir pensando (1 Cor 1,22).

No hay requisitos previos en el acontecimiento de Cristo excepto: ser impactado por El. Aún más: todas las formas de poder estatal o sacro pasan a ser secundarias, son anuladas en sus fundamentos. Esto afecta al orden cósmico-político de los antiguos grandes imperios y al Imperio Romano en su totalidad mundial; incluso afecta a la elección de Israel, que había creado su expresión elitista en la Torá. El acontecimiento de Cristo es a-cósmico, i-legal. Quien es golpeado por la *kléisis*, la llamada, pertenece a una nueva polis, al nuevo Israel, a la *ekklesía*. Este ser llamado es universal. “Ya no sois judíos ni griegos, esclavos ni libres, hombres ni mujeres: sois uno en Cristo” (Gal 3,28).

Las diferencias de este mundo, sobre las que descansa el dominio de unos sobre otros, siguen existiendo, pero carecen de importancia ante el único gran acontecimiento llamado Cristo. Así la libertad de Pablo es primero una liberación de “este mundo”, una libertad de: del Imperio romano (continuación de la antigua “Babilonia”) en su divinidad soberana y gloriosa, en la sacralidad imperial a la que los cristianos ya no se sacrificarán en el futuro; libertad de la ley judía, que establece la elección de unos pocos miles sobre la base de la sangre, libertad de la sociedad de clases helenística de la antigüedad tardía; en otras palabras, libertad frente al mundo: frente al poder de lo fáctico. Pero la liberación sólo tiene éxito porque hay una libertad mayor, una libertad para: Libertad para una *ekklesía* común sin prueba de descendencia, sin una forma jurídica particular altamente civilizada, sino por alegría y por fidelidad al acontecimiento fundador; libertad para un nuevo Israel y también libertad para

una nueva humanidad que supera la virilidad y la feminidad; en otras palabras, libertad para el acontecimiento de Dios: Dios mismo es el acontecimiento fundacional de la existencia. El lugar de la caída ante Damasco se convierte en el lugar originario de la libertad.

Con fuerza histórica, según Agamben, el impulso de Pablo conduce al derrocamiento del imperio mundial romano, debido a una fuerza supramundana. Ya no puede ridiculizarse como una huida hacia un más allá vacío. Los backworlders (Nietzsche) sostienen la amenaza del totalitarismo, elitismo, inmanentismo amenazados por la superación subversiva. El advenimiento de la justicia trascendente niega el poder fáctico. En el cristianismo paulino se libera una fuerza explosiva eficaz contra la compartimentación de todas las variedades de poder. El punto de partida es un “acontecimiento” transcausal: la autodonación de algo incomprensible que sorprende, incluso sobrecoge, a la persona afectada.

2.2 Edith Stein: la libertad a través de la liberación voluntaria

A primera vista, Edith Stein (1891-1942) y Emmanuel Lévinas (1906-1995) parecen abordar temas opuestos, pero ambos intentos culminan en una libertad garantizada por la trascendencia. Ésta tampoco es un vástago de la libertad general, sino que marca el origen de la libertad. Para hacer esto visible se necesita una antropología.

La obra principal de Stein³ muestra que la persona sólo puede entenderse en relación: ser persona sólo es posible en y con (un) otro. Incluso el temprano y poco recibido ensayo *Libertad y gracia* (1922)⁴ define a la persona a través de la corporeidad natural, la libertad espiritual y la relación personal, culminando en la libre entrega de la propia libertad al amor (divino): en la entrega y aceptación recíprocas, entrega y aceptación.

Stein analiza procesualmente la libertad como realización del espíritu: como auto-relación del ser humano. La salida de la existencia como mera

3 E. Stein, *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. ESGA 11/12. Freiburg*. En adelante: EES.

4 E. Stein, *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie, (1917-1937)*. ESGA 9, 8-72, Freiburg, 2014. En adelante: FG.

disponibilidad comienza con la reflexión: con el autoconocimiento y la toma de distancia de uno mismo. Sin embargo, el autoconocimiento como ida hacia el propio centro es, fenomenológicamente, una ida hacia el propio vacío. Según Stein, sólo se ha alcanzado el “punto de libertad”, donde el giro hacia uno mismo ya no está ocupado por contenidos ajenos y coacciones, sin que por ello se haya abolido la dependencia natural-corporal.

Stein ve el concepto de libertad de Kant y Husserl como un negativo no dejarse determinar. Sin embargo, tal ventaja se produce sobre la base de una pérdida, a saber, la relación externa. Mientras que el yo encuentra fuerzas y capacidades formales de confrontación con el mundo cuando se vuelve hacia el interior, si se penetra más profundamente aparecen “el vacío y el silencio desacostumbrados”, una insatisfactoria “escucha del latido del propio corazón”⁵.

“El sujeto libre —la persona— está como tal completamente expuesto en el vacío. Se tiene a sí mismo y puede moverse en todas direcciones y, sin embargo, con esta misma libertad absoluta, está absolutamente fijado en sí mismo y condenado a la inmovilidad”⁶. *Por tanto, la auto-pertenencia no puede ser todavía la forma decisiva de la libertad.* La “soledad vacía” del interior no puede buscarse permanentemente por sí misma. La libertad (del alma) requiere, por tanto, contenido, en una triple forma. Por un lado, la permanencia en uno mismo está vinculada a la capacidad de elegir: en la aceptación o el rechazo reactivos del yo fijado naturalmente mediante libres “afirmaciones” mentales. La persona autónoma “puede suprimir ciertos impulsos mentales, ocasional o sistemáticamente, y enfatizar y cultivar otros (...) Esto es autoseñorío y autoeducación (...) Puede elegir entre las posibilidades disponibles totalmente a voluntad”⁷. El contenido también lo ofrece todo el mundo de los fenómenos, pero en tercer lugar en la tremenda “irrupción de una vida nueva, poderosa, superior, lo sobrenatural, lo divino”⁸.

Estas son las transiciones que conducen al alma fuera de sí misma y al mismo tiempo la llenan de contenido. El alma, en virtud de su libertad, se abre a un deber habitual cuando hay un sentido detrás del contexto fáctico: la acción

⁵ EES, 373.

⁶ FG, 13.

⁷ FG, 15.

⁸ EES, 373.

con sentido puede liberar al alma a acciones que están más allá de lo natural. En el sentido aparece en última instancia el logos, que el alma escucha como una “interjección”, como una “contra-intencionalidad” permitida. La relación se eleva al máximo grado por la llamada del amor: “hace posible lo que no sería posible naturalmente”⁹.

De este modo, la libertad de la relación se hace tangible: más allá de la emancipación y la sumisión, promulga el acto primigenio de participar y compartir.

Stein llama a esta etapa de libertad la estancia en el “reino de la gracia” o la “altura”. El paso libre allí es, por supuesto, paradójico: se pierde la libertad de poder elegir y se convierte en “ser liberado”. “Pues elevarse al reino de las alturas significa para el alma situarse completamente en sí misma. Y viceversa: no puede afianzarse en sí misma sin elevarse por encima de sí misma. Y a la inversa: no puede afianzarse en sí misma sin elevarse por encima de sí misma”¹⁰. Relación significa definitivamente pérdida de libertad, dejarse llevar, incluso odiosa obediencia: “En el lugar propio de la libertad no se hace ningún uso de la libertad”¹¹. Sin embargo, la renuncia a la libertad es en sí misma un acto libre: “Habría que ser libre para ser libre. Habría que contenerse para poder dejarse llevar (...). Para poder hacer algo con su libertad, el sujeto libre debe renunciar a ella, al menos parcialmente”¹².

Para Stein, la libertad esencial nos libera de la esterilidad de asegurarnos a nosotros mismos a la fertilidad de derrocharnos. Sólo el verdadero don de uno mismo es la forma de la libertad completa. La libertad puede transformarse en liberación, pero ¿liberarse de qué y para qué?

El yo finito es tan necesitado como vacío, hasta sus cimientos. Sus determinaciones de hecho son: vacío de sí mismo, requiere mundos externos e internos como su contenido; su vida viene de la oscuridad, va a la oscuridad, es incompleta para la memoria y se conserva sólo de momento a momento¹³.

⁹ EES, 376.

¹⁰ FG, 15.

¹¹ FG, 12.

¹² FG, 12ss.

¹³ EES, 295.

“La persona humana soporta y abraza ‘su’ cuerpo y ‘su’ alma, pero al mismo tiempo es soportada y abrazada por ella. Retrocede y muy pronto se aleja por completo. El conjunto de la vida consciente no es sinónimo de “mi ser”, es como la superficie iluminada sobre una profundidad oscura que se da a conocer a través de esa superficie. Si queremos entender la persona humana, debemos intentar penetrar en esta oscura profundidad¹⁴. La profundidad puede exponerse como no autocreada —toda acción de la conciencia es ya reacción. “La vida interior es aquí ser consciente, el yo es un ser alerta cuyo ojo espiritual abierto mira hacia fuera y hacia dentro: puede aceptar con comprensión lo que le presiona y responder a ello en libertad personal de un modo u otro”¹⁵.

El espíritu autónomo no es libre por excelencia —aunque fuera independiente del cuerpo— porque se ha recibido a sí mismo y se recibe a sí mismo como un don siempre nuevo. “Toda libertad creatural es libertad condicional”. En consecuencia, la libertad no existe como posesión, sino como don. “Conocer, amar y servir —y gozo bendito en conocer, amar y servir— todo esto es recibir y aceptar al mismo tiempo, entrega libre de uno mismo en esta vida dada”¹⁶.

Estar dado a uno mismo le libera para dar y dejarse tomar por otros seres vivos. En el proceso, el amor propio y la propiedad de uno mismo encuentran su lugar secundario, pero la entrega y la aceptación tienen lugar principalmente en el intercambio mutuo. La persona pasa de la propiedad a la entrega. La medida en que el don de la libertad puede inferirse del dador (Dios) sigue siendo un campo abierto de tensión entre la filosofía y la teología. Stein opta por la lectura teológica; Lévinas, como se verá enseguida, se atiene a la filosófica.

2.3 Emmanuel Lévinas: libertad soberana del yo y privación involuntaria de la libertad

En Lévinas, la libertad se interpreta de un modo que parece negar lo que se ha trabajado hasta ahora. Su ética sólo reconoce un “dejarse tomar” forzosamente la propia libertad por otro. Pero incluso este dejarse tomar tiene

14 EES, 310 SS.

15 EES, 315 SS.

16 EES, 316.

rasgos trascendentes. Lévinas critica la racionalidad occidental, que ha perdido el respeto por el otro.

El otro fue descarrilado sintomática y definitivamente en el siglo XX: por el concepto mismo de ser, que caracteriza al ser como un poder anónimo. El Geworfensein de Heidegger expresa la unilateralidad brutal y fatídica de la relación entre un Ser prepotente y un Ser impotente, que lo es precisamente porque carece de una relación. El Ser permanece fijo en el “vicio de ser”¹⁷.

Para Lévinas, el ser es lo “malo”¹⁸ porque es un acontecimiento temible, sin nombre, sin pertenencia ni responsabilidad. Del mismo modo, formula la contradicción contra el anónimo “hay”, il y a¹⁹ - “ello”, que es ineludible, insensible, totalitario. La catarsis sólo tiene éxito en la asunción del ser en la propia existencia; de ahí, por lo tanto, convertirse en sujeto es necesario como paso hacia la libertad. En esta autoconfiguración, el sujeto es libre y “ya no es libre porque es responsable de sí mismo”²⁰. Dicha libertad sólo se soporta, una vez más, en la preocupación por uno mismo. Por tanto, no es otra cosa que la asunción de la violencia del ser en la auto posición del yo. Por lo tanto, se necesita una fuerza contraria que socave esta libertad soberana del ego. Para aclarar la tarea, Levinas pone dos metáforas en contraste epistemológico: Odiseo, que después de vagar sin rumbo regresa anamnéticamente al comienzo hogareño, y Abraham, que tiene que partir hacia lo desconocido - en pura obediencia. ¿Qué “principios griegos” se rompen en este caso? Abraham se sitúa asimétricamente más allá de una subjetividad autónoma, recibiendo una “orden”, sufriendo y no actuando. La primacía de lo idéntico (el ser sin forma, el sujeto de libre configuración) es destruida por la primacía del acontecimiento. Desde el punto de vista judío, la determinación del sujeto no consiste en actuar, sino en dejarse venir, en estar fuera de poder, en ser arrollado.

En la figura primordial de Abraham, la existencia se convierte en ser rehén. Lévinas interpreta la relación como recíproca e intrusiva, incluso incapacitante: De lo contrario, la autoimportancia del yo no podría ser socavada ni epistemológica ni éticamente. Como Abraham, el yo tiene que entregar su libertad a la alteridad injustificada. De este modo, el sujeto se convierte involuntariamente en lo que ha sido etimológicamente durante

17 E. Lévinas, *Totalitdt und Unendlichkeit, Versuch über die Exterioritdt*, trad. Por W.N. Krewani, Freiburg/München 1987, T.1

18 E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, trad. Por L. Wenzler, Hamburg, 1989.

19 E. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*. Trad. A.M./W.N. Krewami, Freiburg/München 1997.

20 Ib. 36.

mucho tiempo: sometido. Su supuesta identidad es la coraza del conocimiento que debe ser traspasada. Su soberanía es la seguridad no ética que autodestruye toda acción. Identidad sólo puede significar: pertenencia a otro.

En Lévinas, este otro sigue siendo sobre todo mundano -la llamada divina a Abraham se traduce en la llamada del respectivo rostro necesitado, que no es más que un grito (para mí, en absoluto). El yo sólo se legitima cuando se preña del otro -la madurez masculina tiene que entregarse en la feminidad inmadura: el modo de ser le es dictado por el otro, a saber, por el niño.

La preocupación a priori por lo propio se ve forzada al cuidado. La meta de la privación de libertad es la kénosis completa, el vaciamiento de la pretensión de ser uno mismo. La metamorfosis es definitiva: el amo se convierte en siervo; no, exactamente: en sierva.

¿Dónde está aquí la libertad? La “complicación” bíblica de Lévinas pretende exponer la autoposesión como no ética, como ocupación de un terreno ajeno. La vida misma no sería para ser vivida desde la defensa de la mismidad, sino sólo desde su entrega, más exactamente: desde una coacción involuntaria.

En Stein, el desvelamiento fenomenológico de la persona conduce precisamente a ese poder: en lugar del ruido anónimo del ser, aparece un nombrarse amando y dejándose amar. Para Stein, la libertad consiste en consentir este proceso de aceptación viva y transmisión del amor primordial. La persona siempre vive primariamente libre de esta relación primordial.

No obstante, es posible una convergencia de aspectos. Lévinas habla de la aceptación voluntaria de ser tomado (por otra vida), Stein de la alegría libre de entregarse (a otra vida).

3. La libertad a través de la religión

La libertad se funda en la trascendencia. Con su experiencia, Pablo, según Agamben, rompió el espacio secundario (concedido por el Estado) de la libertad. Stein y Lévinas rompen el espacio secundario (individual) de la libertad: otro exige y transforma la libertad soberana, basada en el ego. La libertad basada en la Biblia trasciende en entrega (a Dios/al prójimo) y sustituye a la libertad egocéntrica, una comunidad centrada sólo en el poder. Permitir

la trascendencia cambia la inmanencia. La libertad a través de la religión es la libertad más subversiva. Como el Antiguo y el Nuevo Testamento son tradiciones de libertad, la ley y el Estado quieren incorporarlas, la sinagoga y la Iglesia (en el plural de sus instituciones) deben regular cómo hacer frente a los imperativos “de otra parte”. Sin embargo: la cultura europea se construye sobre imperativos divinos subversivos: desde Abraham, Moisés, Pablo. Ofrecen a la filosofía una reflexión inagotable hasta nuestros días.

Traducción: Alberto Espezel

Dignitatis Humanae y el Estado liberal moderno

Nicholas J. Healy, Jr.¹

En vísperas del Concilio Vaticano II, Hugo Rahner² publicó una edición revisada de su obra clásica, *Iglesia y Estado en el cristianismo primitivo*. En una nueva “Introducción”, recuerda el contexto histórico original del libro:

La primera edición de este libro apareció hace diecisiete años, cuando la lucha entre la Iglesia y el Estado en la Alemania nazi estaba en su apogeo. Por entonces llevaba el título *La libertad de la Iglesia occidental: Documentos concernientes a las Relaciones Iglesia-Estado en el Cristianismo Primitivo* (1943). Desde entonces los tiempos se han vuelto más tranquilos, pero sólo de manera superficial y pasajera. Así pues, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado sigue siendo tan interesante como siempre.

Estas palabras sobre la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no han perdido nada de su actualidad. En un documento publicado en 2019, “La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos”, la Comisión Teológica Internacional señala que “el contexto histórico de 1965, cuando se publicó la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, es significativamente diferente del actual”³. ¿Cuáles son algunos de los nuevos desafíos a la libertad religiosa en nuestro tiempo? ¿De qué manera la situación contemporánea de la Iglesia en relación con el Estado liberal moderno puede suscitar una comprensión más profunda tanto del significado de la libertad religiosa como de la naturaleza y la finalidad de la autoridad política?

Uno de los nuevos retos identificados por el LRBT es la ideología del liberalismo del siglo XXI y la idea de un Estado “moralmente neutral”. Siguiendo los pasos de Alasdair MacIntyre y David L. Schindler, la LRBT identifica una

1 Doctor en Teología (Oxford), Profesor de Filosofía y cultura en el *John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* de Washington, Editor de *Communio* USA.

2 Hugo Rahner, *Church and State in Early Christianity*, trans. Leo Donald Davis (San Francisco: Ignatius Press, 1992), xi.

3 Comisión Teológica Internacional “La Libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos” (de aquí en más LRBT). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_sp.html

ambigüedad crucial en la teoría y la práctica del liberalismo político⁴. Aunque pretende ser neutral, el Estado liberal moderno, de hecho, tiende a concebir la religión como esencialmente privada. El resultado es una nueva amenaza para la auténtica libertad religiosa y el bien común que LRBT describe como una forma de “totalitarismo blando”.

Mientras el Estado proclama su neutralidad, parece incapaz de evitar la tendencia a considerar la fe profesada y la afiliación religiosa como un obstáculo para la plena admisión del individuo a la ciudadanía cultural y política. Se podría describir esto como una forma de “totalitarismo blando”, que lo hace especialmente vulnerable a la propagación de una ética nihilista en el ámbito público. Una cultura política que proclama la formación de reglas de justicia que eliminan toda justificación ética e inspiración religiosa, está ofreciendo una mera pretensión de neutralidad (LRBT, 4-5).

Mi objetivo, en lo que sigue, es explorar y desarrollar esta crítica cualificada del liberalismo moderno, a la luz de la enseñanza de *Dignitatis humanae* sobre la naturaleza y la finalidad de la autoridad política. El primer paso de mi argumentación consiste en recordar algunos de los debates clave que dieron forma a la redacción y redacción final de la Declaración sobre la libertad religiosa. La segunda parte de mi ensayo considerará las implicaciones de esta enseñanza sobre el bien común en diálogo con la teoría del liberalismo político.

1. *Dignitatis Humanae* sobre la naturaleza y la finalidad del Estado

En preparación del Concilio Vaticano II, dos comisiones diferentes redactaron esquemas que trataban de la doctrina católica sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Bajo la dirección del cardenal Alfredo Ottaviani, la Comisión Teológica preparó un esquema sobre la Iglesia, *De Ecclesia*, que incluía un capítulo titulado “Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre la tolerancia religiosa”⁵.

Citando una serie de encíclicas papales del siglo XIX y principios del XX, el texto recuerda la idea tradicional de los deberes del Estado hacia la fe católica:

4 Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988); David L. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

5 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series secunda. (Praeparatio)* (Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969) [de aquí en más ADP], vol. II/4, 657-72.

El bien mismo del Estado exige que el poder civil no se considere indiferente hacia la religión. Fue establecido por Dios para ayudar a los hombres a adquirir una perfección verdaderamente humana. Por lo tanto, no sólo debe proporcionar a sus miembros la oportunidad de procurarse bienes temporales, tanto materiales como culturales, sino que también debe ayudarles para que los bienes espirituales [necesarios] para llevar una vida religiosa puedan abundar más fácilmente. Esto exige, sobre todo, que se conceda plena libertad a la Iglesia y que se excluya de la legislación, del gobierno y de la actividad pública todo aquello que la Iglesia juzgue que obstaculiza la consecución del fin eterno⁶.

El esquema *De Ecclesia* explica que la aplicación de estos principios diferirá según las circunstancias históricas. En un Estado cuyos ciudadanos profesan la fe católica, “la autoridad civil puede regular y moderar las manifestaciones públicas de otros cultos y defender a sus ciudadanos contra la difusión de falsas doctrinas”⁷. Al mismo tiempo, el bien común de la Iglesia y del Estado puede exigir una “justa tolerancia” de otras religiones.

