

El cristianismo como estilo

- Santiago - 7 de noviembre de 2022 - Facultad de Teología –

Entrevistado el 29 de marzo de 2015 por el diario francés La Croix, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe -que en ese momento era el cardenal Gerhard Ludwig Müller- dijo: "*La llegada de un teólogo como Benedicto XVI a la Cátedra de Pedro es probablemente una excepción. Incluso Juan XXIII no era un teólogo profesional. Francisco también es más pastoral y la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene la tarea de ser una estructura teológica de un pontificado*". Esta afirmación, bastante sorprendente, tiene la ventaja de expresar públicamente lo que sin duda es la opinión de todos los que se quejan más o menos discretamente de la falta de claridad doctrinal de las posiciones pastorales del Papa Francisco.

Tocamos aquí un malentendido fundamental sobre el lugar que debe ocupar la "doctrina" en la vida de la Iglesia hoy; un malentendido que, desde el inicio del Vaticano II y el famoso discurso de apertura del Papa Juan XXIII sobre la "pastoralidad" de lo que el Concilio deberá proponer¹, nunca se ha aclarado. ¿Es posible mantener una distinción estricta entre "doctrina" o "estructura teológica", por un lado, y discurso pastoral, por otro, como deseaba el entonces Prefecto del Santo Oficio, el cardenal Ottaviani, en el Concilio? ¿No deberíamos más bien sostener que la "pastoralidad" es *constitutiva* de la doctrina, porque indica la relación que tenemos con ella, hoy como al principio y en cada nuevo período histórico del cristianismo?

Este conflicto de interpretación, más o menos latente desde el Vaticano II, entra en una nueva fase con el Papa Francisco. Su gran texto programático, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), se inspira de manera original en la "pastoralidad" de Juan XXIII y del Vaticano II. Pero, *al mismo tiempo*, Francisco ya ha introducido a la Iglesia en una nueva era; las disputas sobre una hermenéutica de la continuidad o una hermenéutica de la discontinuidad del Concilio, que marcaron en gran medida los dos pontificados anteriores, se alejan y son ahora superadas por la cuestión misionera: ¿qué podemos ofrecer como "recurso" a la humanidad y a toda la tierra, que se encuentran en un cambio sin precedentes? ¡La Encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015) sobre el cuidado de la casa común es la primera expresión de esta superación; y es significativo que este largo texto de doscientos cuarenta y seis números sólo cite tres veces al último Concilio (GS, 26, 36 y 63)!

Estas dos primeras observaciones, a las que se añadirán otras, dibujan sin duda los contornos de un nuevo estilo. Central en los dos documentos pontificios que acabamos de mencionar, la noción misma de "estilo" permite comprender no sólo el modo en que el Papa Francisco reposiciona lo "doctrinal" en el sentido de la "pastoral" del Vaticano II, sino también su nuevo modo de situar la fe cristiana y católica dentro de la mutación histórica que, sesenta años después del inicio del Concilio, estamos viviendo. Esta es la hipótesis que me gustaría desarrollar esta tarde centrándome en primer lugar en el propio concepto de "estilo" y su capacidad para ayudarnos a pensar en la tradición cristiana hoy. En efecto, desde finales de los años 90, milito por una concepción estilística de la tradición cristiana (I)². A continuación, diré unas palabras sobre el modo en que el Papa Francisco integra la noción de "estilo" en su enseñanza y en sus acciones (II). A continuación, podemos hablar de las tesis que se les han distribuido (III).

¹ Edición crítica del discurso de apertura del Concilio *Gaudet mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962) en Alberto MELLONI, Papa Giovanni. Un cristiano et il suo concilio, op. cit, 299-336.

² Je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* et aux élaborations ultérieures de ce paradigme ; cf. « *Le christianisme comme style. Thèses sur l'arrière-plan épistémologique de l'approche* ». Me permito referirme aquí a mi libro *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* y las posteriores elaboraciones de este paradigma; cf. « *Le christianisme comme style. Thèses sur l'arrière-plan épistémologique de l'approche* ».