Independientemente de la Comisión Teológica, se encargó al Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (SCU) la redacción de un documento sobre la libertad religiosa. Bajo la dirección del cardenal Agustín Bea, el SCU preparó un texto titulado *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. La afirmación clave de este esquema reza así: La Iglesia católica nunca ha admitido ni puede admitir que el Estado proponga positivamente la doctrina del indiferentismo religioso, que afirma que todas las religiones tienen el mismo valor, pero aprueba plenamente las sociedades civiles modernas cuando, en la ordenación práctica de la vida cívica, establecen por ley que la libertad religiosa y la igualdad política deben ser concedidas a los fieles de toda religión⁸.

La tarea de armonizar estos dos enfoques fundamentalmente diferentes de la libertad religiosa resultó difícil y polémica.⁹ Un número significativo de

6 ADP II/4, 658-59.

7 ADP II/4, 660.

8 ADP II/4, 680.

9 Existen varios reportes, muy bien documentados, del debate conciliar sobre la libertad religiosa y la historia de la redacción de *Dignitatis humanae*. Ver, *inter alia*, History of Vatican II, vols. 1-5, ed. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY: Orbis, 1995-2006); David L. Schindler and Nicholas J. Healy, Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity*, *op. cit.*; Jérôme Hamer, “Histoire du Texte de la Déclaration”, en: *La Liberté Religieuse* (Paris: Cerf, 1967); Pietro Pavan, “Declaration on Religious Freedom”, en: *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council*, vol. 4, ed. H. Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1969), 49-86; Richard Regan, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York: Macmillan, 1967).

padres conciliares argumentaron que el enfoque del SCU sobre la libertad religiosa representaba una desviación de la doctrina católica autorizada. Comentando este aspecto del debate conciliar sobre la libertad religiosa, John Courtney Murray escribe: [*Dignitatis humanae*] fue el documento más controvertido de todo el Concilio, en gran parte porque planteaba con agudo énfasis la cuestión que yacía continuamente bajo la superficie de todos los debates conciliares: la cuestión del desarrollo de la doctrina. La noción de desarrollo, y no la noción de libertad religiosa, fue el verdadero punto de fricción para muchos de los que se opusieron a la Declaración, incluso hasta el final¹⁰.

Una de las cuestiones clave que se debatieron fue cómo concebir la naturaleza y la finalidad de la propia autoridad política. Al abordar esta cuestión, resulta muy instructivo comparar el tercer borrador con el texto final de la *Declaración sobre Libertad Religiosa*. El tercer borrador, titulado *Textus emmendatus*, proponía una concepción novedosa de la finalidad de la autoridad política: “Hoy se afirma más claramente que la función principal del Estado consiste en proteger, cultivar y defender los derechos naturales de todos los ciudadanos”¹¹. De ello se deduce que el Estado “excede completamente sus límites si se involucra de algún modo en el gobierno de las mentes o en el cuidado del alma”¹². Como demuestra este texto, este primer borrador de *Dignitatis humanae* adoptó uno de los principios centrales del liberalismo político, a saber, la total incompetencia o “neutralidad” del Estado en materia religiosa.

No es de extrañar que este primer borrador de la Declaración sobre la libertad religiosa provocara una dura respuesta por parte de varios padres conciliares.

Citando la *Immortale Dei* del Papa León XIII, el cardenal Ottavani (entre otros) argumentó que la formulación del esquema relativo a la incompetencia del Estado en materia religiosa no concordaba con la doctrina recibida de la Iglesia. En un momento crucial del debate conciliar, el Papa Pablo VI intervino directamente para garantizar que el texto sobre la libertad religiosa armonizara con lo que él describía como la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico. El 30 de septiembre de 1965, Pablo VI se reunió con monseñor Émile de Smedt,

10 John Courtney Murray, “Introduction to *Dignitatis Humanae*” en: *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, (New York: America Press, 1966), 673.

11 AS III/8, 430.

12 AS III/8, 430.

secretario de la SCU y relator oficial de la *Declaración sobre la libertad religiosa*. De Smedt guardó memoria del resultado de la reunión en una nota manuscrita titulada *Instructions de Paul VI pour la révision du texte*¹³. Gilles Routhier resume el contenido de la nota: Insistir en la obligación de buscar la verdad; presentar la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico; evitar basar la libertad religiosa únicamente en la libertad de conciencia; enunciar la doctrina de manera que el Estado laico no se crea dispensado de sus obligaciones para con la Iglesia; precisar la autoridad de la declaración (¿doctrinal, dogmática, jurídica o práctica?)¹⁴.

De particular interés es el cuarto punto de esta lista: la necesidad de enunciar la doctrina sobre la libertad religiosa de manera coherente con la enseñanza católica sobre las obligaciones del Estado para con la Iglesia. ¿Cómo se revisó el esquema sobre la libertad religiosa para responder a esta preocupación? Permítanme señalar tres cambios significativos en el texto de *Dignitatis humanae* que afectan directamente a la cuestión del propósito o fin de la autoridad política.

1. Mientras que el *Textus emendatus* describía el fin del Estado en términos de “protección de los derechos de los individuos”, el texto final define el fin del Estado en términos de “cuidado del bien común temporal”. ¿Qué se entiende por “bien común” en este contexto? Dos años antes de la promulgación de *Dignitatis humanae*, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII exponía una explicación del bien común político que incluía explícitamente la preocupación por el bien de la salvación eterna: El bien común es algo que afecta a las necesidades de todo el hombre, cuerpo y alma... Así, las medidas que se tomen para realizar el bien común no deben poner en peligro su salvación eterna; es más, deben incluso ayudarlo a conseguirla¹⁵.

Dignitatis humanae hace referencia a este texto autorizado en su exposición del *bonum commune* político.

2. El lenguaje que explica que la Declaración “deja intacta la enseñanza católica sobre la única religión verdadera, la única Iglesia de Cristo y el deber moral que

13 Cf. *History of Vatican II*, vol. 5, ed. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY: Orbis, 2006), vol. 5, 111, n. 239.

14 Ibid.

15 Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 57-59.

los individuos tienen hacia la Iglesia”¹⁶, se revisó para que dijera “deja intacta la enseñanza católica tradicional sobre el deber moral que los individuos y la sociedad tienen hacia la religión verdadera y la única Iglesia de Cristo” (DH 1). En la misma línea, mientras que los borradores anteriores exhortaban a la “sociedad civil” a proporcionar condiciones favorables para la religión, el texto final aclara que es responsabilidad del Estado (*potestas civilis*) “proporcionar condiciones favorables para fomentar la vida religiosa” (DH 3). Estos dos cambios responden a la preocupación de Pablo VI de armonizar el texto con la “enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico”. Por ejemplo, en *Immortale Dei*, León XIII presenta los deberes del Estado hacia la verdadera religión de la siguiente manera: Es pecado que el Estado no se ocupe de la religión como si se tratara de algo que está fuera de su alcance, o como algo que no proporcione ningún beneficio práctico; o que de las muchas formas de religión adopte aquella que se acomoda a la fantasía; porque estamos obligados absolutamente a adorar a Dios de aquella manera que Él ha mostrado ser Su voluntad. Todos los que gobiernan, por lo tanto, deben honrar el santo nombre de Dios, y uno de sus principales deberes debe ser favorecer la religión, protegerla, ampararla bajo el crédito y la sanción de las leyes, y no organizar ni promulgar ninguna medida que pueda comprometer su seguridad¹⁷.

3. En cuanto a la delicada cuestión del reconocimiento estatal o del “establecimiento” del catolicismo, el texto final de *Dignitatis humanae* confirma la legitimidad de que un Estado conceda un “reconocimiento civil especial a una comunidad religiosa”, siempre que se reconozca a todos los ciudadanos el derecho a la libertad religiosa (DH 6).

En su *relatio* final, De Smedt resumió la importancia de estas revisiones de la *Declaración sobre libertad religiosa*. Explicó que el texto se había revisado para responder a la preocupación de algunos padres conciliares de que la enseñanza sobre la libertad religiosa representaba un alejamiento de la enseñanza católica anterior: Mientras que los documentos pontificios hasta León XIII insistían más en el deber moral del poder civil hacia la verdadera religión, los últimos Sumos Pontífices, aun conservando esta doctrina, la complementan destacando otro deber de los mismos poderes, a saber, el de observar las exigencias de la dignidad de la persona humana en materia religiosa, como elemento necesario del bien común. El texto que hoy se os presenta recuerda más claramente

16 AS IV/5, 78.

17 León XIII, *Immortale Dei*, 6.

(véanse los números 1 y 3) los deberes del poder civil para con la verdadera religión [*Textus lodi vobis praesentatus officia potestatis publicae erga verum religionem claris recalit*]; de donde se desprende que esta parte de la doctrina no ha sido pasada por alto¹⁸.

Esta *relatio* oficial confirma que los padres conciliares atendieron la indicación de Pablo VI de afirmar el bien de la libertad religiosa “de tal modo que el Estado laico no se crea dispensado de sus obligaciones para con la Iglesia”. La responsabilidad del Estado por el bien común incluye tanto el bien de la libertad religiosa como el verdadero bien del hombre como creado y redimido por Dios, lo que implica una apertura o “deber” hacia la verdadera religión.

En resumen, Martin Rhonheimer tiene razón, en parte, al afirmar que “la doctrina del concilio sobre la libertad religiosa es esencialmente una doctrina sobre las funciones y los límites del Estado”¹⁹. Sin embargo, su afirmación ulterior de que “con el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha llegado a reconocer plenamente el Estado laico y religiosamente neutral como un valor positivo”²⁰, debe matizarse a la luz del proceso redaccional de *Dignitatis humanae*. Los padres conciliares tuvieron cuidado de eliminar el lenguaje relativo a la “incompetencia” o neutralidad del Estado y de afirmar las obligaciones de los individuos y de la sociedad para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. Sin confundir la legítima distinción entre la Iglesia y el Estado, la Declaración sobre la libertad religiosa confirmó lo que León XIII describió como los “múltiples y pesados deberes que vinculan al Estado con Dios”²¹. La enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa no debe interpretarse como una aceptación de la teoría liberal de un Estado religiosamente neutral. Como sugiere el relator oficial, la Declaración lleva adelante la comprensión tradicional de la responsabilidad del Estado por el verdadero bien común, incluso cuando el sentido del bien común se enriquece a la luz de una comprensión más profunda de la dignidad de la persona que incluye el derecho a la libertad religiosa.

18 AS IV/6, 719.

19 Martin Rhonheimer, *The Common Good of Constitutional Democracy* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2013), 433.

20 Ibid., 305.

21 León XIII, *Immortale Dei*, 6.

Para apreciar la importancia de la enseñanza de *Dignitatis humanae* sobre la responsabilidad del Estado por el bien común, es necesario comparar esta enseñanza con la ideología del liberalismo.

2. La ideología liberal como amenaza a la libertad religiosa

Bajo el título “El Estado y la libertad religiosa”, LRBT ofrece una breve visión histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Desde las persecuciones del Imperio Romano, pasando por la crisis de las investiduras de la Edad Media, hasta el surgimiento de los Estados laicos tras la Revolución Francesa, “la reflexión cristiana ha tratado de mantener una justa distinción entre el poder político y el poder espiritual de la Iglesia sin renunciar nunca a pensar en su articulación intrínseca” (LRBT 60). En medio de circunstancias históricas radicalmente diferentes, dos principios han guiado la enseñanza católica sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El primer principio se refiere a la “legítima autonomía” del orden político, que implica una distinción permanente entre la Iglesia y el Estado. El Reino inaugurado por Jesús no es “de este mundo” (Jn 18,36). En el siglo IV, el Papa Gelasio dio testimonio de esta enseñanza dominical en su famosa carta al emperador Anastasio, *Famuli vestrae pietatis*, más conocida como *Duo Sunt*: “Porque son dos, emperador Augusto, por los que se rige principalmente el mundo: la autoridad sagrada (*auctoritas*) de los pontífices y el poder real (*potestas*)”²². Tras las convulsiones de la Revolución Francesa, el Papa León XIII confirmó de nuevo esta doctrina con una reflexión sobre la distinción esencial entre Iglesia y Estado: “El Todopoderoso, por lo tanto, ha dado el cargo de la raza humana a dos poderes, el eclesiástico y el civil, el uno establecido sobre las cosas divinas, y el otro sobre las humanas. Cada uno en su género es supremo, cada uno tiene límites fijos dentro de los cuales está contenido, límites que están definidos por la naturaleza y el objeto especial de la provincia de cada uno”²³. Reflexionando sobre esta enseñanza tradicional, LRBT señala que la integridad o autonomía del orden político puede verse amenazada desde dos direcciones: La primera es por una tentación teocrática de derivar el origen y la legitimidad del poder civil de la *plenitudo potestatis* de la autoridad religiosa,

22 *The Letters of Gelasius I (492-496)*, ed. and trad. Bronwen Neil and Pauline Allen (Turnhout: Brepols, 2014), 74.

23 Leo XIII, *Immortale Dei*, 13.

como si la autoridad política se ejerciera en virtud de una simple delegación, siempre revocable, por parte del poder eclesiástico.

La segunda tentación es la de absorber a la Iglesia en el Estado, como si la Iglesia fuera un órgano o una simple función del Estado, encargada de la dimensión religiosa (LRBT 60).

Para evitar cualquiera de estas reducciones, es necesario afirmar que el Estado tiene una “legítima autonomía” que se fundamenta en la verdad de la creación.

El segundo principio que rige la enseñanza católica sobre la relación entre la Iglesia y el Estado es la misión sobrenatural de la Iglesia, que trasciende y comprende todo el orden de la creación, incluido el orden político. La Iglesia fundada por Jesucristo es signo e instrumento del plan universal de salvación de Dios. De este modo, da testimonio del misterio del fin trascendente del hombre: la vida eterna con Dios más allá de los confines de la vida terrena. En palabras de *Gaudium et spes*, “Cristo no legó a la Iglesia una misión en el orden político, económico o social; la finalidad que le asignó fue religiosa”²⁴. Al mismo tiempo, el don de la salvación mediado por la Iglesia renueva todo el orden de la creación. Como se afirma acertadamente en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: “La salvación ofrecida en su plenitud a los hombres en Jesucristo por iniciativa de Dios Padre, y realizada y transmitida por obra del Espíritu Santo, es salvación para todos los hombres y de toda la persona: es salvación universal e integral. Conciérne a la persona humana en todas sus dimensiones: personal y social, espiritual y corpórea, histórica y trascendente”²⁵. La Iglesia busca renovar el orden político desde dentro, guiada por una comprensión del bien común del Estado y de la Iglesia y a la luz de la dignidad de cada persona como creada y redimida en Cristo. De ello se deduce que la “legítima autonomía” del orden político no debe confundirse con la idea de una “separación entre Iglesia y Estado”. En palabras de LRBT, “La ciudad de Dios vive y crece ‘dentro’ de la ciudad del hombre. Por eso, la doctrina social de la Iglesia reconoce como una bendición el compromiso de quienes promueven el bien común en la vida cotidiana. La doctrina cristiana de las dos ciudades afirma una distinción y no una oposición entre las realidades temporales y espirituales” (LRBT 61).

Tras exponer estos dos principios rectores, LRBT aborda lo que describe como “la reducción «liberal» de la libertad religiosa”.

²⁴ *Gaudium et spes*, 42.

²⁵ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 38.

El liberalismo, como teoría política, tiene una larga y compleja historia, que no puede reducirse a una concepción unívoca compartida por todos. Entre sus diversas elaboraciones teóricas —algunas están más directamente vinculadas a una visión antropológica de inspiración radicalmente individualista, otras se adhieren más a una concepción en la que su aplicación político-social está ligada a la negociación—, podemos identificar al menos cuatro interpretaciones principales de la neutralidad del Estado: (a) una doctrina sobre el tipo de cuestiones que pueden ser objeto de legislación; (b) una doctrina sobre el tipo de justificaciones o razones que los legisladores pueden promover para defender u oponerse a determinadas medidas; (c) una teoría que hace aceptables los efectos diferenciados en relación con las ventajas de diversos grupos sociales, siempre que estas ventajas no sean la razón formal de la norma; y (d) una teoría perteneciente al ejercicio de un tipo particular de virtud política liberal que excluye expresamente cualquier recurso a nociones de un bien trascendente. Esta última definición de liberalismo político aparece estrictamente asociada a las limitaciones de la libertad de palabra, pensamiento, conciencia y religión. En este caso, la neutralidad de la esfera pública no garantiza la igualdad de las personas ante la ley, sino que impone la exclusión de un determinado orden de preferencias, que combinan la responsabilidad moral y la argumentación ética con una visión antropológica y social del bien común. En tal situación, el Estado tiende a adoptar una forma de “parodia laica”, que recuerda a una concepción teocrática de la religión. Es una forma de parodia que decide la “ortodoxia” y la “herejía” de la libertad en nombre de una visión político-salvífica de la sociedad ideal, decidiendo a priori su identidad perfectamente racional, civil y humana. El absolutismo y el relativismo de esta moral liberal entran aquí en conflicto tanto con los efectos excluyentes antiliberales de su funcionamiento en la esfera pública, como con las pretensiones internas del Estado neutral (LRBT 63).

De particular importancia es la cuarta interpretación del liberalismo (d), como “una teoría [...] que excluye expresamente cualquier recurso a nociones de un bien trascendente”. Esta afirmación requiere aclaración y elaboración. ¿Qué forma adopta esta “exclusión” en el contexto del Estado liberal moderno? La respuesta es sutil en la medida en que el liberalismo se presenta como un acuerdo político que protege y promueve la libertad de cada individuo para decidir por sí mismo sobre cuestiones relativas al bien. La idea misma de “libertad religiosa” se concibe a menudo como un logro específico del liberalismo. En teoría, el liberalismo político da la bienvenida a una pluralidad de puntos de vista sobre el bien o la religión siempre que las instituciones jurídicas y políticas del Estado permanezcan neutrales.

Es precisamente esta neutralidad, con respecto a lo que John Rawls denomina “doctrinas comprensivas”, lo que permite la coexistencia pacífica de una pluralidad de puntos de vista religiosos²⁶.

¿Por qué, entonces, identifica LRBT una tendencia dentro de los regímenes liberales contemporáneos a “excluir nociones de un bien trascendente”? Se sugieren dos respuestas. En primer lugar, la idea de que las leyes, instituciones y acciones que constituyen el orden político son moralmente neutras o están vacías de “doctrinas globales” es falsa. A pesar de las afirmaciones en sentido contrario, el Estado liberal moderno presupone e impone cada vez más una visión antropológica sustantiva. Un ejemplo llamativo de esta no neutralidad puede encontrarse en las famosas palabras de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el contexto de la defensa del derecho al aborto: En el corazón de la libertad está el derecho a definir el propio concepto de la existencia, del significado, del universo y del misterio de la vida humana. Las creencias sobre estas cuestiones no podrían definir los atributos de la persona si se formaran bajo la coacción del Estado²⁷.

Bajo la apariencia de promover los derechos individuales, estas palabras promueven una visión sustantiva de la persona, la relación entre libertad y verdad, y el bien común. Un “bien” que es objeto de una elección arbitraria o de la “preferencia” de un individuo aislado no es precisamente un verdadero bien común. Esto nos lleva al segundo punto.

La única forma de religión que se tolera en el contexto del Estado liberal moderno es una religión que haya renunciado a su pretensión de comprender o informar la totalidad de la existencia humana, incluido el orden político. En otras palabras, el liberalismo sólo concede “libertad religiosa” a una fe que es esencialmente privada. Al negar que la religión sea un bien común, el Estado liberal moderno es “particularmente vulnerable a la propagación de la ética nihilista en el dominio público” (LRBT 4). Para contrarrestar el “totalitarismo blando” del liberalismo moderno, es necesario desenmascarar la pretensión de un Estado “moralmente neutral” y recordar a aquellos a quienes se ha confiado la autoridad política el verdadero bien común del Estado y de la Iglesia.

26 Cf. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 58-66.

27 *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992).

Conclusión

Compartiendo la misión universal de Cristo, la Iglesia busca ordenar toda la creación hacia Dios. De acuerdo con la lógica de la Encarnación, la Iglesia presupone y profundiza la legítima autonomía del orden temporal. Al recordar al Estado su verdadera naturaleza y su finalidad, medida por el bien común, la Iglesia no instrumentaliza el Estado con fines “religiosos”. La Iglesia busca ennoblecer el Estado de acuerdo con su propia naturaleza y finalidad: Es desde el interior que la fe transforma la razón, que la Iglesia influye en el Estado. La Iglesia es la mensajera de Cristo, no la guardiana del Estado. La Iglesia ennoblece el Estado, inspirándolo para que sea un Estado cristiano (se ve en qué sentido) y, por tanto, un Estado más humano²⁸.

La libertad religiosa para todos es parte integrante de la misión evangélica de la Iglesia. Y al dar testimonio del misterio del amor de Dios revelado en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, la Iglesia salvaguarda el fundamento y la medida de la legítima autonomía del orden político. Cincuenta y cinco años después de *Dignitatis humanae* las palabras de Hugo Rahner siguen siendo verdaderas: “La cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado sigue siendo tan interesante como siempre”.

Traducción: Luisa Zorraquin

28 Henri de Lubac, “*The Authority of the Church in Temporal Matters*”, op. cit., 212.

El derecho a la libertad religiosa

Convergencia y equívocos entre la Iglesia y los Estados liberales

François Daguet o.p.¹

La Iglesia ha visto durante mucho tiempo con recelo la elaboración de la doctrina de los derechos humanos por parte de las sociedades que surgieron de la Revolución Francesa. La pobreza doctrinal en que la dejó el período tridentino la hizo incapaz de apreciar con delicadeza la afirmación de los derechos proclamados solemnemente en 1789. Entonces fue cuando se abrieron nuevos tiempos, marcados por convulsiones que nadie, sin duda, había imaginado y que dejaron consternadas a las autoridades de la Iglesia, en primer lugar a los papas. Se trata nada menos que del fin del cristianismo, entendido como un régimen de estrecha cooperación entre las autoridades temporales y eclesiales, que va acompañado del cuestionamiento del principio monárquico, hasta ahora entendido como garante de este orden del cristianismo. El corolario de esta ruptura, violentamente realizada, es que las sociedades pretenden en adelante construirse sobre bases profanas, sin referencia —cuando no en oposición— a las verdades resultantes de la Revelación cristiana. La proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano, por la Declaración del 26 de agosto de 1789, se inscribe en este contexto y expresa la voluntad de fundar la sociedad sobre un orden natural accesible a la razón común y no ya sobre un orden sobrenatural y revelado. El deseo concomitante de la Asamblea Nacional de retirar a Roma la soberanía sobre la Iglesia de Francia, por la Constitución Civil del Clero del 12 de julio de 1790, rompiendo unilateralmente el Concordato de 1516, terminó por empujar a las autoridades de la Iglesia a una oposición general y absoluta a todo lo que emane de la Revolución Francesa. El *Breve Quod aliquantum* de Pío VI, del 10 de marzo de 1791, condena sin matices las pretensiones de los revolucionarios, y la “loca” afirmación de una “libertad absoluta” y un “derecho monstruoso... de igualdad y libertad natural para todos los hombres”. Este texto, frondoso y desordenado, testimonia la confusión romana ante los acontecimientos de Francia y la incapacidad de hacer un análisis distanciado de los mismos. Poco después, un nuevo *Breve Adeo* Nota del 23 de abril de 1791, condena “estos derechos tan contrarios a la religión y a la sociedad” que figuran en la declaración adoptada por la Asamblea Nacional. El papado se instaló entonces en una postura de denuncia de los cambios provocados por la

¹ Decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico de Toulouse.

Revolución. En el corazón del proceso intentado por el papado está el agravio de promover una libertad religiosa que contraviene las luces emanadas de la Revelación. En el Syllabus de 1864, catálogo de errores adjunto a la encíclica *Quanta cura*, Pío IX no deja de denunciar la afirmación según la cual: “A todo hombre le es lícito abrazar y confesar la religión que ha considerado verdadera por ser guiados por la luz de la razón” (D.S. 2915).

Esta postura prevaleció durante casi un siglo, ya que no fue hasta el pontificado de León XIII que la Iglesia tomó nota del carácter irreversible de los cambios y comenzó un análisis preciso de los mismos, discerniendo lo que se puede aceptar y lo que no se debe. Durante este largo período se produce una decantación entre las distintas cuestiones en juego, la del régimen político, la relación entre la Iglesia y el Estado, y la de los derechos del hombre y del ciudadano. Tal como lo percibía Pío VI, aunque no supo articularlo en un argumento sereno, la cuestión de la libertad religiosa está ligada, más ampliamente, a la de la libertad de conciencia, y en última instancia compromete la concepción de la libertad misma. Éste es el análisis al que León XIII se entrega en su encíclica *Libertas praestantissimum* de 1888. Al rehabilitar la doctrina tradicional del derecho que emana de Santo Tomás de Aquino, al afirmar el necesario respeto, por parte de las leyes de la ciudad, de los preceptos de la ley natural, en sí mismos una impresión en alma de la ley divina, el magisterio establece de facto las condiciones para un posible reconocimiento de la doctrina de los derechos, ya que se basa en los principios de la ley natural que la libertad humana debe respetar. En materia religiosa, esto no puede significar la licencia para adherirse indistintamente a la religión de su elección, que sería adecuada al precepto primario de buscar la verdad sobre Dios, como ya afirmaba santo Tomás (S.Th., I II, q. 94, a. 2).

El recurso a la mediación de la ley natural abre el camino al reconocimiento de derechos fundados en sus preceptos, que no están necesariamente en contradicción con los establecidos por las leyes de los estados liberales. Así es como, paulatinamente, el magisterio de la Iglesia va acomodando una afirmación de derechos hasta hacerla propia. El período de entreguerras, que corresponde al pontificado de Pío XI, estuvo marcado por el surgimiento de regímenes que calificaremos de totalitarios, expresión de ideologías de distinto tenor: principalmente el comunismo marxista en la Unión Soviética, el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania. En el mundo católico, esta situación da lugar a una reacción denominada “personalista”, que afirma la intangibilidad de la persona y sus derechos fundamentales frente a cualquier régimen político. Pío

XI lo proclama solemnemente en sus dos encíclicas “gemelas” de 1937 que denuncian los ataques a estos derechos por parte del régimen comunista de la Rusia soviética (*Divini redemptoris*) y del régimen nazi (*Mit brennender sorge*).

En estas condiciones, no nos sorprende que Pío XII, al tratar en su radiomensaje navideño de 1942 del orden futuro de las sociedades al final de la guerra, establezca sus principios fundacionales, el primero de los cuales es “volver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio” y “el respeto y ejercicio efectivo de los derechos fundamentales de la persona”. Esta convicción ahora bien establecida también explica por qué la Santa Sede ratificó con entusiasmo en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Medimos todos los progresos realizados por la Iglesia desde la condena incondicional de 1791. Sin embargo, el derecho a la libertad religiosa se menciona en términos similares. El texto de 1789 decía: “Nadie debe ser perturbado por sus opiniones, ni siquiera religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley” (a. 10), el de 1948 estipula: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar la propia religión o creencia, solo o en común, tanto en público como en privado, a través de la enseñanza, la práctica, el culto y la ejecución de ritos” (a. 18). Juan XXIII está en la línea de esta carta de derechos humanos, que calificó como “una etapa y un progreso hacia el establecimiento de un orden jurídico y político para todos los pueblos existentes en el mundo”. En *Pacem in terris* (1963), establece una lista de los derechos humanos fundamentales y en particular el hecho de “que cada uno honre a Dios según la justa regla de la conciencia y profese su religión en la vida privada y pública” (D.S. 3961).

Sobre todo, al mismo tiempo, el Concilio Vaticano II fue el que asentó la doctrina de la Iglesia sobre el derecho a la libertad religiosa en la *Declaración Dignitatis Humanae* (D.H.), adoptada en 1965, en su clausura. Conocemos los términos principales. No se trata de la libertad de creer o no creer, o de ir indiscriminadamente hacia una u otra religión. León XIII ya había condenado tal concepción de la libertad de conciencia (*Libertas praestantissimum*, D.S. 3250). El Concilio afirma, por el contrario, que Dios ha dado a conocer a los hombres “la única religión verdadera”, que “subsiste en la Iglesia católica” (D.H. n.º 1), y que todos los hombres “están presionados, por su misma naturaleza, y obligados, por obligación moral, a buscar la verdad, lo que primero concierne a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad desde que la conocen

y a regular toda su vida según las exigencias de esta verdad” (D.H. n.º 2). En estas condiciones, el derecho a la libertad religiosa se presenta, en un enfoque casi legal, como una libertad pública:

“La libertad religiosa que el hombre reclama en el cumplimiento de su deber de culto a Dios se refiere a su inmunidad de toda coacción en la sociedad civil” (D.H. n.º 1). La fórmula se repite en el número siguiente: “Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar libres de toda coacción, tanto de parte de los individuos como de los grupos sociales, y de cualquier poder humano, de modo que en materia religiosa nadie esté obligado actuar contra su conciencia ni impedido de actuar, dentro de los límites justos, de acuerdo con su conciencia, en privado o en público, solo o asociado con otros” (D.H. n.º 2). Para garantizar este derecho, el Concilio pide su transcripción en el ordenamiento jurídico positivo: “Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico de la sociedad debe ser reconocido de tal modo que constituya un derecho civil (*ibid.*). El Concilio precisa que el fundamento de este derecho es doble, ya que se deriva tanto de la Revelación como de la razón natural: “el derecho a la libertad religiosa tiene su fundamento real en la dignidad misma de la persona humana en cuanto ‘ha dado a conocer la Palabra de Dios y la razón misma» (*ibid.*).

El discurso magisterial sobre el derecho a la libertad religiosa, y más ampliamente el de los derechos fundamentales de la persona, claramente promovido en la constitución conciliar *Gaudium et spes* (n.º 26), ha llegado ahora a su punto de equilibrio doctrinal. El largo proceso de decantación que se extiende por casi dos siglos permite a la Iglesia reconocer la validez de la doctrina de los derechos al tiempo que demuestra aquello a lo que no puede adherirse. Los sucesivos Papas no dejan de recordar esta adhesión que, lejos de ser un apego tardío impuesto por la necesidad, testimonia una verdadera profundización doctrinal. Así Benedicto XVI, durante su visita a la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2008, recuerda la firma de la Convención Universal sesenta años antes, para mostrar su importancia: Este documento fue el resultado de una convergencia de diferentes tradiciones culturales y religiosas, todas motivadas por el deseo común de colocar a la persona humana en el centro de las instituciones, las leyes y la acción de las sociedades, y considerarlas esenciales para el mundo de la cultura, religión y ciencia. Los derechos humanos se presentan cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales. Así como su universalidad, su indivisibilidad y su

interdependencia son otras tantas garantías de la protección de la dignidad humana.

Benedicto XVI indica de paso lo que hizo posible esta pertenencia común: la “convergencia de diferentes tradiciones culturales y religiosas”. De hecho, es rehabilitando la noción de ley natural que la Iglesia, manteniendo su coherencia con lo dado revelado, puede compartir, sobre la base de la razón natural, las aspiraciones de los Estados al final de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento, los ordenamientos jurídicos de los Estados liberales seguían marcados por la impronta de un orden natural al que no se temía referirse, en la línea misma del espíritu de la Ilustración, y las propias sociedades aún llevaban la impronta del cristianismo que les ha dado forma durante siglos. Sin embargo, es claro que, cuando los firmantes de la convención de 1948 coinciden en afirmar que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”, no todos interpretan esta fórmula de la misma manera, si bien todos reconocen que “este derecho implica la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar la religión o creencia”. Hay inevitablemente, entre la concepción de la Iglesia tal como se explica en el Vaticano II y la de los Estados liberales, una ambigüedad potencial que se revelará en las décadas siguientes.

En efecto, si para la Iglesia la Revelación y la razón natural no pueden estar en contradicción, por su origen común y divino, el fundamento último de la doctrina católica de los derechos fundamentales de la persona reside en el orden de la creación y la providencia que acompaña a la misma vida de la humanidad. La doctrina católica, que puede y debe expresarse sobre la base de la razón natural, va necesariamente acompañada del reconocimiento de un orden trascendente que se impone a toda autoridad, en particular a la civil. El reconocimiento del primado del bien común en el orden temporal no debe hacernos olvidar el del bien divino en el orden religioso. Es por esto que la declaración conciliar no deja de especificar: Por naturaleza, los actos religiosos por los que, en privado o en público, el hombre se ordena a Dios en virtud de una decisión interior, trascienden el orden terrenal y temporal de las cosas. El poder civil, cuyo fin propio es proveer al bien común temporal, debe, por tanto, reconocer y promover la vida religiosa de los ciudadanos, pero hay que decir que va más allá de sus límites si se arroga el derecho dirigir o impedir actos religiosos (D.H. 3).

Precisamente en este punto, es claro que la posición eclesial no puede ser compartida por los ordenamientos jurídicos de los Estados liberales que, como el Estado francés hoy, no reconocen ninguna autoridad superior a la de la ley votada por los parlamentos nacionales o por los organismos internacionales. El amplio movimiento de secularización de las antiguas sociedades cristianas, cada vez más marcado a partir del último tercio del siglo XX, pone de manifiesto el hiato que, tras la concordancia literal de los artículos, separa la concepción exclusivamente profana de los Estados y la de la Iglesia, que pretende pertenecer a un orden trascendente.

Un lugar sintomático donde cristaliza la divergencia es el encuentro entre el derecho a la libertad religiosa y la exigencia de mantener el orden público. La misma doctrina católica conciliar reconoce inequívocamente la necesidad de este último requisito: Por tanto, no es en una disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza, que se funda el derecho a la libertad religiosa. Por eso el derecho a esta exención de toda coacción persiste incluso en aquellos que no cumplen con la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella; su ejercicio no puede ser impedido, mientras subsista salvo un justo orden público (D.H. 2).

¿Cómo evaluar la corrección de una medida policial, legislativa o reglamentaria, que restringe el ejercicio del derecho a la libertad religiosa en nombre del mantenimiento del orden público? La mayoría de las veces, corresponde en última instancia al juez decidir la cuestión, evaluando los méritos de una medida restrictiva con respecto a los requisitos legítimos para mantener este orden público. Para ceñirnos al caso francés, es el juez administrativo, en primer lugar, quien es la instancia de este discernimiento. La cuestión no es nueva, y la jurisprudencia del Consejo de Estado es rica al respecto. A finales del siglo XIX y principios del XX, en medio de una disputa religiosa, se tomaron muchas decisiones en cuanto a procesiones y repique de campanas. Cada vez, es caso por caso, según las circunstancias del caso, que la Alta Asamblea valora la procedencia de una decisión reglamentaria prohibiendo o autorizando una manifestación pública, sancionando o no a su autor. En general, el Consejo de Estado se presentó a lo largo del siglo XX como un riguroso defensor del derecho a la expresión pública de la libertad religiosa, apreciando las más de las veces el carácter “manifiestamente desproporcionado” o no de la norma impugnada ante él. Esta postura protectora es también más ampliamente válida para el conjunto del dominio religioso, especialmente el régimen de los lugares de culto, a través de una jurisprudencia muy protectora de los cesionarios de estos lugares. Debe reconocerse que, desde el final de la

Primera Guerra Mundial y hasta el final del siglo, el derecho a la libertad religiosa no fue un área de conflicto significativo entre la Iglesia y el Estado francés.

Sin embargo, en los últimos años, dos ocasiones diferentes han llegado a deteriorar la relación al revelar la naturaleza profunda de la divergencia.

La primera ocasión es la de las medidas adoptadas en Francia por las autoridades públicas en el marco del estado de emergencia sanitaria decidido durante la pandemia de la Covid19. Durante los tres periodos de confinamiento de la población, entre marzo de 2020 y mayo de 2021, se adoptaron medidas excepcionales de restricción de las libertades públicas, en particular las relativas al ejercicio del culto. Estos han ido tan lejos como para prohibir todas las reuniones religiosas y todo apoyo religioso para las personas enfermas y moribundas. Los periodos de liberación del encierro estuvieron marcados por restricciones parciales de esta libertad, durante un período más o menos prolongado.

Contra las medidas reglamentarias adoptadas se han interpuesto numerosos recursos judiciales, en primer lugar, según el procedimiento de urgencia de “liberaciones provisionales” y también según el procedimiento ordinario de recurso por abuso de poder. Sin entrar en los detalles de las medidas adoptadas, los recursos interpuestos en su contra y los argumentos de los jueces, señalamos que, en general, el juez administrativo justificó las medidas gubernamentales al considerar que eran “proporcionales a los riesgos y condiciones sanitarias en que se incurrió”. y adecuado a las circunstancias de tiempo y lugar”. No obstante, se han anulado determinadas medidas adoptadas durante los periodos de desconfinamiento, en particular las relativas a la prohibición general y absoluta de actos religiosos (tras el primer confinamiento), y la fijación del límite máximo impuesto a las reuniones religiosas en treinta personas (al final del segundo). Cabe señalar que las medidas restrictivas tomadas por el Gobierno afectaron también a otro tipo de reuniones, en particular a las culturales, lo que provocó reacciones de los responsables de estos sectores, quienes consideraron que estaban sujetos a un régimen menos favorable que los cultos. Asimismo, la determinación gubernamental de las llamadas actividades esenciales, que justifican medidas de protección más favorables, no ha dejado de ser criticada por quienes no se benefician de ellas. Contrariamente a lo que generalmente creen los fieles católicos de Francia, la doctrina parece considerar, tras el análisis de las sentencias judiciales dictadas

en esta ocasión, que la libertad de culto es considerada más fundamental por el juez administrativo que otras libertades públicas, (en particular, el libre acceso a lugares de convivencia y encuentro cultural). Queda el hecho de que la prohibición total o parcial de celebraciones, aprobada por el juez administrativo, fue percibida por los fieles como un grave atentado al ejercicio de su vida religiosa.

La segunda ocasión, más reciente, es la votación por el Parlamento francés de la ley que confirma el respeto a los principios de la República (CRPR), a menudo llamada “ley del separatismo”, promulgada el 24 de agosto de 2021, que modifica las leyes de 1905 y 1907 sobre la separación de la Iglesia y el Estado. Esta ley refuerza las modalidades de control estatal sobre las actividades de las asociaciones religiosas y los lugares de culto. Varias disposiciones restringen el ejercicio del derecho a la libertad religiosa ampliando el control ejercido por la administración: la evaluación por la autoridad de la prefectura, cada cinco años, del carácter religioso de una asociación, la extensión del control sobre las asociaciones “mixtas”, la combinación actividades sociales con actividades religiosas, control de la instrucción impartida fuera de la escuela, en las familias.

Los representantes de las tres principales denominaciones cristianas reaccionaron de forma conjunta, subrayando el “riesgo de atentar contra las libertades fundamentales de culto, asociación, educación e incluso la libertad de opinión”, y que el Estado venga “a interferir en la calificación de lo religioso”. y en su funcionamiento” (declaración de 10 de marzo de 2021, mientras se tramitaba el proyecto de ley). Por ello, estas mismas autoridades cristianas han interpuesto recursos ante el Consejo de Estado contra dos de los decretos de aplicación de la “ley del separatismo”. Estos recursos fueron acompañados por dos Cuestiones Prioritarias de Constitucionalidad “QPC” relativas a varios artículos de la ley susceptibles de ser viciados de inconstitucionalidad, y correspondía al juez constitucional pronunciarse sobre estas controversias. Por decisión de julio de 2022, el Consejo Constitucional rechazó el recurso ante él. Si bien comparó su decisión con dos reservas sobre determinadas disposiciones, consideró “que el legislador no ha llevado a la libertad de asociación y al libre ejercicio del culto un ataque que no sería necesario, adecuado y proporcionado”.

Aunque de diferente naturaleza, estos dos episodios transformaron profundamente la relación con el Estado de los católicos en Francia, incluidas sus autoridades, e ilustraron la brecha que se está ampliando entre dos

concepciones del derecho a la libertad religiosa. Ciertamente, es entendido y reconocido por todos que corresponde a los poderes públicos velar por el equilibrio entre este derecho y el mantenimiento del orden público, incluso por razones de salud. Pero, en general, los católicos, contrariamente al juez, consideraron durante los encierros que las medidas restrictivas, que llegaban hasta la prohibición de cualquier expresión pública, eran desproporcionadas con el objetivo perseguido.

Significativa a este respecto es la decisión de la conferencia episcopal de Francia de atacar ella misma las medidas tomadas durante el segundo confinamiento, de las que se había abstenido durante el primero. Asimismo, no dudó en hacerlo con respecto a la ley de separatismo. Sin duda, la confianza en un Estado que garantizara el libre ejercicio de la vida religiosa, que había prevalecido hasta entonces, desapareció y dio paso a una actitud de desconfianza. Este cambio de postura ha sido alimentado por el desconocimiento mostrado por las autoridades gubernamentales sobre la realidad práctica de la vida católica. La importancia de la vida sacramental, y especialmente de la celebración de la Misa, realidad esencialmente comunitaria de la Iglesia, parecía ignorada por los altos funcionarios del gobierno. Estos tres años 2019/2020/2021 marcan claramente un punto de inflexión en la relación de los católicos en Francia con el Estado.

También marcan un punto de inflexión en la organización jurídica de esta relación. En efecto, hasta entonces el Estado respetó escrupulosamente, si es necesario bajo el control del juez, la soberanía del cesionario sobre el lugar del que es responsable y en el que le corresponde ejercer el poder de policía. Su única contraparte era entonces el alcalde de la localidad. El período COVID ha modificado esta organización institucional al reconocer la potestad del prefecto para vigilar la salud, incluso en el interior de los lugares de culto, y llegando a regular el uso que se hace de ella, por ejemplo, limitando drásticamente el número de personas alojadas. El cesionario se convierte entonces en agente de la administración, encargado de aplicar y hacer cumplir las normas sanitarias vigentes, incluso en perjuicio del ejercicio del culto. En cuanto a la ley de separatismo, marca claramente una importante injerencia de la autoridad pública en el ejercicio del culto. Si bien está claro que su propósito es principalmente controlar más de cerca la actividad de ciertas comunidades musulmanas, su naturaleza general no puede evitar que se perciba como una amenaza real para el culto cristiano. También a este respecto, es significativo que

las autoridades de los tres principales constituyentes cristianos se unieran para desafiar conjuntamente las disposiciones más peligrosas a sus ojos.