I. UNA FORMA DE HABITAR EL MUNDO

Vincular los dos términos "cristianismo" y "estilo" puede resultar sorprendente. ¿No se corre el riesgo de que esta asociación favorezca una peligrosa estetización de la tradición cristiana, que opera en ciertas estrategias pastorales destinadas a hacer competitiva la propuesta cristiana en el mercado de los bienes religiosos? Otros sospecharán que el acercamiento entre teología y estética es una forma de eludir la estructura normativa de la fe, tal como la defiende la tradición dogmática del catolicismo. Sin embargo, el proyecto de expresar la identidad cristiana en términos de "estilo" es ya antiguo. Friedrich Schleiermacher y Hans Urs von Balthasar lo emprendieron, cada uno a su manera: el primero según una orientación hermenéutica que se apoya en los *documentos* de la comunidad primitiva para exponer "la esencia particular del cristianismo"³, inaccesible al solo enfoque gramatical pero abierta a una percepción específica que él llama "adivinación" (*Einführung*); la segunda en el marco de una fenomenología teológica que se apoya en la analogía entre las bellas artes y la belleza de las "existencias elegidas" para discernir "el arte divino o la *santidad* modelada por Dios"⁴.

1. El concepto de estilo tiene, en efecto, algunas ventajas para abordar la identidad cristiana. Bajo la influencia de la lingüística del siglo XX se ha desarrollado una *estilística de la expresión*. Simultáneamente, la *fenomenología* ha intentado pensar en la singularidad de una obra concreta o en la "maestría" que manifiesta en su autor: la "allure" (aspecto, estampa), podríamos decir, que ya no es una cuestión de comparación clasificatoria, sino de la manifestación de una singularidad incomparable y de una verdadera innovación. Según Maurice Merleau-Ponty⁵, el estilo de una obra de arte puede designarse como "emblema de *una manera de habitar el mundo*". Citando a Malraux, precisa: "Todo estilo es la conformación de los elementos del mundo que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales". Esta "operación" de metamorfosis crea otro mundo, el mundo tal y como lo habita el artista.

2. Comprendido así, el enfoque estilístico nos permite no reducir el cristianismo a su enseñanza doctrinal, sino honrar *el conjunto de la vida cristiana en sus expresiones tanto singulares como plurales, relacionales y sociopolíticas*. Esto no deja de ser importante para un pensamiento que quiere volver a la fuente común de la teología dogmática, la teología moral, la espiritualidad y la teología práctica. El principio de *concordancia entre forma y contenido*, tan esencial para caracterizar la calidad estilística de una obra y fácilmente aplicable a la cuestión de la credibilidad de la fe y la acción cristianas, aparece como un hilo conductor.

3. Para acceder a esta fuente, me situaré *entre* el "movimiento" de Jesús de Nazaret y la Iglesia naciente, *pasaje* constitutivo de la fe cristiana. Evidentemente, no puedo honrar aquí las difíciles cuestiones históricas y epistemológicas que plantea este pasaje (cf. las "tesis epistemológicas"). Me contentaré, pues, con un enfoque un tanto global, basado en el asombro histórico y la admiración creyente por la posteridad y la fecundidad de la actividad evangelizadora del Nazareno en Galilea, que, en total, apenas duró más de dos años. Empecemos, pues, por esbozar la "allure" (aspecto, estampa) de lo que ocurre con el Nazareno y pasa a la vida de la Iglesia naciente.

Este modo de ser se caracteriza por un *cierto tipo de relación*, comprometida con aquellos y aquellas con los que Jesús se encuentra de forma inesperada, y por *el efecto* que se produce. Sin establecer comparaciones con otras figuras como Sócrates, *Buda*, etc., este modo de ser puede describirse en primer lugar en términos de

³ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé (1810/1830)*, Paris, Le Cerf, 1994, § 84.

⁴ Hans URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 1 : Apparition* (1961), Paris, Aubier, 1965, 30.

⁵ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 et en particulier, les chapitres I : *Le langage indirect et les voix du silence* et II : *Sur la phénoménologie du langage*. Les développements sur le style se trouvent aux pages 65-95.