En cuanto a la salvaguardia del derecho a la libertad religiosa, es legítimo que el gobernante asegure su compatibilidad con el orden público —ya se trate del equilibrio sanitario del país o de su integridad interna— mediante un arbitraje teniendo en cuenta las circunstancias.

Esta evolución, y más aún las reacciones de oposición que suscita por parte de las autoridades católicas y de gran parte del pueblo cristiano, nos parecen en efecto reveladoras de la divergencia de concepción antropológica entre Iglesia y Estado. Como hemos indicado, para el cristiano el orden natural y político no puede ser el horizonte absoluto de su existencia. Como dice el Concilio, el bien común temporal no puede ser el fin último al que todo debe someterse. La búsqueda de un bien divino, que es la esencia misma de la naturaleza religiosa de los hombres y de los grupos humanos, no puede en modo alguno subordinarse. Son, en última instancia, las concepciones de la persona y de las comunidades de personas las que están en juego, las que dan a los derechos humanos sus fundamentos más sólidos. Los derechos humanos no son el omega de lo que es, están a su servicio. No son los derechos los que son definitivos, son las personas. Y, por tanto, una concepción de los derechos que niegue o incluso descuide la dimensión religiosa de la vida humana, en una palabra, que rechace la dimensión trascendente de la persona, no puede obtener el asentimiento de un cristiano consecuente. En su discurso de Nueva York ya citado, en 2008, Benedicto XVI recordaba esta primacía de la persona sobre los derechos: “La gran variedad de puntos de vista no puede ser una palabra para olvidar que no son sólo los derechos los que son universales, sino también la persona humana, sujeto de estos derechos”. Y añadió, a propósito de la libertad religiosa: “Negarse a reconocer la contribución a la sociedad que radica en la dimensión religiosa y en la búsqueda del Absoluto —que por naturaleza expresa una comunión entre las personas— equivaldría efectivamente a favorecer un enfoque individualista y, al hacerlo, a fragmentar la unidad de la persona”.

Esta es precisamente la cuestión antropológica que está en el centro de la disputa por el derecho a la libertad religiosa: el reconocimiento efectivo de la dimensión religiosa como constitutiva de las personas y de las comunidades humanas.

Traducción: Cristina Corti Maderna

Religión y migraciones

La experiencia argentina

Juan G. Navarro Floria¹

No es posible comprender las relaciones entre la religión y las migraciones en la República Argentina sin una adecuada perspectiva histórica. Por eso, es necesario intentar una mirada a los diferentes períodos de la vida nacional cuya sucesión nos permitirá un mejor entendimiento del presente. Como en tantos otros temas, podremos encontrar en éste similitudes con otros países vecinos, pero también peculiaridades que distinguen a nuestro país.

- El período colonial

La conquista de América por parte de España (y en su caso, por Portugal) no es mirada habitualmente como un fenómeno migratorio. Pero es claro que también puede ser considerada desde esa perspectiva. Esa conquista fue posible por el traslado de una población exótica que se implantó en el “Nuevo Mundo”, con la clara intención de permanecer en él. Ciertamente no era (al menos en su mayoría) un contingente humano que estuviese huyendo de guerras, hambre u otros desastres, ni tampoco de persecuciones religiosas, tal como ocurrió con tantos migrantes forzados a lo largo de la historia.

En esta migración o transferencia de un grupo humano de un continente a otro, la religión jugó un rol fundamental. Es más: una de las motivaciones centrales para llevar a cabo ese desplazamiento (junto, obviamente, con importantes intereses económicos y políticos) fue la decisión deliberada de los reyes de España (y de la Iglesia Católica) de implantar una religión en “las Indias”: el cristianismo, y más específicamente el catolicismo romano. Muchos de los conquistadores llegaron con ese propósito explícito, y debemos reconocer que fueron exitosos en ese aspecto. Desde este punto de vista, la conquista de la América Española fue un proceso migratorio estrechamente ligado a la religión.

Ya desde el comienzo (desde el mismo segundo viaje de Colón), los reyes de España enviaron contingentes de misioneros, especialmente pertenecientes

¹ Laico, Abogado y Profesor (UCA). Doctor en Derecho (Univ. Complutense de Madrid). Presidente del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa; Fundador y ex Presidente del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa.

a órdenes religiosas (mercedarios, dominicos, franciscanos, jesuitas) con el propósito no solamente de acompañar a los conquistadores sino, principalmente, de convertir a los indios al catolicismo².

Se trató por lo tanto de un movimiento migratorio singular, que no consistió en “migrantes” que se acomodaron a una realidad religiosa preexistente, sino que portaban una intención muy clara de modificar las religiones indígenas hasta el punto de hacerlas desaparecer, reemplazándolas por la propia de los conquistadores. Sin embargo, éste no es el único ejemplo que podemos encontrar en la historia de algo semejante: de alguna manera, es lo mismo que ocurrió con los árabes musulmanes que se expandieron por el norte de África hasta España misma, y a través del Medio Oriente, por ejemplo.

Lo cierto es que estos migrantes/misioneros/conquistadores no solamente trajeron consigo su propia religión, sino que también la impusieron de manera excluyente. Durante el período español, que transcurre desde el comienzo mismo del siglo XVI hasta principios del siglo XIX, la religión Católica fue impuesta como la única permitida, más allá de la subsistencia oculta de prácticas ancestrales, especialmente en áreas donde la conquista nunca se hizo del todo efectiva. No es éste el lugar para explorar otras cuestiones del mayor interés, como el modo en que las religiones indígenas subsistieron de alguna manera mediante experiencias sincréticas que dieron origen a la rica religiosidad popular latinoamericana y todavía perduran en muchos lugares.

Por otra parte, en este mismo período se pudo observar en el actual territorio argentino, y mucho más intensamente en otras áreas de América como Brasil y el Caribe, otro interesante fenómeno religioso ligado a otra clase de migración, ciertamente mucho más desafortunada y deplorable que la anterior: el tráfico de esclavos provenientes del África subsahariana. Estos esclavos, traídos por la fuerza a América, tenían su propia religión, en muchos casos de tipo animista y en general politeísta. En su nuevo lugar de residencia forzada, se les prohibió practicarla al menos abiertamente, pero muchos la mantuvieron de modo oculto, asumiendo formas externas de la religión católica. Como, por ejemplo, el culto a los santos, que reemplazaron formalmente a algunas deidades tradicionales. Con el correr del tiempo, varias formas de religiosidad de matriz africana emergerían y saldrían a la luz dando lugar a religiones sincréticas (umbanda, kimbanda, candomblé, santería, macumba, etcétera).

2 Cf. Fazio, Mariano, *Evangelio y culturas en América Latina*, Buenos Aires, Promesa, 2010.

- La época de la independencia

La independencia de los países americanos, incluyendo a la actual República Argentina, se produjo de manera rápida y sincronizada a comienzos del siglo XIX. En muy pocos años el Imperio Español desapareció y surgieron las nuevas repúblicas.

La Revolución no tuvo motivaciones religiosas, y los revolucionarios no se propusieron cambiar el *status quo* en materia religiosa. Sin embargo, ellos rápidamente advirtieron que era necesaria una cierta flexibilidad para poder recibir a personas no católicas que por distintas razones comenzaron a establecerse en nuestros territorios: navegantes, comerciantes, militares, diplomáticos y otros. Ellos eran en su mayoría practicantes del cristianismo de matriz protestante (ingleses, alemanes, norteamericanos), y en menor medida también judíos o de otras religiones.

La independencia entonces causó una relajación de las prohibiciones que durante el periodo anterior, colonial, existían respecto de todas las religiones distintas de la católica. En cambio, una política de tolerancia se fue desarrollando, que en el Río de la Plata fue especialmente marcada. Así, se abrió una puerta primero a individuos, luego a familias, y finalmente a comunidades enteras de no católicos que fueron bienvenidos e incluso expresamente invitados a poblar un inmenso territorio hasta entonces casi totalmente vacío.

Las leyes tardaron algún tiempo en adaptarse a esta nueva realidad, pero lo hicieron. Así, por ejemplo, el Estado asignó a los pastores protestantes, en relación a los fieles de sus comunidades, funciones análogas a las que tradicionalmente desempeñaban los sacerdotes católicos en la registración de los nacimientos (en rigor, los bautismos), defunciones, y la celebración de matrimonios. Estas innovaciones se produjeron más rápidamente en Buenos Aires, puerto de entrada de los extranjeros, y fueron más resistidas en el interior, tradicionalmente más conservador³.

En 1825 un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación consagró la libertad de culto para los súbditos británicos. Según el tratado, ellos no podrían *“ser disturbados, perseguidos o molestados por razón de su religión, sino que ellos gozarán de perfecta libertad de conciencia, celebrando los oficios divinos tanto en sus propios*

3 Es una constante en América Latina que las primeras comunidades no católicas, con sus templos, se instalaron en los puertos: Valparaíso en Chile, Río de Janeiro en Brasil, Buenos Aires en la Argentina.

hogares como en sus propias y particulares iglesias y capillas, que tendrán la posibilidad de erigir y mantener en lugares convenientes aprobados por el gobierno de dichas Provincias Unidas. A ellos también les será permitido inhumar los restos de los súbditos de SMB que fallezcan en el territorio de dichas Provincias Unidas, en sus propios cementerios, que podrán del mismo modo establecer y mantener". Los ciudadanos de "dichas provincias" (del Río de la Plata) gozarían de similares derechos "de acuerdo con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de Su Majestad Británica".

Como una consecuencia inmediata de ese Tratado, los fieles anglicanos y presbiterianos escoceses lograron el cuidado pastoral de sus propios ministros, y la edificación de sus iglesias, las primeras no católicas en Hispanoamérica⁴. Los evangélicos luteranos alemanes lograron lo mismo en 1831. El establecimiento de esas iglesias demuestra la existencia de una incipiente inmigración de individuos y familias pertenecientes a tales comunidades. Los evangélicos luteranos alemanes lograron lo mismo en 1831⁵. El establecimiento de esas iglesias demuestra la existencia de una incipiente inmigración de individuos y familias pertenecientes a tales comunidades.

• La organización nacional y el proyecto de la Constitución

El proceso de independencia que comenzó en 1810, y se materializó en 1816, fue seguido por un periodo turbulento de guerras civiles que, entre otras consecuencias produjo el desmembramiento del antiguo Virreinato del Río de la Plata y la formación de varios estados independientes en lo que había sido su territorio: la Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia.

La organización nacional de la Argentina recién se logró con la Constitución de 1853/1860⁶. Esa Constitución, una de las más antiguas vigentes en América y en el mundo, fue un verdadero hito en relación al tema que aquí

4 Monti, Daniel, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969.

5 Sobre estos y otros hechos, y en general sobre la instalación de no católicos y especialmente comunidades protestantes, ver Deiros, Pablo, *Historia del Cristianismo. El testimonio protestante en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones del Centro, 2012; y el trabajo muy interesante de Canclini, Arnoldo, *Sí, quiero: historias y anécdotas del matrimonio en la Argentina*, Buenos Aires, EMECÉ, 2005.

6 La constitución fue dictada en 1853 pero la Confederación formada en ese momento no incluía a la provincia de Buenos Aires. Producida la reunificación nacional, en 1860 se aprobó el texto definitivo de la Constitución que, con algunas reformas posteriores, rige hasta hoy.

estudiamos. Decimos así porque fue la primera constitución en América Latina que estableció ampliamente la “libertad de culto”, garantizada a todos los habitantes en su artículo 14, y especialmente a los extranjeros en su artículo 20. Esa consagración de la libertad religiosa (muy resistida por los grupos más conservadores, al punto de haber puesto en peligro la aprobación misma de la Constitución) no fue una casualidad ni algo caprichoso, sino algo deliberadamente planificado y deseado, precisamente para promover y favorecer las migraciones.

A mediados del siglo XIX el actual territorio argentino era mayormente un amplio desierto despoblado, con escasa población indígena y pequeños pueblos bastante aislados. Uno de los principales inspiradores del texto constitucional, Juan Bautista Alberdi, postuló un lema que la clase dirigente hizo propio: “gobernar es poblar”. Los gobernantes entendieron que el país sólo podría prosperar mediante un dramático incremento de la población. Pero los nuevos pobladores que se deseaba atraer deberían ser preferentemente los más industriosos, trabajadores y económicamente prósperos que, para Alberdi y otros “padres fundadores”, eran los europeos y norteamericanos, especialmente los protestantes. Es por eso que la Constitución contiene un explícito mandato de promover la “inmigración europea”, teniendo en mente ante todo a los europeos protestantes.

Alberdi tenía una intuición “weberiana”: él creía y así lo dijo que era la ética protestante la que podría transformar el vasto desierto argentino en un país desarrollado, y que eso no se lograría con la indolencia propia de los católicos⁷. No se trataba tanto de un ataque o una intención agresiva hacia la Iglesia Católica, sino más bien una admiración positiva hacia los países que crecían al ritmo de la revolución industrial. Para atraer a esos inmigrantes resultaba esencial garantizarles la libertad de cultos, precisamente porque se creía que era su religión la que los hacía sanos y productivos.

La Constitución fue dictada “para todos los hombres del mundo que deseen habitar el suelo argentino”, como dice su Preámbulo en una formulación significativa y original: fue algo completamente novedoso y revolucionario en un texto constitucional. Las migraciones no fueron entonces un accidente, sino un logro. Y el elemento religioso no fue algo secundario sino (al menos en la

7 Escribía Alberdi: “Excluir los cultos disidentes de Sud América es excluir a los ingleses, los alemanes, los suizos, los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los habitantes que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son, los haría vivir sin religión, hacerse ateos”.

intención) algo decisivo. Este fue el “proyecto de país” que marcó su desarrollo posterior.

Cuando la convención constituyente discutió el artículo 14 de la Constitución (que menciona los principales derechos civiles), el debate más extenso e intenso fue el referido a la libertad religiosa. Una de las razones fundamentales esgrimidas para aceptar la libertad de culto fue presentada por el diputado Seguí, que dijo: la tolerancia es esencial para el progreso del país debido a la inmigración virtuosa que traerá a nuestro suelo. Y la competencia que se le presentará con las otras sectas disidentes no debería atemorizar ni agraviar a Nuestra Santa Religión; ella será también una ocasión favorable para que los sacerdotes católicos ejerciten su celo in la predicación evangélica, obteniendo para el Catolicismo los mismos triunfos que obtiene en otras partes del mundo, sacando ventaja del ejemplo que ellos pueden recibir de los ministros protestantes para la mejora de su moral y costumbres”⁸. Otro argumento también escuchado en la discusión, fue la vigencia del Tratado de Amistad con Gran Bretaña de 1825, que ya garantizaba la libertad de culto para los súbditos británicos.

El hecho es que desde la aprobación de la Constitución las comunidades de inmigrantes se multiplicaron, y en ellas el factor religioso fue uno de los más aglutinantes. En el caso de los inmigrantes protestantes, “la religión apareció ante sus ojos como una expresión o confirmación de su cultura de origen”⁹.

• Las grandes migraciones

Con ese marco legal favorable, más allá del hecho de que la misma Constitución nacional seguía reconociendo un lugar relevante a la Iglesia Católica (“El gobierno federal sostiene al culto católico apostólico romano”, decía y sigue diciendo el artículo 2), y gracias a políticas mantenidas a lo largo del tiempo que promovieron el desarrollo del país en todas las áreas, la Argentina se convirtió en uno de los grandes imanes para los flujos migratorios desde la década de 1880 hasta la Primera Guerra Mundial, por lo menos. En esa época hubo períodos en los que la ciudad de Buenos Aires (la puerta de entrada más frecuente para los inmigrantes, a través de su puerto) tuvo más habitantes extranjeros que argentinos nativos. En las últimas décadas del siglo XIX y las

8 Ravigniani, Emilio, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, Peuser, 1937, p.509.

9 Villapando, Waldo, *Las iglesias del trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

primeras del siglo XX la Argentina competía de igual a igual con los Estados Unidos como tierra de promisión para los migrantes.

Es cierto que, más allá de los deseos de los “padres fundadores”, muchos (la mayor parte) de los nuevos habitantes fueron católicos. Los países que más contribuyeron a la inmigración fueron España e Italia, y entre los venidos de otros países (Irlanda, Polonia, Francia, el Medio Oriente) también hubo muchos católicos, y algunos cristianos de rito oriental. Pero junto con ellos llegaron cientos de miles de migrantes de otras religiones.

Adicionalmente a los millones de inmigrantes que llegaron individualmente o con su familia, hubo una interesante política pública tendiente a crear “colonias agrícolas”, especialmente en la región de la Pampa húmeda (provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba). En tierras hasta entonces casi deshabitadas se establecieron pueblos formados por inmigrantes de varios orígenes, incluyendo alemanes, “alemanes del Volga” (rusos), y otros. Algunas de esas comunidades de migrantes estaban constituidas por familias de religión protestante, principalmente luteranos alemanes, pero otras de religión judía¹⁰. Los pueblos que se crearon adoptaron el formato habitual en el Río de la Plata, con una plaza central alrededor de la cual se ubicaban los principales edificios públicos: la municipalidad, el banco, la iglesia. Pero en muchos de esos pueblos la iglesia principal no era (y no es) la católica, sino la protestante, o en su caso, una sinagoga¹¹.

Otra experiencia exitosa de colonización fue la que ocurrió en la Patagonia, en el valle del río Chubut. Varios pueblos fueron fundados allí, desde la costa del Atlántico hasta el pie de la cordillera de los Andes, por inmigrantes galeses que establecieron sus iglesias y trajeron a sus pastores desde su país de origen. Muchos eran Congregacionalistas, pero hubo también metodistas, anglicanos y bautistas. Ya en el primer grupo de colonos llegaron tres ministros religiosos, que cumplieron importantes roles no solamente

10 Cfr. Lewin, Boleslao, “*Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*”, Buenos Aires, Plus Ultra, 1971.

11 Esa inmigración judía dio origen a grupos que se llamaron “los gauchos judíos”, que adoptaron costumbres, vestimentas y formas de trabajo de los gauchos, pero conservando la práctica de la religión judía. Muchas de esas familias judías más tarde se trasladaron a las grandes ciudades, pero las colonias con sus antiguas sinagogas todavía existen.

religiosos sino también cívicos en sus comunidades, muy aisladas y alejadas de otras poblaciones¹².

Mientras tanto, en las grandes ciudades, se formaron comunidades de inmigrantes (protestantes, evangélicos, ortodoxos de distintas iglesias, judíos y musulmanes), que establecieron sus propios locales de culto y otras instituciones (clubes, hospitales, escuelas, bibliotecas, sociedades de socorros mutuos).

En todos esos casos, las iglesias y sinagogas fueron lugares de encuentro y socialización para los inmigrantes, que encontraron la más completa libertad para establecerlas y mantenerlas. Durante las primeras décadas, los cultos se celebraban en el idioma de origen, con ministros de culto venidos de Europa u otros lugares; pero con el transcurso del tiempo y la incorporación de segundas y terceras generaciones ya nacidas y educadas en la Argentina, las comunidades comenzaron a adoptar el castellano como lenguaje litúrgico, con ministros de culto nacidos y formados en el país. Hasta el día de hoy, ministros de culto formados en la Argentina sirven a comunidades de habla hispana alrededor del mundo¹³.

- La segunda mitad del siglo XX

Poco después de la Segunda Guerra Mundial (y después de una última ola de inmigrantes europeos, principalmente judíos sobrevivientes de la Shoah), por varias razones el flujo migratorio proveniente de Europa se interrumpió o redujo muchísimos, al tiempo que se incrementó el proveniente de países latinoamericanos, especialmente los vecinos (Paraguay, Bolivia, Chile). Estos nuevos migrantes fueron mayoritariamente católicos y no encontraron dificultades para integrarse en la sociedad argentina, tampoco en el aspecto religioso. La Iglesia Católica dedicó especiales esfuerzos en la atención de estos migrantes, favoreciendo las devociones típicas de sus lugares de origen que enriquecieron la religiosidad popular.

En la década de 1980 se verificó un nuevo movimiento migratorio con algunos miles de migrantes provenientes de China (tanto continental, como de

12 Jones, Lewis, *Una nueva Gales en Sudamérica*, Comisión del Centenario, Trelew, 1965; JONES, Mathew Henry, *Trelew, un desafío patagónico*, edición del autor, Trelew, 1981; Canclini, Arnoldo, *Los bautistas en marcha*, Buenos Aires, Junta Bautista de Publicaciones, 1959.

13 Por ejemplo, en Buenos Aires tiene su sede el Seminario Rabínico Latinoamericano que forma rabinos para todo el hemisferio, incluyendo judíos de habla hispana de los Estados Unidos; y también el Seminario Internacional Bautista entre otras casas de formación evangélicas.

Taiwán) y de Corea. Muchos de esos migrantes eran católicos, o bien de religión evangélica o protestante (mayormente, presbiterianos), que establecieron sus propias iglesias o reconfiguraron algunas preexistentes. También, como ya se mencionó antes, en esa época se hicieron notorias algunas expresiones religiosas de origen afro-brasileño (principalmente de rito Umbanda).

Las diferentes iglesias y comunidades religiosas (iglesias protestantes y evangélicas, ortodoxas, judía, islámicas, etcétera) estaban ya en esta época completamente integradas en la sociedad, y formadas mayormente por ciudadanos argentinos. Pero al mismo tiempo mantuvieron y mantienen vínculos con sus países de origen, y por lo tanto suelen ser el primer lugar de recepción de nuevos inmigrantes que, aunque en menor número que en periodos precedentes, continuaron arribando por alguna razón. Estos flujos esporádicos han sido especialmente notables en ocasión de conflictos bélicos (como por ejemplo en Medio Oriente, y más recientemente la invasión rusa a Ucrania) que produjeron modestas olas migratorias hacia la Argentina.

- El tiempo actual

Como resultado de los movimientos migratorios descriptos y de la evolución subsiguiente de las comunidades religiosas formadas entonces, existe hoy un muy amplio y diverso mosaico religioso en la Argentina, caracterizado por una relación muy dinámica y positiva entre las distintas comunidades. El movimiento ecuménico entre comunidades cristianas, y las relaciones interreligiosas entre todas las comunidades, es muy vital.

Otras comunidades se han añadido a las más tradicionales, entre ellas los Testigos de Jehová (que sin embargo permanecen al margen del movimiento ecuménico e interreligioso, por propia decisión), los Santos de los últimos Días (mormones) y otras de diverso tamaño y presencia.

Si algo ha caracterizado a la Argentina es que nunca ha experimentado persecuciones religiosas¹⁴. Y tampoco se registran casos graves de discriminación fundada en la religión.

14 Tal vez el único caso que podría calificarse de tal es el registrado en 1955, por razones religiosas, pero contra la Iglesia Católica, que era la mayoritaria. Ese conflicto fue decisivo en la caída del gobierno de ese momento, del general Perón. Pero los perseguidos y exiliados no fueron migrantes, sino ciudadanos argentinos. Cfr. Bosca, Roberto, *La iglesia nacional peronista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, y Caimari, Lilia, *Perón y la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

Los movimientos migratorios hacia la Argentina han disminuido en las últimas décadas, aunque no han desaparecido. Así, es posible encontrar grupos de migrantes de Senegal y otros países del África Subsahariana, de religión islámica, que se han unido a la comunidad islámica de origen árabe. También hay migrantes latinoamericanos (principalmente de Venezuela, por razones económicas y políticas), mayormente católicos y acogidos por la Iglesia Católica.

Inversamente, el siglo XXI está mostrando un fenómeno inédito de emigración, de jóvenes y familias enteras, con distintos destinos, principalmente Europa y los Estados Unidos. También en este caso hay a veces un factor religioso que incide en la emigración: así ocurre con la emigración de miles de argentinos de origen judío, hacia Israel, una de las causas de disminución de la comunidad judía que llegó a ser muy extensa en la Argentina y ahora se ha reducido numéricamente.

- Religión y migraciones en la legislación vigente

Tras este rápido recorrido por la historia, nos referiremos a la legislación vigente en la Argentina en materia migratoria, y las referencias al factor religioso que en ella se encuentran.

La ley argentina vigente continúa la tradición expresada en los capítulos previos, de generosa apertura a los migrantes. Por supuesto, no hay en ella ningún requisito o limitación vinculados a la religión que puedan erigirse en obstáculos a la migración.

La ley 25.871 que rige en la materia, se propone, entre otros objetivos, *“Asegurar a toda persona que solicite ser admitida en la República Argentina de manera permanente o temporaria, el goce de criterios y procedimientos de admisión no discriminatorios en términos de los derechos y garantías establecidos por la Constitución Nacional, los tratados internacionales, los convenios bilaterales vigentes y las leyes”* (art. 3 inc. f). La ley declara que *“El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad”* (art. 4); y de conformidad con lo previsto en el artículo 20 de la Constitución, indica que *“El Estado en todas sus jurisdicciones, asegurará el acceso igualitario a los inmigrantes y sus familias en las mismas condiciones de protección, amparo y derechos de los que gozan los nacionales, en particular lo referido a servicios sociales, bienes públicos, salud, educación, justicia, trabajo, empleo y seguridad social”* (art. 6).

La discriminación hacia los migrantes fundada en razones religiosas está especialmente prohibida: “A los efectos de la presente ley se considerarán discriminatorios todos los actos u omisiones determinados por motivos tales como etnia, religión, nacionalidad, ideología, opinión política o gremial, sexo, género, posición económica o caracteres físicos, que arbitrariamente impidan, obstruyan, restrinjan o de algún modo menoscaben el pleno ejercicio sobre bases igualitarias de los derechos y garantías fundamentales reconocidos en la Constitución Nacional, los Tratados Internacionales y las leyes” (art. 13). La misma regla, prohibiendo la discriminación religiosa, existe especialmente respecto de los apátridas¹⁵.

El Estado en todos sus niveles está especialmente obligado a favorecer la integración de los migrantes en el seno de la comunidad, y para ello entre otras obligaciones se ha impuesto el “conocimiento y la valoración de las expresiones culturales, recreativas, sociales, económicas y religiosas de los inmigrantes” (art. 14 inc. c).

Entre las categorías de personas a las que se facilita especialmente la migración y la residencia en la argentina, se menciona en particular a los “Religiosos de cultos reconocidos oficialmente, con personería jurídica expedida por el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, que ingresen al país para desarrollar en forma exclusiva actividades propias de su culto” (art. 23 inc. g)¹⁶. El término “religiosos” está utilizado de modo equívoco en la norma, ya que no se refiere a quienes se identifican como tales en la Iglesia Católica, sino a los “ministros religiosos” o ministros de culto en general¹⁷. El ingreso y establecimiento de sacerdotes católicos y miembros de órdenes y congregaciones religiosas se ve especialmente favorecido y facilitado, en base al Acuerdo firmado entre la Argentina y la Santa Sede en octubre de 1966¹⁸, por medio de varias regulaciones específicas¹⁹; pero también hay

15 Ley 27.512, art.9.

16 Sobre los antecedentes de esta norma y el tema específico en general, ver Docampo, Ricardo, “Derechos migratorios de los religiosos”, en: Navarro Floria, Juan y Bosca, Roberto, *La libertad religiosa en el Derecho argentino*, Calir-Kas, Buenos Aires, 2007, 433ss.

17 Sobre el régimen migratorio de los ministros de culto, ver Navarro Floria, Juan G., *Régimen jurídico de los ministros religiosos*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2020, capítulo 12.5.

18 “El Episcopado Argentino puede llamar al país a las órdenes, congregaciones religiosas masculinas y femeninas y sacerdotes seculares que estime útiles para el incremento de la asistencia espiritual y la educación cristiana del pueblo. A pedido del Ordinario del lugar, el Gobierno Argentino, siempre en armonía con las leyes pertinentes, facilitará al personal eclesiástico y religioso extranjero el permiso de residencia y la carta de ciudadanía”. (art. V).

19 Decreto 1207/89 (BO 15/11/1989), art.5.1; Resolución 40164/2007 de la Dirección Nacional de Migraciones (BO 2/8/2007), art.53 y Decreto 231/2009 (BO 6/4/09), art. 2º, entre otras.

facilidades para los ministros de culto no católicos²⁰.

Las comunidades religiosas están especialmente reconocidas como entidades que pueden requerir la entrada de migrantes²¹. Una norma de la Dirección Nacional de Migraciones²² permite otorgar “residencia transitoria especial” a los “extranjeros que ingresen en el Territorio Nacional en orden a tareas pagas o gratuitas en el campo religioso”.

La Argentina ha implementado programas especiales de recepción de migrantes y refugiados obligados a dejar sus países de origen, entre otras razones, debido a persecución religiosa. Así ocurrió por ejemplo en 2016 con la implementación del “Programa especial de visa humanitaria para extranjeros afectados por el conflicto en la República Árabe Siria”, conocido como “Programa Siria”, con la intención de establecer un régimen especial para facilitar la entrada en la Argentina de personas afectadas por la guerra en ese país, incluyendo a personas de nacionalidad siria y sus familiares, y personas de nacionalidad palestina residentes habitualmente o que hubieran residido en Siria y estuvieran asistidos por la agencia de las Naciones Unidas para refugiados palestinos²³.

- **Comentarios finales**

Tanto la mirada a la historia como la lectura de las regulaciones legales vigentes, nos permiten concluir que la religión nunca ha sido, ni lo es ahora, un elemento conflictivo para los movimientos migratorios desde o hacia la República Argentina.

Cuanto venimos exponiendo se refiere principalmente a las migraciones hacia la Argentina, que ha sido tradicionalmente un país receptor de inmigrantes. Pero lo mismo puede decirse si se piensa en el movimiento migratorio inverso (emigración), aunque la Argentina nunca ha vivido procesos de emigración masiva, al menos hasta el presente. En todo caso, nunca han existido migraciones desde la Argentina hacia el exterior por razones religiosas: el incremento que en estos años se observa de emigrantes obedece a razones económicas y acaso

20 Decreto 1207/89 (BO 15/11/1989), art.5.1; Resolución 40164/2007 de la Dirección Nacional de Migraciones (BO 2/8/2007), art.53 y Decreto 231/2009 (BO 6/4/09), art. 2º, entre otras.

21 Resolución 3043/2020 de la Dirección Nacional de Migraciones (BO 9/21/2020).

22 Resolución 1170/2010, art. 1.

23 Decreto 1034/2016, BO 9/22/2016, y Resolución 4683/2016 de la Dirección Nacional de Migraciones (BO 9/5/2016).

políticas o de falta de perspectivas favorables, nunca a persecuciones o incomodidades de tipo religioso. Eventualmente, como se dijo, el factor religioso puede incidir en la elección del país de destino, como ocurre con cierto número de migrantes argentinos de origen judío que se han dirigido al Estado de Israel, donde muchos de ellos han alcanzado relevantes posiciones en la política, la economía, y las artes. Pero no se trata de personas expulsadas de la Argentina por razones religiosos, sino en todo caso atraídas por un caso único en el mundo como es Israel.

La Argentina sigue siendo un país hospitalario para muchos migrantes y las comunidades religiosas son a menudo las primeras en recibirlos y asistirlos en su integración en la sociedad. La Comisión Católica para las Migraciones, dependiente de la Conferencia Episcopal Argentina, es una organización muy activa en este campo, posiblemente la institución más importante de la sociedad civil en la interlocución con el Estado en cuestiones migratorias.

El llamado de la Constitución Nacional a *“todos los hombres [y mujeres] del mundo que quieran habitar en el suelo argentino”*, con absoluta libertad religiosa, sigue siendo válido y vigente.

La estrategia del templo

Adolfo Mazzinghi¹

La religión puede definirse como el lugar de encuentro entre lo humano y lo divino. Un lugar que se hace explícito en la arquitectura llamada específicamente religiosa y una relación que como tal necesita de un cierto grado de libertad para producirse. Al mismo tiempo, ese encuentro que la religión plantea tiene un arco amplio de posibilidades, que van desde la intimidad hasta lo público. A esas modalidades, se aplican a su vez distintos grados de libertad, siendo mínimas en el caso del ámbito privado y máximas en el público.

Resulta tranquilizador el saber que existe ese reducto interior, “más interior que lo más íntimo mío”², donde siempre es posible el encuentro con Dios. Ninguna fuerza exterior que amenace la relación del creyente con su Dios podrá en última instancia impedir ese encuentro. La libertad en este caso procede de nuestro interior, aunque es una libertad que debemos ganar a través de un camino de desprendimiento. Como los presos de la caverna platónica, es necesario liberarnos en primer lugar del engaño. Es un camino de liberación, pero queda de alguna manera circunscrito a nuestra propia voluntad, y también, antes que a ella, a la gracia.

También todas las religiones ofrecen la posibilidad de una piedad doméstica. En el interior del hogar es posible, sin incumbencias externas, practicar actos de piedad que nos pongan en contacto con lo divino. En términos generales, aun en el caso de totalitarismos extremos, siempre ha sido posible esta dimensión en el ámbito estrecho de los vínculos familiares. Así lo muestra con elocuencia el relato de las primeras comunidades cristianas que practicaban la fe, incluso en medio del fragor de la persecución.

La dimensión religiosa personal es una realidad presente en todas las religiones, una constante que, aun con sus diferencias, de alguna manera las iguala. Sin embargo, la religión siempre conlleva una voluntad proselitista, sobre todo en las vertientes monoteístas, aunque no de igual intensidad. La

¹ Arquitecto, esposo y padre de 5 hijos. Miembro de *Communio* Argentina.

² San Agustín, *Confesiones*, 3, 6, 11.

práctica religiosa es un fenómeno social, que trasciende siempre los límites de la propia persona y también los muros de su casa. El encuentro con lo divino del mismo modo que pensaba Kant con respecto al juicio estético, tiene una voluntad universal.

Cuando la religiosidad sale a manifestarse en público, la problemática de la libertad asoma indefectiblemente. Superados los ámbitos de una relativa intimidad, salida al exterior la religión tiene que hacer las cuentas con otros estamentos de la sociedad y establecer con ellos relaciones, a veces muy complejas, donde la cuestión de la libertad resulta decisiva. La vida religiosa tiende a chocar y pujar por espacios frente al poder político y otras formas de poder, para lo que necesariamente desarrolla distintas estrategias de inserción.

Un posible abordaje a esta cuestión es analizar, aunque sea muy someramente, las distintas situaciones que el templo, como paradigma de la arquitectura religiosa, ha establecido con el resto de la ciudad. En la variedad de estas situaciones podremos quizás establecer algunas cuestiones que nos ayuden a abordar el tema. Pero, antes de salir al exterior, es oportuno recordar que nuestra interioridad es también un templo del Espíritu, como recuerda San Pablo a los corintios³. Y que sobre todo allí se pone en juego nuestra libertad de creyentes.

Paganos

En las ciudades de la antigua Grecia, existió siempre la voluntad de mantener separadas la religión de la política. Las acrópolis, nacidas como fortalezas defensivas, fueron convirtiéndose en lugares sagrados, donde se levantaban los templos de las distintas divinidades. Estos eran recintos apartados, generalmente escarpados, donde ocurría la actividad religiosa. Lejos de ella, en el ágora, se desarrollaba la vida política y otro espacio, el teatro, era el lugar de la representación trágica.

Los templos de la acrópolis eran lugares cerrados y la actividad religiosa se desarrollaba a la intemperie, en el clima seco y soleado del Mediterráneo. La celda del templo, detrás de las poderosas columnatas, donde residía la estatua de la diosa, era un lugar reservado a los sacerdotes y del que se excluía al pueblo. Esta particularidad dio origen a la famosa frase provocadora de Bruno Zevi, que afirmaba que los templos griegos eran un “típico ejemplar de

³ 1 Cor 3, 16.

no-arquitectura”⁴. Para el crítico italiano, la arquitectura era el arte del espacio interior y la ausencia de interioridad dejaba a los templos griegos en el lugar de la escultura.

Hegel en su *Estética*, tiene a su vez una versión acertada de este fenómeno de exterioridad del templo griego, expresada bellamente en una de sus típicas frases extensas: “Y así la impresión de estos templos resulta también ciertamente simple y grandiosa, pero al mismo tiempo serena, abierta y placentera, pues todo el edificio está más preparado para un estar alrededor, un andar de acá para allá, un ir y venir, que para el concentrado recogimiento interno de una asamblea encerrada por todas partes, separada de lo externo”⁵. El párrafo resume con un toque dramático, la diferencia entre el airoso culto pagano y el cristiano, visto como una experiencia claustrofóbica. Pero más allá de la percepción personal del filósofo, da cuenta de dos maneras distintas de relacionar el espacio del templo con su entorno inmediato.

Los griegos tenían una relación algo lejana con su religión. Celebraban sus fiestas, sus adivinaciones y sus misterios, pero en una esfera que se mantenía, como sus templos magníficos, apartada de las decisiones políticas que afectaban a los destinos de la polis. De todos modos, y a pesar de esta aparente indiferencia, la impiedad era castigada. Basta pensar en la condena de Sócrates, obligado a beber la cicuta por no respetar a los dioses.

Los templos vivían su vida brillante, recortados contra el cielo, con sus columnas de colores y sus estatuas vivamente pintadas. Conservaban tesoros y en sus frisos explicaban la historia de dioses y de héroes. Allí no se predicaba ninguna doctrina y los sacerdotes se limitaban a recitar fórmulas y a hacer sus libaciones. Frente a ellos se desarrollaba el sacrificio, se repartía la carne de las víctimas y coros de jóvenes doncellas alegraban las ceremonias.

Si bien existe un paralelismo cerrado entre los dioses de Grecia y de Roma, la religión de ambas culturas tiene diferencias notables. Diferencias que se expresan de modo contundente en la distribución del espacio urbano. Son las mismas divinidades, pero al mismo tiempo son otras. Lo religioso mantiene una identidad formal, pero existe una diversidad funcional. Si la religión es, fundamentalmente, una relación, es esta la que cambia diametralmente.

4 Bruno Zevi, *Saber ver la arquitectura*, capítulo IV.

5 Hegel, *Lecciones sobre la estética*, capítulo II: “La arquitectura clásica”.

Los templos en Roma deben olvidarse de las soleadas acrópolis y descender al fango del foro. Ya no tienen sus cuatro caras idénticas, sino que adoptan una fachada, es decir, se colocan en la trama urbana con una determinada intencionalidad. La religión en Roma debe compartir su espacio con los discursos políticos y la administración de justicia, y codearse con mercaderes vociferantes. Aquí, entre las siete colinas, la religión es una cuestión de Estado, y los sacerdotes son funcionarios que compran sus cargos y obtienen sus prebendas a cambio de favores políticos.

Esta forma de religión, que puede parecer algo cínica, se contrapone con una piedad doméstica muy desarrollada. El romano, a diferencia del griego, era un hombre religioso en lo íntimo y ponía un cuidado especial en el culto privado. La importancia que se le daba a la familia, y a la veneración de los ancestros, era el motor de una religiosidad intensa, que de algún modo era la otra cara del culto público, ahogado por un Estado omnipresente. La costumbre de algunos emperadores de declararse dioses es una muestra bastante acabada de esta confusión entre el Estado y la religión. A un griego jamás se le hubiera ocurrido convertirse en dios.

Es conocida la creciente apertura de las religiones politeístas de la Antigüedad. La capacidad de incorporar nuevos dioses y nuevos cultos fue creciendo en Roma al ritmo de las conquistas. Del Oriente llegaban nuevos cultos que se agregaban a los panteones locales con total naturalidad. Podríamos decir que estamos en un escenario de absoluta libertad religiosa; sin embargo, la intolerancia mostró su cara más fiera en la persecución sistemática de las religiones monoteístas. Una versión antigua de lo que Benedicto XVI llamó, con su singular clarividencia, la “dictadura del relativismo”⁶. Esta resultó, antes como ahora, tan implacable como el más feroz fanatismo.

En el año 202 el emperador Septimio Severo prohibió tanto el proselitismo judío como el cristiano. Los romanos nunca distinguieron bien entre ambas religiones. En la persecución que siguió al edicto fueron encarceladas y posteriormente entregadas a las fieras Perpetua y su esclava Felicidad, las mártires que recuerda el canon romano. A la joven Perpetua, hija de una importante familia de Cartago, le fue consentida la posibilidad de abjurar de su fe, a lo que respondió simplemente “soy cristiana”, afirmación que le valió la muerte en la arena. La amplia libertad religiosa de los paganos fue implacable

⁶ Benedicto XVI, Homilía en la Misa “pro eligendo pontifice”, 18 de abril de 2005.

para quienes no compartían su misma apertura. Judíos y cristianos resultaban, por su fe monoteísta, una amenaza

Judíos

Si en alguna cultura la cuestión del espacio religioso fue realmente ardua, esa fue la judía. El temor a la idolatría, el peor de los pecados para el pueblo elegido, conllevaba un necesario temor a fijar el culto en un espacio concreto. Los años del desierto dieron una solución provisoria al problema, acorde con la provisional situación de la vida nómada. La tienda que custodía el arca, con la nube que señalaba la presencia divina, eran lo suficientemente endebles como para alejar el peligro idólatrico.

El conflicto surge muchos siglos después, con un pueblo judío más firmemente asentado en su tierra. Yavé impedirá a David, en el ápice de su poder, construir el templo, gracia que finalmente concederá a su hijo Salomón. El primer templo de Jerusalén, que sorprende por su pequeñez, consagra no sólo una construcción, sino toda la ciudad que lo rodea. Su exclusividad, como único lugar del culto, es una particularidad muy propia de la religión judía. Un conflicto que sigue vivo aún en tiempos de Jesús, como recuerda la conversación con la samaritana, en el pozo de Sicar⁷.

Del primer templo construido tenemos noticias por la Biblia⁸, aunque su detallada descripción es un par de siglos posterior a su efectiva construcción. De todos modos, se puede inferir por algunos vestigios que su ubicación era contigua al Palacio Real de Salomón. Esta proximidad hace pensar a algunos estudiosos que en su origen fue más bien una capilla privada, luego separada del edificio para constituirse como un edificio autónomo. Conjeturas que nos hacen pensar en una connivencia bastante estrecha entre monarquía y religión. Cercanía por otra parte muy común en la Antigüedad y que no tiene por qué ser valorada negativamente.