hospitalidad cotidiana (*philoxenia*)⁶, que es accesible a una percepción elemental, incluso antes de introducir el vocabulario teológico de la "santidad", que es más técnico y se refiere más al sistema de interpretación del judaísmo. De episodio en episodio, los relatos evangélicos consiguen mostrar la asombrosa distancia del Nazareno de su propia existencia. Hablando de otro, del "Hijo del Hombre" por ejemplo, del "sembrador" o del "dueño de la casa", pospone constantemente la cuestión de su identidad, negándose a dejarla fijada prematuramente (cf. Mc 1,24s, etc.). Lejos de ser una artimaña o una estratagema, esta postura es la expresión de su singular capacidad para aprender tanto del público en general como de cada nueva situación que se presenta (cf. Mc 1,40s; 5,30; 7,27-29; etc.). De este modo, crea un espacio de libertad a su alrededor, a la vez que comunica, con su simple "presencia", una beneficiosa proximidad a quienes acuden a su encuentro. Este espacio de vida les permite descubrir su propia identidad y acceder a ella a partir de lo que *ya* les habita en profundidad y se expresa de repente en un acto de "fe": *crédito* hecho a quien está al frente y al mismo a la vida entera. Entonces pueden marcharse porque lo esencial de su existencia se ha jugado en un instante. Pero algunos permanecen con él (Jn 1,35-39) o son llamados a seguirle (Mc 1,16-20), o incluso a "ocupar su lugar" (Mc 3,13-19).

De estas pocas observaciones sobre la hospitalidad del Nazareno se desprenden dos rasgos que determinan la "santidad", en el sentido preciso en que este término puede aplicarse al Nazareno y a sus asociados, en el mundo bíblico del judaísmo del siglo I: *la capacidad de aprender o de despojarse de sí mismo* (1) en favor de una presencia a *cualquiera* (2), aquí y ahora (cf. Mc 8,35// y Jn 12,24s); lo que queda por aclarar, en este punto, es el sentido que recibe de estos rasgos la relación con el origen, con el "Dios Santo". Sin dejar este espacio de vida que acaba de abrirse, tratemos sucesivamente su perfil mesiánico y su perfil escatológico.

1. *El perfil mesiánico de la santidad del Nuevo Testamento*

Lejos de ser una expresión de debilidad, el vaciamiento de sí mismo del Nazareno y su capacidad de aprendizaje son más bien el signo de una "autoridad" (*exousia*) o de una "fuerza" (*dynamis*) cuyo secreto es su concordancia consigo mismo: "irradia" porque en él, los pensamientos, las palabras y los actos están en absoluta concordancia y manifiestan la simplicidad y la unidad de su ser. Su irradiación, sin embargo, no deslumbra, sino que es discreta, o incluso desaparece en beneficio de cualquier otro, y suscita y revela en él el mismo "elemental" de la vida, también llamado "fe", de cuyo origen nunca se apropia. Esto explica por qué deja ir o despide a sus compañeros, sin dejar de llamar a algunos para que le sigan. Este espacio relacional, creado a menudo en torno a una comida compartida⁷, es radicalmente *abierto en amplitud y profundidad* porque se sitúa *por debajo* de los *mitswôt*, en particular de las reglas de pureza religiosa y ritual del judaísmo, y se basa en su propio principio, la ausencia de mentiras o la concordancia de pensamientos, palabras y actos, que es *perceptible* precisamente por *cualquiera*, que se beneficia de él en el momento mismo en que descubre su posibilidad en sí mismo.

⁶ Cf. lo que dice Emile BENVENISTE sobre el vocabulario de la "hospitalidad", que desempeña un papel central en el primer volumen de *Economie, parenté, société* (Economía, parentesco, sociedad) de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (París, Les éditions de Minuit, 1969). En su seminario "De l'hospitalité" (Anne Dufourmantelle invita a Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, París, Calmann-Lévy, 1997), Jacques DERRIDA se apoya en estas lecturas de Benveniste, "tan preciosas como problemáticas", para poner de relieve lo que considera la aporía, o incluso la antinomia de la hospitalidad: "Habría una antinomia [...] entre, por un lado, la ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (...), y por otro lado, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y deberes siempre condicionados y condicionantes, tal y como los define la tradición grecolatina, o incluso la tradición judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado" (ibid., 73). Lo que yo llamo la "santidad hospitalaria" del Nazareno es una forma de situarse en esta aporía.

⁷ las múltiples escenas de comidas ("reales" y parabólicas), relatadas en los relatos evangélicos (Mc 2,13-20//; Lc 7,36-50; 12,37; 13,29//; 14,1-24//; 15,23; 16,19-31; 19,1-10; 22,27-30; Jn 13,1-30), que pudieron ser el origen del rumor, relatado en Lc 7,34: "He aquí un glotón y un borracho, un amigo de los recaudadores de impuestos y de los pecadores". Un análisis más completo de la hospitalidad neotestamentaria tendría que tener en cuenta encuentros como el de Pedro y el centurión de Cesarea (Hechos 10:1-11:11), una especie de nuevo Pentecostés, la crítica paulina a las evasivas de Pedro en Antioquía (Gal 2:11-13) y los modales en la mesa de los corintios (1 Cor 11:20-22), o el banquete de bodas del Apocalipsis (Ap 3:20 y 19:9).