Destruído por Nabucodonosor el primer templo, se comenzó con la reconstrucción al regreso de Babilonia. El llamado segundo templo sufrió muchas vicisitudes hasta que Herodes el Grande decidió su reconstrucción alrededor del 20 aC. Su primera obra constó en duplicar la superficie de su asentamiento, para ganar espacio y poder darle la grandiosidad con la que

⁷ Jn 4,5-29.

⁸ 1 Re 6,2: "La casa que el rey Salomón construyó para el Señor tenía 30 metros de largo, veinte de ancho y quince de alto".

esperaba pasar a la inmortalidad, como señala Flavio Josefo⁹. Ciertamente en la reconstrucción del segundo templo hay un claro trasfondo político y una voluntad de hacerse popular entre los judíos. Herodes era idumeo, por lo tanto, despreciado como extranjero y amigo de los romanos, que lo mantenían en el poder con sus legiones.

Este templo, que conoció Jesús, estaba ubicado en el mismo lugar del original; era majestuoso y relativamente nuevo. En él se cumplían todas las funciones propias de un edificio religioso, el sacrificio y la enseñanza, además de ser lugar de reunión. Estaba compuesto de numerosos patios, que actuaban como filtros, donde se distribuían los visitantes, que eran divididos en categorías diversas de acuerdo con su pureza, sacerdotes, judíos, gentiles, mujeres. Su fama fue notable, pero su duración breve, menor a un siglo, ya que las legiones de Tito lo destruyeron en el año 70.

Su destrucción dará inicio a la diáspora y a un judaísmo que olvidará el sacrificio para adoptar el modelo de la sinagoga. Posiblemente su origen se remonte al exilio en Babilonia, y su función se limita a la oración, el estudio de la ley y la reunión de la asamblea. Ya en tiempos de Jesús existían en Israel cientos de estos edificios, como lo recuerdan muchos pasajes del Evangelio. Con la diáspora de los judíos fuera de Israel, la sinagoga cumplió las funciones de edificio religioso principal de un culto, desprovisto de sacrificio.

Su vinculación con la ciudad fue de alguna manera inmediata con su entorno directo, en los barrios donde los judíos expulsados de su tierra se asentaban. Posteriormente, esta dependencia fue en aumento con el confinamiento obligado de los judíos en determinadas zonas de la ciudad. Los guetos, que constituyen sin lugar a dudas una de las páginas más oscuras del Occidente cristiano, son un caso atípico en la compleja historia de la libertad religiosa. Una libertad que restringe dramáticamente el espacio donde el culto puede ser practicado, pero que no llega a la prohibición. Más grave aún son los casos de la expulsión, como la ocurrida en España y luego en Portugal, y en tantas otras geografías a lo largo del tiempo. Todos elementos que constituyen antecedentes nefastos que concluyen en el paroxismo del horror que constituye la Shoá. Allí una persecución que busca la extinción total del individuo va más allá de la cuestión religiosa, para llegar a una identidad más concreta, la de la sangre.

⁹ Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, libro XV, 380.

Cristianos

La Iglesia surgió a la superficie de una forma súbita, cuando Constantino habilitó con un edicto la libertad para el culto católico. Sin poder, por razones de imagen, utilizar la tipología del templo pagano, los primeros cristianos optaron por adaptar un edificio público que serviría perfectamente, con algunos cambios, al desarrollo del culto cristiano: la basílica. Hasta ese momento es imposible hablar de relaciones espaciales entre los edificios religiosos y la ciudad, ya que la clandestinidad impide establecerlas.

Las primeras basílicas se ubicaron tímidamente en zonas periféricas de la ciudad, quizás por desconfianza, también porque durante muchos siglos la Iglesia convivió con el culto pagano, que ocupaba, por derecho propio, la centralidad del espacio urbano. Basta repasar el mapa de Roma para darnos cuenta de este fenómeno: las cuatro basílicas mayores se encuentran en los bordes de la ciudad antigua y con sus fachadas, salvo el caso de San Pedro, apuntando hacia la periferia. Una realidad que apoya las profundas reflexiones de Francisco sobre la importancia de las periferias¹⁰, geográficas y sobre todo existenciales, donde la Iglesia actual tiene una posibilidad de renacer con fuerza renovada.

Luego de los siglos, llamados con alguna ligereza oscuros, la Iglesia, con la caída del esqueleto de poder romano, toma forzosamente una centralidad dentro del tejido urbano. Es el tiempo de las grandes catedrales, que alcanzan sus pináculos al cielo, para dar gloria a Dios y también a la ciudad que las alberga. Sin embargo, el conflicto de las dos espadas, el choque inevitable entre poder temporal y espiritual, se va a poner en evidencia en las ciudades. La existencia de una *piazza del duomo* y una *piazza del comune*, en muchas ciudades italianas donde el conflicto entre papado (güelfos) e imperio (gibelinos) se hizo más arduo, da cuenta de esta realidad. Una historia que nos llega en toda su crudeza a través de los luminosos versos de Dante.

La distancia entre catedrales y palacios pueden medirse en cada ciudad, para tener una idea bastante precisa del conflicto. Las monarquías más fuertes consiguen atraer en su área de influencia a las catedrales, del mismo modo que tratan de dominar a la Iglesia. En otras geografías, un gobierno más débil prefiere mantenerse a distancia de la sombra de las iglesias que cercenan su poder. La libertad religiosa es también una cuestión política y un juego de

¹⁰ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 20.

poderosos. Incluso la Reforma puede leerse en esta clave, como una cooptación de la religión por parte del Estado. Un conflicto que no se deja leer en las ciudades, ya que en general el protestantismo utilizó las mismas catedrales vaciándolas de imágenes para el nuevo culto.

Curiosamente en este proceso se puede ver como la misma estructura sirve para albergar funciones distintas. Una verificación que haría las delicias de quienes, como Aldo Rossi, bregaban por el fin del funcionalismo, argumentando que la forma tantas veces se impone sobre la utilidad¹¹. El culto católico es el único que conserva aún la doble función del templo: enseñanza y sacrificio. Los protestantes, se me perdone la brutal generalización, liberados del sacrificio, conforman un espacio vacío, dedicado solamente a la palabra. Una mecánica donde parece reeditarse el pasaje ocurrido entre los judíos, del templo a la sinagoga.

Una última reflexión es posible observando el caso de nuestras ciudades americanas, surgidas de las leyes de Indias. Aquí no se trata de una espontánea distribución de fuerzas, sino de una voluntad precisa del legislador. La exigencia de mantener próximos la iglesia y el cabildo es una muestra diáfana de las intenciones de los colonizadores, que en estas nuevas latitudes no podían arriesgarse a dividir el poder. La colonización mantuvo unidas la espada y la cruz en su afán evangelizador y conquistador, y así lo expresan todas las plazas de América, desde las grandes capitales hasta los pueblos perdidos. Una convivencia que en el Nuevo Mundo ha resultado tan evidente como efectiva, independientemente de las críticas que el modelo colonizador español suscita en estos días.

Las ciudades de la América hispana y portuguesa son un capítulo importante y tienen mucho que decir a la hora de pensar la libertad religiosa. “La plaza ya fue plaza y consolidó esta condición cuando se levantaron en sus bordes los edificios para sede de los poderes públicos, el templo, quizás la cárcel”¹². Estas plazas, extendidas por toda América, son un modelo de convivencia, válido tanto desde lo urbano como en lo religioso. Incluso los procesos de independencia, en los que parte importante del clero tuvo una participación activa en los movimientos revolucionarios, es una muestra

11 Aldo Rossi, *La arquitectura de la ciudad*, capítulo 1, 7.

12 José Luis Romero, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, capítulo 3: “Las ciudades hidalgas de Indias”.

acabada de esa proximidad entre autoridades civiles y eclesiásticas, donde sus intereses parecen confundirse.

La Iglesia en nuestras tierras americanas también velaba a su manera y con las limitaciones de su tiempo por los intereses de los más desprotegidos y desde cerca controlaba los abusos de la corona. Como ejemplo basta nombrar, entre muchos otros, la obra del obispo Vasco de Quiroga en Michoacán, o bien las misiones jesuíticas en el Paraguay, cuyo modelo de promoción humana, que se enfrentaba a los intereses de la corona, determinó en definitiva su expulsión. San Pablo, la megalópolis brasileña, es paradigmática a la hora de ilustrar esta pugna de intereses, religiosos, políticos y económicos, y como estos se trasladan gráficamente a la trama urbana.

Musulmanes

La violenta irrupción de los musulmanes en la historia de las religiones es sin duda un fenómeno que no deja de sorprender. La velocidad con la que la predicación del Profeta consigue expandirse a la par de las conquistas de las armas es un fenómeno único. Quizás una de las razones que lo expliquen es la estrechísima relación existente entre religión y política, al punto de ser algo inescindible. Basta pensar, para dimensionar el fenómeno, que entre la muerte de Mahoma y la batalla de Poitiers, en el 732, que frenó el avance allende los pirineos, transcurre exactamente un siglo. En ese estrecho lapso, lo que era en origen una pequeña tribu logró poner bajo su dominio una extensa lonja de tierra que va desde España hasta la India. Y la historia de esta expansión fulminante no hacía más que comenzar.

El templo emblema de la fe musulmana es la mezquita, que ya desde su origen tuvo características singulares. Generalmente compuesto de un amplio patio anterior y de una amplia sala cubierta, el templo musulmán es antes que nada lugar de oración y, en segunda instancia, de difusión de la palabra y de la cultura. Por último, un elemento característico por antonomasia, el minarete, cumplía la función de extender hacia afuera un espacio volcado hacia el interior, como es norma de toda la arquitectura musulmana. “Hacia el siglo X, se había creado la forma fundamental de los principales edificios públicos, a los cuales el individuo se acercaba atravesando una fuente destinada a las abluciones”¹³. Ese espacio interrumpido, que tiene horror a la continuidad, pasará luego a la arquitectura de las catedrales románicas del sur de España,

¹³ Albert Hourani, *La historia de los árabes*, capítulo XII: “La cultura de las cortes y el pueblo”.

con su coro interpuesto en el andar de la nave. El origen de la mezquita, se dijo, es espurio, ya que en un primer momento es difícil distinguir entre el templo y el cuartel. Pero esta indefinición proviene de la estrechísima relación entre lo religioso y lo militar, que es propia del credo musulmán. Una identidad que por lo general no se encuentra en ninguna otra religión, en las que existe una tensión entre lo político y lo religioso. Aquí esta diferenciación desaparece y con ella se anula la distancia. Desde esas mezquitas, que posteriormente adquirieron el carácter de edificios dedicados a la enseñanza y el estudio, surgió una identidad cultural que por su profundidad y finura asombró a Europa, que en muchos aspectos se encontró atrasada frente a su diáfano esplendor.

La primera mezquita es casi un campamento surgido en Medina, la ciudad donde el Profeta es exiliado de su Meca natal. Allí de todos modos quedan fijados los elementos básicos que definirán la tipología. Con la conquista de La Meca, ubicada a una corta distancia, y la conversión de las tribus nómades que habitaban la ciudad, Mahoma y sus seguidores se apropian del santuario local, donde era adorada la Kaaba, por los hasta entonces paganos. Esta tarea de apropiación del espacio, para reconvertirlo a los propios usos, es una característica del Islam.

La consagración del santuario de La Meca como primer lugar sagrado de la religión construye una identidad espacial que resulta también singularísima. El hecho de ser una referencia a escala planetaria, que orienta en su dirección a los restantes templos y, más todavía, a los propios creyentes, es una imagen de una fuerza inusitada. No existe en la historia un edificio, más precisamente un objeto, como la Kaaba, que tenga un poder semejante sobre el resto de los otros entes que componen el mundo. Poder que se acentúa con la vinculación personal con el objeto, inscrita en la obligación de peregrinar hacia él al menos una vez en la vida.

Las ciudades santas de La Meca y Medina además conservan su pureza simbólica, al estar prohibido el acceso de cualquiera que no sea musulmán. Esta condición les otorga a las ciudades y sus templos una condición especial, y las coloca dentro de un caso sin precedentes en lo que se refiere a la problemática de la libertad religiosa. Si hemos recordado persecuciones y expulsiones masivas en una extraviada búsqueda de pureza, aquí se procede por una especie de sistema que podríamos llamar ultradefensivo. La clausura

de un espacio sagrado es un derecho, es justo admitirlo, y tiene precedentes en todas las religiones, pero nunca a escala urbana.

Las restantes innumerables mezquitas que pueblan hoy en día los cinco continentes, con un marcado crecimiento en todas las latitudes, replican el esquema y en muchos casos el sistema de apropiación. Basta citar como ejemplo quizás el más célebre de todos, el de la catedral de Santa Sofía, convertida en templo islámico a mediados del siglo XV. Cubiertos los mosaicos, que pasarían a contar las leyes del Corán, y agregados los minaretes, el espacio queda listo para albergar la nueva fe de los conquistadores. Incluso las formas propias del arte bizantino fueron adoptadas como modelo de las nuevas mezquitas que surgieron a raudales en el intrincado mapa de Estambul, nueva capital del Islam. También sucedió en dirección contraria una operación parecida en la España liberada de los moros, en una época no muy distante de la transformación de Santa Sofía. La mezquita de la reconquistada Córdoba sufrió una operación conceptualmente similar, aunque mucho más compleja de la sufrida por la catedral de Estambul. Allí se trataba de insertar en una estructura endeble e indiferenciada la lógica de otra arquitectura que responde a parámetros totalmente distintos. Con la complejidad adicional que para realizar esta compleja operación “nadie se lo planteó en términos de una ampliación, de una nueva estructura. La discusión se centró más bien en cómo construir en el interior de la vieja mezquita: inclusión en vez de extensión”¹⁴.

La libertad religiosa no opera sólo sobre las almas; también lo hace y en paralelo sobre los vestigios físicos de las religiones, como son sus templos, expresión corpórea de la fe de cada una de ellas. Se podría hablar de una acción sobre los cuerpos que, como diría Spinoza, pone en juego lo que un cuerpo es capaz de soportar: “Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones”¹⁵. Afirmación que vale naturalmente para la arquitectura.

Budistas

En esta categoría, por demás extensa, me permito incluir el vastísimo e inabarcable paisaje del Oriente. No es mi intención, por la extensión que requeriría, ingresar en este mundo, y también es un impedimento, no menor, mi total incapacidad para adentrarme en él. Solamente me permitiré algunas

¹⁴ Rafael Moneo, *La vida de los edificios*.

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética*, libro III, proposición II, escolio.

reflexiones muy superficiales que pueden de alguna manera reunir una característica común de los templos que pueblan el Oriente, sobre todo aquellos que responden a la religión de Buda. Culto que por otra parte adquiere características muy diferentes en las distintas regiones donde se practica.

Es sabido que el culto de Buda se derrama hacia Oriente, partiendo de la India. La historia de esa inculturación es compleja y reviste particularidades de una extensión similar a la de los infinitos caracteres chinos. La construcción de los templos propios de este culto es un recorrido que acompaña dicho camino, y que va desde las cuevas de eremitas con las imágenes de Buda excavadas en la roca hasta las sutiles pagodas de madera que se alzan como filigranas en los extremos insulares del Japón. De todos modos, en esa diversidad es posible leer una particular forma de relacionarse con la naturaleza, una manera que podríamos llamar, por ausencia de mediaciones, directísima.

Hay también algo de esa primordial liviandad, que uno asocia súbitamente con lo oriental. Como refiere con su privilegiada pluma Pietro Citati: “Cuando los misioneros jesuitas llegaron a China, tuvieron la sensación de poner los pies en un país más ligero que el nuestro”¹⁶. Esos misioneros, con Matteo Ricci a la cabeza, llamaron a aquella nueva tierra *Vinegia continua* por la preeminencia del agua como elemento. Más adelante agrega el autor citado: “la madera parecía luminosa e inmaterial, y el país del agua, como la otra Venecia, se convertía en el país de los reflejos y de los ecos. Cuanto más se adentraban en el cuerpo líquido de China, los jesuitas quedaban más y más fascinados con aquella encantada levedad de las cosas”.

Esta característica, haciendo una arriesgada síntesis, expresa ese mencionado contacto directo con el entorno natural. El templo budista, donde también y más que nunca está ausente el sacrificio, es un lugar fundamentalmente de oración y de súplica, al que el creyente concurre a pedir a los dioses el auxilio y la buena fortuna. También por supuesto muchos de ellos son el refugio apartado de la vida monacal que se centra en el desprendimiento absoluto y en ese sentido son centros difusores de una espiritualidad que, por sus características algo frivolidadas, es cierto, goza hoy de fortuna en Occidente.

¹⁶ Pietro Citati, *La luz de la noche*, Tercera parte: “La ciudad del Emperador”.

Existen entonces esos templos que se levantan en medio de una geografía deslumbrante, con sus estatuas ciclópeas, que parecen surgidas de la misma roca. Sin embargo, cuando el templo se encuentra en un entorno urbano, niega la vinculación con la ciudad, recreando una naturaleza que copia, en miniatura, aquella otra grandiosa

El templo budista padece de una suerte de endogamia y, si la naturaleza está ausente, crea una a su manera. Una naturaleza “bonsai” domesticada y fuertemente intervenida para que adquiriera en definitiva un aspecto natural en dimensiones reducidas hasta una proverbial pequeñez.

Esta disposición del templo parece reflejar una actitud de independencia de lo religioso con respecto a lo político. Sin embargo, “a diferencia de la Europa de la Edad Media, los gobiernos de China desde muy temprano afirmaron su autoridad para regular la religión y vindicar exitosamente el principio de la superioridad del estado sobre la Iglesia”¹⁷. Este control se dedicaba por sobre todas las cosas a evitar desbordes o rebeliones de carácter religioso y, por lo demás, el Estado se mostraba tolerante con otras creencias. Una actitud que, en su cínico pragmatismo, recuerda a los gobiernos chinos de la actualidad y su relación con el capitalismo.

Es esta distancia aparente la que a la modernidad occidental, preocupada por que la religiosidad sea siempre más un asunto personalísimo, le resulta amable. Sin embargo, algunos datos de la historia parecen contradecir esta fama de liberalidad y tolerancia. Los misioneros cristianos posiblemente en ninguna parte del globo fueron tratados con tanta dureza como en el “pacífico” Oriente. La trágica historia de las misiones jesuíticas en Japón, donde a inicios del siglo XVII fueron masacrados alrededor de 5.500 cristianos, es por demás evidente. Así lo recordaba también, el lema de Francisco en su visita a Corea en 2014: “La gloria de los mártires brilla sobre ti”¹⁸. Con dicho lema el Papa recordaba a los más de 8.000 cristianos ejecutados en la península durante la primera mitad del siglo XIX.

17 Charles Holcombe, *Una historia de Asia oriental*, capítulo III: “La edad del cosmopolitismo”.

18 El Papa recordaba en aquella alocución, realizada en agosto de 2014, a “Pablo Yun Ji-chung y a 123 compañeros, todos mártires de la fe, que proclamaré beatos el próximo 16 de agosto en Seúl”.

Naturaleza

Quedarían por hacer algunas consideraciones finales sobre las relaciones entre el templo y la ciudad contemporánea. Una reflexión que no puede ser más que una nota de aproximación al problema de la libertad religiosa. En primer lugar, lo que parece constatarse, al menos en Occidente, es la pérdida de influencia del templo como estructura en una sociedad siempre más desacralizada. Otros edificios parecen haber tomado la delantera y reclaman la centralidad que alguna vez tuvo lo religioso: el museo quizás hoy sea la tipología que parece ocupar esta preeminencia. El arte, como señala Walter Benjamin, siempre conserva algo del aura que lo acerca a lo religioso que fue su origen: “aun en las formas más profanas el culto a la belleza es reconocible como un ritual secularizado”¹⁹.

La modernidad parece haber decretado “el ocaso de los dioses”, pero, como ocurre en la conclusión de la tetralogía wagneriana, no da demasiadas pistas hacia el futuro. Lo que de momento parece tomar la delantera es una preponderancia de una cierta deificación de la naturaleza, que en algunos casos adquiere tintes religiosos. Ciertamente es necesario y urgente que la relación con la naturaleza sea abordada de una forma profunda y seria, para lo cual los cristianos contamos con una guía segura en la encíclica *Laudato Si'*. Allí Francisco define el carácter de esta relación de la siguiente manera: “No podemos sostener una espiritualidad que olvide al Dios todopoderoso y creador. De ese modo, terminaríamos adorando otros poderes del mundo, o nos colocaríamos en el lugar del Señor, hasta pretender pisotear la realidad creada por él sin conocer límites”²⁰.

A la luz de estas consideraciones, a veces con cierta desconfianza se observa cómo incluso los católicos nos vemos empeñados en una suerte de huida hacia la naturaleza. En el ámbito de las relaciones entre el templo y la ciudad, muchas veces se prefiere un entorno natural al de nuestras iglesias a la hora de celebrar el culto. Esta es una tendencia que, de generalizarse, puede convertirse en un llamado de atención.

No es que se condene esta práctica, pero es recomendable que mantenga su carácter de excepción. El culto católico tiene desde su temprano inicio en las catacumbas hasta las más gloriosas catedrales un tesoro del cual sería una

19 Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, capítulo IV.

20 Francisco, *Laudato Si'*, 75.

gran pérdida desprenderse. Allí, en nuestros templos, pequeños o grandes, no importa, se hacen explícitos los símbolos que acompañan e ilustran los misterios que celebramos. Quizás estos símbolos cuestionan nuestra fe, como es justo que sea, y generan la bendita inquietud agustiniana, que ciertamente no es posible acallar huyendo a la sombra de los árboles.

Jesús, es cierto, realizó gran parte de predica en entornos naturales, pero también es verdad que en el momento de su hora manifiesta que “siempre enseñé en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen todos los judíos”²¹. De la sinagoga de Nazaret, tempranamente en su predicación, fue sacado Jesús por sus vecinos para ser despeñado en el risco²². Y del templo de Jerusalén expulsó a golpe de látigo a los mercaderes que lo profanaban con su comercio²³. Los espacios sagrados imponen sus rigores en todos los credos. El ambiente del templo es el lugar donde la fe se enseña y se celebra, en un marco explícito, donde no queda demasiado espacio para las fantasías de un sincretismo difuso.

La naturaleza, elevada a religión, por supuesto que no está exenta de fanatismo, ni de persecuciones, aunque hoy en día haya otros métodos que los leones. A diferencia de otras religiones, carece de moral y tampoco tiene necesidad de templos, ya que ella misma lo es. En ese sentido se podría tratar de una ausencia de conflicto, que se parece bastante al nihilismo. La naturaleza, cuando se pretende que tome el lugar de Dios, tiene el peligro de una deshumanización. No es casual que las religiones naturales primitivas acudieron como práctica corriente al sacrificio humano. El templo, como lugar de culto y de cultura, puede ser leído también en este sentido como lugar de protección de lo humano y de la libertad inalienable del hombre de relacionarse personalmente con Dios en el ámbito de una comunidad de creyentes.

Como pregunta con indisimulada angustia Hans Küng: “¿Serán pronto nuestros museos nada más que los antiguos templos del arte recién fenecido, de la misma manera que, según Nietzsche, nuestras iglesias son las tumbas del Dios muerto hace mucho? Se las visita, se las examina, se las admira, pero ya no se reza. Solamente ha quedado, oculta, la añoranza de algo que fue y hoy

21 Jn 18,20.

22 Lc 4,28-30

23 Jn 2,13.

no puede volver a ser”²⁴. Para que esta profecía no se cumpla, es necesario reconsiderar la relación entre templo y ciudad, como elemento privilegiado para ponderar el grado de libertad religiosa. Pero esta ponderación no debería referirse sólo a las relaciones entre la fe y las instituciones civiles, sino además y sobre todo, para evaluar la profundidad de nuestra fe y la de nuestra comunidad eclesial.

²⁴ Hans Küng; *Música y religión*, Final: “Arte y sentido”.

Algunas reflexiones sobre la *Exégesis medieval* de Henri de Lubac

Gilbert Dahan¹

La obra de Henri de Lubac, *Exégesis medieval. Los cuatro sentidos de la Escritura*, cuyos cuatro volúmenes se publicaron entre 1959 y 1964, es uno de los libros de mayor impacto entre los medievalistas y los historiadores de la religión en general, tanto en Francia como en el extranjero. Se publicó después de otros dos grandes libros sobre la exégesis medieval: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (París, 1944) de Ceslas Spicq, biblista y especialista en San Pablo (autor de comentarios fundamentales sobre las Cartas Pastorales y la Carta a los Hebreos), así como de una obra monumental sobre la noción de *ágape*; y *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1941, varias reimpressiones)² de Beryl Smalley, medievalista inglesa especializada en la Biblia en la Edad Media (y autora de numerosos estudios en este campo)³. Estas dos obras son esencialmente de carácter histórico. La obra de Spicq presenta las “características generales” de la exégesis, especialmente de los siglos XIII al XV, y proporciona “repertorios de manuscritos de los principales exégetas” de esos siglos, que son sumamente útiles. Smalley destaca la aportación de la escuela de San-Victor en el siglo XII (reveló la importancia de Andrés de San Víctor), así como la de los maestros parisinos de la segunda mitad del siglo XII (en particular Esteban Langton), sin descuidar a los autores del siglo XIII; el otro gran rasgo de su investigación es la influencia de la exégesis judía.

En cambio, la obra de Henri de Lubac parece centrarse sobre todo en la hermenéutica, es decir, en la reflexión sobre los principios de la exégesis; el subtítulo es perfectamente claro al respecto, ya que los “cuatro sentidos” parecen

1 Nacido en 1943, Director de estudios en la École Pratique des Hautes Études. Es uno de los principales especialistas en la historia de la exégesis bíblica en la Edad Media. Últimas publicaciones: *Lire la Bible au moyen âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Geneve, Droz, 2009; *Études d'exégèse médiévale. Ancien Testament*, Estrasburgo, Presses Universitaires, 2016; *Étudier la Bible au moyen âge. Essais d'herméneutique médiévale II*, Geneve, Droz, 2020.

2 Incluye la edición de Oxford, 1983, con un nuevo prefacio y bibliografía actualizada.

3 Podríamos añadir H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsburg, 1939, que tuvo una difusión mucho más limitada y es de alcance menos general.

constituir la regla fundamental de esta hermenéutica. Además, ya desde el prefacio (p. 11), el autor subraya que no se trata de un estudio de historia de la exégesis, sino de teología, pensamiento y espiritualidad cristianos. Se trata, pues, de una perspectiva muy diferente de la de Spicq y Smalley. Y ello nos lleva a plantearnos tres preguntas, evocando al mismo tiempo la aportación de De Lubac: ¿cuál es el vínculo entre exégesis y teología? ¿cuál es el lugar real de los cuatro sentidos? ¿qué contribución puede aportar la exégesis medieval a nuestra propia reflexión sobre la Sagrada Escritura?

Exégesis y teología

Nuestra primera pregunta se refiere al vínculo entre exégesis y teología. Es una historia compleja que Henri de Lubac aborda aquí y allá. Es evidente que el pensamiento inicial del cristianismo se desarrolló a partir de una reflexión sobre los datos del Antiguo Testamento, como lo demuestra la presencia de testimonios en todos los textos del Nuevo Testamento y el propio tipo de predicación apostólica⁴. La exégesis patristica utiliza y explicita todos estos datos, y la reflexión teológica, aunque también esté influida por el pensamiento helenístico, se basa en ellos, tanto en el plano histórico (los relatos del Antiguo Testamento, los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles) como en el dogmático (Unidad y Trinidad, sacramentos, ética, etc.). La Biblia es, pues, fuente de inspiración de lo que llamamos teología.

Sin embargo, en los siglos XI-XII comenzó a producirse un cambio: se intentó establecer una forma de pensamiento independiente de los datos vinculantes del dogma y, en consecuencia, de la autoridad de la Escritura. Este fue el caso, en particular, de Anselmo de Bec o de Canterbury y de Pedro Abelardo, pero en ninguno de los dos casos hubo ruptura con la Escritura: en Anselmo, la demostración de la existencia de Dios parte de la afirmación del necio en el Salmo 13 (14), mientras que el *Sic et non*, “Sí y no”, de Abelardo analiza las contradicciones en los escritos de los Padres y también en la Biblia, como muestra su hermoso prefacio. Esta evolución se debe a varios factores, en particular el uso de las ciencias (profanas) del *trivium* —gramática, dialéctica, retórica— en la enseñanza (y hay que recordar que San Agustín y Casiodoro ya lo habían justificado ampliamente); el uso cada vez más frecuente de textos de la Antigüedad griega y de pensadores árabes, ya fueran antiguos (Aristóteles por medio de Boecio) o recién traducidos (los sucesores de Aristóteles y los árabes

⁴ Véase, por ejemplo, Ch. H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris, 1964; *Conformément aux Écritures*, Paris, 1968.

al-Farabi, al-Kindi, al-Ghazali —para los que vinieron después); y, sobre todo, el hecho de que las escuelas urbanas sucedieran a las monásticas, introduciendo un ritmo y un estilo diferentes en la enseñanza.

En el plano literario, las escuelas de Laon, Auxerre y París produjeron colecciones de sentencias, es decir, extractos de los Padres y autores de la Alta Edad Media, clasificados progresivamente por temas. Culminaron en el compendio redactado por Pedro Lombardo, terminado entre 1155 y 1158, que se impuso rápidamente como una obra imprescindible para la enseñanza en las escuelas. La enseñanza de la Biblia iba acompañada de preguntas (*quaestiones*), que iban a desempeñar un papel cada vez más importante, como puede verse en la obra de Roberto de Melun y Simón de Tournai. A principios del siglo XIII, conoció una importante evolución, con el establecimiento de universidades y la creación de las órdenes mendicantes, en particular los dominicos y los franciscanos. Estas órdenes crearon rápidamente estructuras de enseñanza, los *studia*, de diferentes niveles, que culminaron en los *studia generalia*, el equivalente de las universidades (o integrados en ellas)⁵.

Todas estas consideraciones no nos alejan de nuestro tema, sino que, al contrario, explican una evolución que Henri de Lubac criticará por ser demasiado rígida. Las universidades se dividen en Facultades, la más importante de las cuales es la de Teología (en París, pero también en Bolonia, Oxford, Toulouse, etc.). En estas facultades se enseñaban dos textos a los bachilleres (el equivalente a nuestros ayudantes de cátedra o profesores) y a los maestros: la Biblia (*sacra pagina*) y las Sentencias de Pedro Lombardo. Inicialmente, ambas formaban parte de la misma teología. Pero en los años 1240-1260, en las lecciones introductorias (y luego en las Sumas que resumen la enseñanza), se empieza a reflexionar sobre el “estilo” (*modus procedendi o tradendi*) de la teología, que se sigue entendiendo como Palabra de Dios y palabra sobre Dios. Cada vez es más evidente que el estilo de las Sentencias es diferente del de la Sagrada Escritura: la reflexión lleva a reconocer esta diferenciación y a definir una teología considerada como ciencia y desvinculada de la exégesis⁶. El estatuto de la enseñanza de las Sentencias, y por consiguiente de la teología, era privilegiado, como se quejaba Roger Bacon hacia 1260, y así seguiría siendo hasta el siglo XVII. En consecuencia, la exégesis podía considerarse una “pariente pobre de la

5 Véase *Les débuts de l'enseignement universitaire a Paris (1200-1245 environ)*, ed. J. Verger y O. Weijers, Turnhout, 2013.

6 M.-D. Chenu, *La théologie comme science au xiii^e siècle*, 2e ed., París, 1969 (1e ed. 1943).

teología⁷". Parece que el divorcio se ha consumado y que, a pesar de los cambios que se comentan a continuación, se ha descuidado la importancia de la exégesis en relación con las preocupaciones teológicas. Esta es la situación descrita en el libro de Henri de Lubac, y que intenta refutar. Sin embargo, al mismo tiempo que Henri de Lubac, y sobre todo en la generación que le siguió, surgían nuevas vías que establecían una "teología bíblica" del Antiguo y del Nuevo Testamento. Basta mencionar los nombres de Gerhard von Rad⁸ o Brevard Childs⁹ para mostrar hasta qué punto la Biblia era fuente de reflexión doctrinal.

Leyendo el prefacio de *L'exégèse médiévale*, parece que el autor se esfuerza por combatir una situación bastante desesperada, en la que toda la exégesis tradicional, tanto patrística como medieval, es descuidada o incluso ignorada. Volveremos sobre este punto, teniendo en cuenta que, por una parte, las obras sobre la exégesis medieval, en particular las de Spicq y Smalley¹⁰ —y, por supuesto, la de H. de Lubac— han contribuido en gran medida a darla a conocer, y que, por otra parte, el vínculo entre exégesis y teología está experimentando un renacimiento gracias a los enfoques contemporáneos.

Los cuatro significados de las Escrituras

La aportación más llamativa del libro de Henri de Lubac es la importancia que concede a la noción de los "cuatro sentidos de la Escritura". Aporta un riquísimo *dossier* sobre el tema —aunque hay que señalar que no menciona el papel de Étienne Langton, un maestro parisino de finales del siglo XII (entonces arzobispo de Canterbury, 1207-1228), que fue uno de los primeros en dar a estos cuatro sentidos la posición predominante que tendrían en adelante. De

7 J. Verger, "L'exégèse parente pauvre de la théologie scolastique", en *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, ed. J. Hamesse, Turnhout, 1995.

8 *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vols, trad. fr., Geneve, 1963.

9 *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection*, Minneapolis,, 1992. Brevard Childs es partidario de la crítica canónica.

10 Hay que añadir ahora el gran repertorio de F. Stegmüller (y K. Reinhardt), *Repertorium biblicum medii aevi*, Madrid-Barcelona, 1950-1980 (11 volúmenes). Véanse también varias obras colectivas: *The Cambridge History of the Bible*, t. II, *The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, Cambridge, 1969; *Le Moyen Age et la Bible*, ed. P. Riché y G. Lobrichon, París, 1984. Lobrichon, París, 1984 ("Bible de tous les temps", 4); *La Bibbia nel Medio Evo*, ed. G. Cremonesi y C. Leonardi, Bolonia, 1996; *The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450*, editado por R. Marsen y A. A. Matter, Cambridge, 2012. - Quisiera mencionar mi libro *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (xiie-xive s.)*, París, 1999, que intenta seguir las huellas de C. Spicq, B. Smalley y H. de Lubac.

hecho, en el siglo XIII los cuatro sentidos se habían convertido casi en un dogma, como puede verse, por ejemplo, en la cuestión 6 del *Quodlibet* VII de Tomás de Aquino, que se interroga sobre el número de sentidos en la Sagrada Escritura, tomando los cuatro sentidos como un dato dogmático¹¹. Esto se había convertido en una noción familiar, y podemos recordar el famoso dicho de Agustín de Dacia (†1282), citado por Nicolás de Lyre y recordado por H. de Lubac¹². He aquí una traducción: El significado literal (*littera*) enseña los hechos, la alegoría, lo que debemos creer, el sentido moral, lo que hay que hacer, la anagogía, hacia donde tender.

Los cuatro sentidos permiten a los historiadores contemporáneos caracterizar la exégesis medieval. Mucho antes, habían sido utilizados por los reformados para condenar la exégesis tradicional; éste fue particularmente el caso de Lutero, como también señaló H. de Lubac.

Pero yo mismo me he preguntado por el alcance de esta noción¹³ y quizá merezca la pena volver sobre ella, señalando que el autor de *L'exégèse médiévale* era relativamente matizado a este respecto. El problema es que nuestros historiadores contemporáneos, más preocupados por las categorizaciones fáciles que por los matices sutiles, lo han convertido en dogma. En primer lugar, hay que señalar que antes del siglo XIII dominaba entre los exégetas la lista de los tres significados, bien estudiada por H. de Lubac. En segundo lugar, los comentarios medievales compuestos según estos cuatro sentidos son raros y a menudo dan la impresión de una construcción artificial. La afirmación de los “cuatro sentidos” sirve esencialmente para subrayar la multiplicidad de lecturas de la Biblia y la posibilidad de interpretaciones complementarias o incluso opuestas.

Y ésta es, en efecto, una de las riquezas de la exégesis tradicional: no se trata tanto de superponer cuatro sentidos según un plan determinado como de intentar captar la complejidad del lenguaje bíblico o, más bien, de mostrar que

11 Traduzco esta Cuestión en mi libro *Interpréter la Bible au moyen âge. Cinq écrits du xiii^e siècle...*, París, 2009, p. 67-79.

12 *Exégèse médiévale*, p. 23. Véase también H. de Lubac, “Sur un vieux distique. La doctrine du «quadruple sens»”, en *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366; F. Chatillon, “Vocabulaire et prosodie du distique attribué à Augustin de Dacie sur les quatre sens de l'Écriture”, en *Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, t. 11, París, 1964, p. 17-28.

13 “Les quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale”, en *Annoncer l'évangile (xve-xviii^e s.) Permanences et mutations de la prédication*, ed. M. Arnold, París, 2006, 17-40 [reimpreso en *Lire la Bible au moyen âge Essais d'herméneutique médiévale*, Geneve, 2009, 199-224].

se dirige a todos los hombres, sea cual sea su época y su condición. Por ejemplo, Guibert de Nogent propone una tropología próxima al análisis psicológico (por no decir al psicoanálisis), mientras que los monjes ven generalmente los mandatos del texto sagrado como mensajes dirigidos a ellos personalmente. Lo que resulta más evidente en los comentarios medievales, sobre todo de los siglos XIII y XV, es la separación entre el sentido literal y el sentido espiritual, a menudo calificado de “místico” o marcado por la caracterización *allegaría*, que no se limita a lo que nosotros llamamos “alegoría” o “tipología”. De este modo, encontramos la oposición paulina (retomada por los Padres) letra/espíritu. Esto tiene la ventaja de poner al mismo nivel la riqueza de ambos, pero también de mostrar que la dificultad de la exégesis es el paso de uno a otro, lo que he llamado el “salto hermenéutico”.

Repito: las páginas dedicadas por Henri de Lubac a los “cuatro sentidos” son extremadamente ricas y matizadas. Es lamentable que algunos historiadores, con demasiada prisa y poco conocimiento de la exégesis medieval, hayan intentado convertirlas en una verdad absoluta.

La aportación de la exégesis medieval

El trabajo de los exégetas desde el siglo XVII hasta el XVIII, ya sean católicos o protestantes, marcó nuevos caminos para la exégesis bíblica: tanto si consideramos el trabajo crítico (crítica histórica más que crítica textual), el uso de las lenguas originales o el uso de fuentes judías, parece que nos alejamos de la exégesis medieval. A veces se utiliza el término “precrítica” para describir la exégesis tradicional, pero sin duda es incorrecto. En muchos ámbitos, la exégesis medieval era tan rigurosa en su actividad crítica como la moderna, aunque obviamente no con los mismos medios¹⁴. En la segunda mitad del siglo XIII se desarrolló el género de los tratados sobre las contradicciones de la Escritura, especialmente con la obra de Pedro el Cantor, maestro parisino (†1197). La crítica textual alcanzó un nivel notable en el siglo XIII, comparando los textos latinos de la Vulgata con los originales hebreos y griegos.

La aportación de la filosofía fue constante a partir del siglo XIII: los comentarios de Buenaventura (†1274), que no era considerado un filósofo, estaban repletos de citas de autores griegos y árabes, al igual que muchos otros exégetas, sin olvidar a Tomás de Aquino, que también fue comentarista de

¹⁴ Véase *La méthode critique au moyen âge*, ed. M. Chazan y G. Dahan, Turnhout, 2006 (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 3).

Aristóteles. La exégesis medieval experimentó cambios notables en sus propios métodos. Tras la transición de la exégesis monástica a la exégesis escolar, la exégesis universitaria (y los *studia* de las órdenes mendicantes) impuso sus propias estructuras y métodos¹⁵. Mencionaremos aquí simplemente la *divisio textus*, que se basa en un análisis minucioso del texto del libro que se comenta, de modo que la paráfrasis está necesariamente prohibida, la lección se sitúa constantemente en su contexto y los mecanismos del texto bíblico se examinan atentamente. Del mismo modo, la *quaestio*, que es una prolongación de la pregunta de las escuelas, conduce a un examen crítico basado en las dificultades del texto y, a menudo, a una ampliación teológica. Parece que la exégesis medieval logró lo que podría parecernos un desafío, la alianza de una exégesis confesional, que ve en el Espíritu Santo al autor de un mensaje destinado a todos los hombres, y una exégesis científica que utiliza todos los medios para comprender un texto trascendente, cuya riqueza total la mente humana no puede captar. Pero lo que puede parecernos paradójico es precisamente lo que constituye la fuerza y la riqueza de la exégesis medieval: más allá de la interpretación infinita del mensaje divino, se afirma la posibilidad del estudio humano.

Mientras que la exégesis del siglo XVII recurrió abundantemente a las aportaciones de la tradición judía (muchos de cuyos comentarios se tradujeron después al latín), la Edad Media también conoció este movimiento, aunque sólo fuera por seguir los pasos de San Jerónimo. La exégesis judía se abordó inicialmente a través de contactos personales con judíos, tanto en lo que se refiere al enfoque textual como al uso de relatos de la tradición midráshica. Este movimiento está ilustrado por numerosos autores, en particular Andrés de San Víctor (†1175), pero también por los maestros de las escuelas parisinas del siglo XII, Pedro el Comedor, Pedro el Cantor, Esteban Langton. Por último, los propios cristianos comenzaron a aprender hebreo, y el Concilio de Vienne (1311) fomentó la creación de cátedras de hebreo (y árabe) en varias universidades.

Quizá uno de los escasos puntos débiles de la obra de Henri de Lubac es que no utiliza suficientemente la literatura exegética a partir del siglo XIII, aparte de Buenaventura y Tomás de Aquino. La mayor parte de esta literatura

¹⁵ Véase nuestro estudio "Genres, forms and various methods in Christian exegesis of the Middle Ages", en *Hebrew Bible / Old Testament: The History of its Interpretation*, vol. I/2, The Middle Ages, ed. M. Saebo, Göttingen, 2000, pp. 196-236. I/2, *The Middle Ages*, ed. M. Saebo, Göttingen, 2000, pp. 196-236.

es inédita, pero es notablemente viva y da testimonio de la riqueza que hemos mencionado con demasiada rapidez.

Un último punto es la idea de progreso, fundamental en la concepción del estudio de la Biblia. Está expresada en un texto notable de Enrique de Gante, en su *Suma de las cuestiones ordinarias* (artículo VIII, cuestión 6): “Así como los Apóstoles explicaron las Escrituras que Cristo no había explicado, así los maestros católicos deben explicar lo que ni Cristo ni los Apóstoles explicaron, según el modelo de su explicación, sin contentarse con las explicaciones antiguas, y esto hasta el fin del mundo”¹⁶. Una imagen común es la de un edificio que crece y descansa sobre cimientos sólidos: la base de la enseñanza es firme y permanente, pero el edificio nunca está terminado, según otra idea principal de la exégesis medieval: la de la lectura infinita. Cada generación aporta su propio progreso, permaneciendo fiel a la enseñanza de sus predecesoras¹⁷. De este modo, la exégesis medieval es una etapa en la elucidación del mensaje divino; corresponde al historiador mostrar su importancia.

El mensaje de Henri de Lubac sigue siendo plenamente actual, aunque su documentación pueda enriquecerse o su hermenéutica replantearse. Parece haber sido escuchado por la Pontificia Comisión Bíblica, que destaca la aportación de la exégesis patristica (al tiempo que valida los métodos recientes de aproximación)¹⁸. ¿Podemos esperar que un enfoque similar incluya la exégesis medieval, cuya creatividad, seriedad y profundidad fueron justamente destacadas por Henri de Lubac?

Traducción: Andrés Di Ció

16 Trans. fr. G. Dahan, *Interpréter la Bible*, p. 138-139.

17 P. C. Bori, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, trad. fr. París, 1991.

18 *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, trad. fr. París, 1999 (el documento data de 1993).

El conocimiento de Cristo

Alberto Espézel¹

Un comentario a Charles Rochas *La vision bienheureuse du Christ. Simul viator et comprehensor*, Cerf, 2019.

El trabajo de Rochas es interesante y exhaustivo, de una erudición grande, y presenta la novedad y el gran mérito de entrar en los comentarios de Sto. Tomás a Mateo (108 pp.), Hebreos (32 pp.), Juan (98 pp.), antes de llegar a la *Summa* incluida (pp.114), conjuntamente con una conclusión general. El esfuerzo realizado es muy valioso y merece mucha atención.

El tema central, modulado en mil formas, es el del conocimiento del alma de Cristo, que ha de tener una visión bienaventurada de la esencia de Dios en acto, desde el comienzo de su concepción, durante todas las circunstancias de su vida. Cristo además tiene una ciencia infusa que le permite ver en el Verbo infinidad de realidades, y en el caso de la *Summa*, tiene también una ciencia experimental sujeta a crecimiento, pero siempre autodidacta, en razón de su dignidad incomparable de Verbo encarnado, que pone en juego y en acto toda su capacidad cognoscitiva, sin necesidad de ser enseñado por otro. Cristo es por ello *viator et comprehensor*.

En primer lugar, extrañamos una mínima consideración narrativa más desarrollada del objeto estudiado por Tomás en sus comentarios (nos referimos a los textos de Mateo, Juan y Hebreos). El Jesús de Mateo, de Juan y de Hebreos, en textos escritos varios años después de Pentecostés y de la resurrección, suponen teologías y tiempos bien diversos, y los ángulos de comprensión narrativos son demasiado distintos como para no haberlos presentado mínimamente hoy, en el presente, aunque Tomás los ignorara en parte, como es natural, de acuerdo a su tiempo.

Luego, y yendo al centro de nuestro tema, la estratificación del alma desde la *fine pointe de l'ame* hasta las regiones inferiores, para defender la visión bienaventurada permanente y en acto de la primera, dada simultáneamente con diversas limitaciones o pasiones de sus regiones inferiores, suscita en el lector preguntas e inquietudes antropológicas. ¡Qué consistencia humana verdadera

¹ Sacerdote diocesano de San Isidro, Dr. en Teología. Profesor de Cristología en la Fac. de Teología de la UCA.

tiene en realidad un hombre con semejante visión y omnisciencia en acto permanentes, en forma simultánea a pasiones, sufrimientos, agonía y grito de abandono? Se advierte entonces una dificultad antropológico-psicológica al admitir una visión bienaventurada en acto, en una vida de hombre real.

Calcedonia sostiene la verdadera humanidad de Jesús: que conlleva limitación, crecimiento, destino humano, tiempo y espacio determinados. A su vez, la visión bienaventurada en acto pasa relativamente inadvertida por los evangelistas, que sí hablan en cambio de la singular oración (y consiguientemente *visio* puntual) y cierto conocimiento cuasi profético de Jesús.

J.P. Torrell OP, destacado especialista en Tomás, recuerda con razón que la argumentación de Tomás sobre la visión bienaventurada de Jesús *in via* y en acto de la esencia divina, descansa en Heb 2,10 (llevar a los hijos a la gloria), cuando el texto de la carta a los Hebreos se refiere en realidad a Cristo ya resucitado, supuesto sobre el que el *Aquinate* funda la visión bienaventurada de la esencia de Dios en la vida terrena de Jesús. Es, en cambio, Cristo resucitado el que ha de llevar a los hijos a la gloria y a la visión, según el autor de Hebreos. Esta confusión de Cristo *viator* y *comprehensor* ya había sido advertida por varios autores (Balthasar en la *Teodramática II*,2, Guardini, etc.).

Además, en Rochas hay una cierta distancia con respecto a los evangelios y Hechos, que últimamente deberían ser la guía y el punto de partida de toda reflexión sobre la ciencia de Jesús, y sin olvidar, claro está, Lc 2,52 y ss. Por ello, parece artificial, poco sostenida en los evangelios, la articulación entre sí de los diferentes tipos de ciencias simultáneas descriptos en la *Summa*. Asimismo, parece insuficientemente valorada la hondura y profundidad de las carencias humanas, los dolores y pasiones, difícilmente compatibles con la visión bienaventurada en acto, muy especialmente en el momento de la agonía de Getsemaní (Lc 22,39 ss.par.) y en el grito de abandono (Mc 15,34; Mt 27,46).

Por un lado, si bien el Jesús *comprehensor* del *Aquinate* pareciera desconocer parcialmente aspectos *kenóticos* de la vida de Jesús, que Rochas no deja de mencionar muy tímidamente, la imagen resultante del Cristo *viator et comprehensor*, *viator quia comprehensor*, orilla un Jesús tan omnisciente que parece tener rasgos cuasi monofisitas, no obstante reconocer sus pasiones y debilidades. Si con Éfeso y Calcedonia subrayamos que Jesús es verdadero hombre (además de verdadero Dios), con ello creemos que vivió y asumió una entera vida singular y concreta, una historia de hombre entre los hombres, un destino limitado de

hombre, con conocimiento y voluntad de hombre, desde el seno de su madre hasta la morada de los muertos.

Pero por otro lado, y paradójicamente, su otro problema es el de postular una visión objetiva del Verbo por parte del alma creada de Jesús (que también ve realidades *in Verbo*), y esto pareciera llevar a dos sujetos de conocimiento, dos “yo”, que finalmente terminara en una posición cuasi nestoriana (cf. Weinandy). La conciencia de Jesús es una, se sabe el Hijo mismo hecho hombre, no hay distancia a su respecto, hay identidad de Hijo, y por ello esta conciencia refleja la unión hipostática y es un momento interior de ella.

Sin embargo, el autor Rochas se abre parcialmente a una mirada de la conciencia trinitaria de Jesús en un párrafo notable de su trabajo, que parece más bien excepcional en la tónica general del libro, donde la consideración de la conciencia está relativamente poco presente: *Viéndose Jesús a sí mismo y a todas las cosas en sí, ve la relatio subsistens de filiación que Él es en persona, recibíendose del Padre del que procede. Existe entonces una dimensión intrínsecamente trinitaria de la ciencia bienaventurada por la que Jesús se ve a sí mismo viendo al Padre en la unidad del Espíritu* (p. 410).

La Comisión Teológica Internacional, en 1985, nos mostró el camino de entrada al tema del conocimiento del alma humana de Jesús. Y ese camino pasa por el conocimiento o la conciencia humana de Jesús de sí mismo como Hijo. Jesús se sabe Hijo y ve al Padre en el Espíritu (Mt 11,25 y ss. par.). El uso del vocativo indica el tipo de relación y cercanía, vocativo respecto al Padre. Jesús ve al Padre como fuente de su propia subsistencia relacional y origen de su *missio*. Jesús ve al Padre como fuente de su procesión, de su envío, y fuente de su propio ser subsistente y relacional.

Vuelto sobre sí mismo, se encuentra a sí mismo en su *missio* como enviado desde el Padre y así se recibe y obedece al Padre y a su voluntad. Entonces Jesús no ve al Verbo frente a sí (Tomás, Rochas, Rahner). Tiene conciencia inmediata, directa, de ser el Verbo, el Hijo único de Dios, su *Abbá*.

Jesús tiene conciencia de su *processio*, de su *missio* económica desde el Padre, del sentido salvífico de la *missio*: la reconciliación del mundo con Dios (CTI, 85,1). Anuncia la salvación y el perdón y muere por ella. El contenido central de la conciencia como conocimiento de sí mismo, es un saber de sí y de su raíz desde el Padre, en subsistencia en recepción, y hacia Él, en su *relatio subsistens* hacia el Padre, y en el Espíritu co-espirado y enviado.

Todo lo que Jesús ve es en y desde la *missio*, desde dentro de su filiación recibida del Padre en el Espíritu, y vivida en esta humanidad concreta, singular, limitada, que se despliega en una historia y un destino humano (Guardini, Nédoncelle, Balthasar, Schwager, Guillet, Torrell, González de Cardedal) preciso y concreto. Destino que se desarrolla en una historia paso a paso.

El Verbo en Jesús no quema etapas, acompasa el desarrollo del hombre sin fundirlo ni anegarse en Él (González de Cardedal).

Jesús vive su destino con asombros y sorpresas (Lc 7,9 ante la fe del centurión); con alegrías (Lc 10,21: se estremeció de gozo) y llantos (Lc 19,41: llora por Jerusalén); con confianza (Mt 7,25) y oscuridades (Lc 22,42 ss. par. agonía); con dolor (Lc 13,1 ante la Pasión) y abandono (Mt 27,46 par.).

No obstante su visión del Padre en la *missio*, tiene confianza y fe (análoga, dados sus momentos de visión y sus oscuridades) en Él (Hebreos 12,2), y también esperanza.

El Jesús prepascual de los evangelios sinópticos no parece *comprehensor*, aunque sondee los corazones. Y el Jesús de Juan, incomparable en su teología filial, parece a veces, casi resucitado, por ej. en la Pasión.

Jesús no ve al Verbo frente a sí mismo, como decíamos arriba. Ello conllevaría de algún modo un yo humano frente al yo del Verbo (cuasi nestorianismo). Él es y se sabe el Verbo y ve al Padre en el Espíritu. Todo su conocimiento es personal-trinitario. No conoce una esencia divina al margen o diversa de su Padre en el Espíritu. La conoce en su Padre que lo engendra y envía a su misión salvífica y reveladora al mundo y a los hombres.

Es preciso insistir en el enraizamiento trinitario de la conciencia o autoconocimiento divino del alma de Jesús y mantenerse firme en su dimensión personal trinitaria.

Habría que reformular trinitariamente entonces las ciencias de Jesús estudiadas por los medievales con detalle (a partir del s. XII, no obstante algún precedente del s. IX), inspirándose en forma estrecha en el Nuevo Testamento, y distinguiendo las teologías de los sinópticos y de Juan.

Se trata de observar con atención las narraciones de los sinópticos (sin saltarse Lc. 2,52 y ss.), y luego considerar los largos discursos teológicos de Juan, donde la hondura trinitaria y su desarrollo parecen aludir veladamente a

un Jesús de algún modo ya resucitado (*¿comprehensor?*), por ej. en la Pasión (caída de los esbirros Jn 18,6, dudas de Pilatos, serenidad y aplomo de Jesús en los interrogatorios Jn 18,33 y ss. etc.).

En general, la lectura del importante libro de Rochas deja la impresión de un valioso y concienzudo trabajo, muy erudito, pero inmerso en un mundo de interpretación tomista que se retroalimenta sobre sí mismo, e insuficientemente dispuesto a dialogar con la teología de los siglos XX y XXI y la exégesis y filosofía que la acompaña, incluso por tomistas relevantes. Las notas de Torrell a la edición francesa de la *Summa* y sus artículos posteriores, o los trabajos de Durand, se abren a un diálogo con contemporáneos quizás más fructífero. En un cierto sentido, el libro parece insuficientemente atento a la evolución de la reflexión teológica y cristológica de estos cincuenta años.

Peter Henrici sj.

In memoriam

Jan Heiner Tück¹

Stabo atque solidabor in te
Agustín, Confesiones XI,30

En octubre de 2022, Peter Henrici participó en la reunión de la edición alemana de *Communio* en Múnich y presentó algunas reflexiones sobre el perfil de la revista. Falleció el 6 de junio de 2023 en Brig —en el Valais suizo— a la edad de 95 años.

Con él perdemos a un antiguo coeditor y moderador internacional de la revista. Recordamos su humor sutil y su amabilidad reservada, casi tímida, inolvidable como su sobrio juicio, libre de prejuicios, su amplitud católica y su simpatía amistosa en el camino de la comunión.

Nació en Zúrich en 1928 y creció —junto con su hermano Andreas— en una familia acomodada, con raíces diversas, incluso aristocráticas. “Mi árbol genealógico incluye la NZZ, una fábrica de maquinaria de Zúrich, hoteles de Lucerna y aristocracia húngara (Apor de Altorja)”, comentó una vez.

Sus padres estudiaron Derecho, eran políglotas y participaban activamente en numerosos clubes y asociaciones; tenían una orientación ecuménica y un compromiso social. Su padre Ernst Georg Henrici, Presidente del Colegio de Abogados de Zúrich, fue miembro fundador del Grupo Ecuménico de Debate iniciado por Otto Karrer. Su madre, Marguerite-Marie Henrici-Pietzcker, fue la primera vicepresidenta de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias y, como académica, hizo campaña por el derecho de voto de las mujeres. Además de la escuela, donde los católicos eran una minoría en la Zúrich reformada, Henrici, estudiante de bachillerato, se formó con su servicio como monaguillo y su participación en los Scouts.

Vivió los años de la guerra y sus privaciones sin quejarse nunca de ellas. Tras terminar el bachillerato en 1946, estudió filosofía antigua y estudios indogermánicos en la Universidad de Zúrich.

¹ Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Viena. Casado, tres hijos.

Sin embargo, el *intermezzo* no duró mucho. Acompañado por su tío Hans Urs von Balthasar (1905-1988), en 1947 ingresó en la orden jesuita, entonces aún prohibida (por la legislación suiza), pero tolerada.

Estudió filosofía en Pullach, cerca de Múnich, y de 1953 a 1955 fue tutor de filosofía en el *Germanicum* (Roma) antes de trasladarse a la Universidad de Lovaina para estudiar teología.

Escribió su tesis filosófica sobre *L'Action de Maurice Blondel y la Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Distinguió entre una dialéctica bidimensional y otra tridimensional. En Hegel, la dialéctica del conocimiento es sólo bidimensional, razón por la cual reduce la muerte de Cristo a un “Viernes Santo especulativo”; en Blondel, en cambio, la dialéctica se basa en la acción concreta, acontecida, y adquiere un carácter tridimensional. La conexión entre pensamiento y espiritualidad, patente en los diarios de Blondel, fue ejemplar para Henrici. Fue ordenado sacerdote en 1958, y Balthasar predicó en su primera Misa.

El destino de la Orden lo llevó de nuevo a Roma, donde en 1960 fue nombrado profesor de historia de la filosofía moderna en la Pontificia Universidad Gregoriana, cargo que ocupó hasta 1993. Allí vivió de cerca los preparativos y el desarrollo de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II (1962-65). Pronto contó con un círculo internacional de doctorandos. Entre ellos figuraban nombres como Karl Lehmann, Marc Ouellet, Heinrich Schmidinger y Heiner Wilmer. Henrici fue decano de la Facultad de Filosofía en dos ocasiones, y en 1979 se convirtió en el director fundador del *Centro Interdisciplinare sulla Comunicazione Sociale* de la Gregoriana.

Cuando Joseph Ratzinger se convirtió en Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1982, y dimitió como coeditor de *Communio*, preguntó a Henrici si podía ser su sucesor. Además de su actividad docente e investigadora como filósofo, Henrici también trabajó como agente pastoral en el Camino Neocatecumenal, una actividad que recuerda con gratitud en su reseña autobiográfica. En 1993, fue bruscamente arrancado de su esfera de actividad romana.

El Papa Juan Pablo II lo envió —a pesar de toda resistencia— junto con Paul Vollmar a la diócesis de Chur, plagada de graves conflictos. Allí debía mediar como obispo auxiliar y vicario general para los cantones de Zúrich y Glaris.

Su forma de actuar, prudente, vinculante y dialogante, consiguió calmar las olas en torno al “caso Haas” y recuperar la confianza perdida. Su lema episcopal era: *Virtus in infirmitate –fortaleza en la debilidad*.

De 1993 a 2009 fue miembro de la Conferencia Episcopal Suiza y en esta función fue durante mucho tiempo responsable del departamento de medios de comunicación. Trabajó junto con la entonces Comisión Central del Cantón de Zúrich bajo la presidencia de René Zihlmann. Su colaboración con Ruedi Reich, Presidente del Consejo de la Iglesia Reformada de Zúrich, demostró que era capaz de combinar la voluntad de diálogo y la apertura con el perfil católico de la mejor manera posible. Una vez preguntado por su visión del futuro de la Iglesia, reaccionó con su sequedad característica: “No soy un visionario”. Y: “La Iglesia no circula como un coche por una carretera trazada de antemano; es un barco que debe intentar aferrarse a su destino lo mejor que pueda en las cambiantes direcciones del viento y las corrientes”.

Incluso antes de su jubilación, Henrici trabajó primero como profesor visitante y luego como honorario en la Facultad Teológica (*Hochschule*) de Chur y publicó varios volúmenes, como *Hans Urs von Balthasar. Aspectos de su misión* (2008), *Hegel para teólogos* (2009), *Filosofía desde la experiencia de fe* (2012), *Iglesia vivida. Desde Lovaina, a través de Roma y hacia Zúrich* (2013) y el libro de entrevistas con Urban Fink: *Retrospectiva. Acontecimientos y experiencias* (2022). Su selección de la obra de Alberto Hurtado *Vida lograda. Espiritualidad de un trabajador inquieto* (2015) fue presentada al Papa Francisco en persona durante una audiencia privada.

Peter Henrici advirtió en repetidas ocasiones que *Communio* no debe convertirse en una revista teológica. Debe tener un carácter orientador para quienes preguntan y buscan. Una y otra vez había que intentar traer la gran herencia de la fe al presente cada vez más efímero. Al hacerlo, el diálogo con otras ediciones debe llevarse a cabo con regularidad para preservar la amplitud católica. Una vez, un teólogo de la Fraternidad San Pedro presentó un artículo para *Communio* y algunos de los redactores expresaron preocupaciones eclesíásticas, y él declaró brevemente: *Communio* es una revista católica. Cualquiera que pertenezca a la Iglesia católica romana puede publicar aquí. Los criterios deben ser únicamente la calidad y la adecuación al perfil de la revista, no actitudes eclesiástico-políticas o incluso animadversiones. Tal amplitud de catolicismo a través de las facciones del discurso reformista, que Peter Henrici representaba con toda naturalidad, se ha vuelto casi rara hoy en día. En repetidas

ocasiones recomendó cultivar el arte de la “alta vulgarización” y, en el espíritu de Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar, tener el coraje de exponerse teológicamente para contrarrestar la creciente disolución de la fe. Él mismo era un maestro de las contribuciones francamente claras, presentadas sin un aparato hinchado de notas a pie de página. Al mismo tiempo, el diálogo con la filosofía y la cultura contemporáneas era importante para él. Rechazaba pensar en términos de plantillas partidistas, pero eso no disminuía su lealtad a las directrices de los editores fundadores. El aprecio que sentía por Hans Urs von Balthasar queda patente en su entrevista autobiográfica con Urban Fink.

En la lucha por el rumbo de la revista, se sintió comprometido con esta herencia y siempre estuvo al lado del consejo de redacción como prudente consejero en los últimos años. Perdemos con Peter Henrici —católico jesuita, filósofo, teólogo, obispo— una voz inconfundible, un carácter noble, un compañero de muchos años y un amigo fiable.

En uno de sus últimos ensayos para esta revista, señalaba en 2016: “La única cosa segura en mi futuro, mi muerte, ya no significa sólo la exclusión de todas las demás posibilidades histórico-mundanas; significa también el amanecer de una nueva posibilidad, humanamente a lo sumo concebible, casi infinita”.

Traducción: Alberto Espezel