Sin embargo, la lectura mesiánica de esta santidad "hospitalaria" del Nazareno por parte de los primeros cristianos no era evidente, sino que formaba parte de un conflicto de interpretaciones, interno al judaísmo, que provocó la muerte violenta del Nazareno y continuó mucho tiempo después. Según ciertas tradiciones postexílicas, la venida del Mesías debe estar legitimada por el advenimiento real de los "tiempos mesiánicos". Mientras rechaza esta exigencia de legitimación, contraria a la hospitalidad y al tipo de percepción que implica -la confianza de la "fe"-, Jesús hace "gestos de poder" (*dynameis*), en la perspectiva sinóptica, y realiza "signos" (*sèmeia*) o cumple sus "obras" (*erga*), según el lenguaje del cuarto evangelio. La *curación de los ciegos* ocupa aquí un lugar especial, sin duda porque *percibir la santidad* que actúa en lo que sucede no está inmediatamente asegurado, sino que presupone el descubrimiento, *en sí mismo*, de un mismo "posible", dejado a la libertad inalienable de *cada persona*.

Pero esta posibilidad es "*desmesurada*" o "*sin medida*". Esto se desprende, en primer lugar, del propio itinerario de Jesús, quien, *hasta el final*, mantiene el espacio de hospitalidad abierto y le da su forma definitiva cuando la incompreensión, incluso la violencia, llega a poner a prueba el comportamiento ético -ausencia de mentiras o armonía consigo mismo- que está en su origen. Pero, ¿cómo distinguir esta santidad mesiánica de una locura que no conoce medida? El cuarto Evangelio amplía al máximo la gama de interpretaciones adversas: recordando las dos explicaciones, profana y religiosa, relatadas por Marcos - "Está poseído, es irracional (*mainesthai*)" (Jn 10,20)-, Juan añade, por un lado, el motivo de la presunción (Jn 8,52) y del suicidio (Jn 8,22), y, por otro, el de la blasfemia (Jn 10,33).

Ahora bien, el discernimiento entre la locura y la santidad no sólo concierne a la identidad del Mesías, sino que se reproduce en la vida cotidiana, *cada vez* que surge una situación elemental de hospitalidad abierta. Es entonces cuando se abre de forma desmesurada el humilde presente, que *sólo puede ser bonrado de forma única* por quien, en el acto, se muestra fiel a los demás. Los sermones de la montaña y de la llanura confrontan a sus lectores con el mismo límite, por definición infinitamente móvil, entre una perspectiva desmedida y la medida de tal o cual, entre lo que puede ser una locura y lo que puede resultar una manifestación de santidad. Es imposible decidir desde fuera y con referencia a un sistema legal o proceder por simple comparación. Por ello, es notable que los textos relaten más bien situaciones concretas en las que el conflicto está ya asumido, confrontando al lector, no con un heroísmo inalcanzable, sino con una cierta facilidad o evidencia: el exceso paradójico se ha mostrado, aquí o allá, acorde con tal o cual cosa. Uno podría retroceder ante esta perspectiva "desmesurada" de un "mundo" formado por innumerables seres únicos en una relación de hospitalidad; sin embargo, es esta forma de habitar el mundo la que ha inaugurado el "Santo de Dios".

2. *El perfil escatológico de la santidad del Nuevo Testamento*

Este segundo aspecto se refiere al carácter *definitivo y último* de lo que ocurre en el encuentro con el Nazareno. Hay que calificarla de escatológica porque nos enfrenta al nacimiento y a la muerte y, al mismo tiempo, nos abre a la totalidad de la historia, a sus resortes últimos, y a la *dimensión de altura* del espacio hospitalario del Mesías donde interfiere la voz de Dios.

Nacer y morir es, sin duda, un fenómeno universal, pero sus interpretaciones divergen profundamente. Desde el punto de vista particular de la tradición bíblica, no es sólo la muerte la que se opone a la vida, sino la muerte y la mentira, inextricablemente unidas entre sí. Desde el principio del Pentateuco (Gn 2,4b-3,24), esta confusión, considerada como la más elemental, es planteada y discernida por el narrador del segundo relato de la creación. El "poder" que la muerte ejerce sobre la vida es, en realidad, sólo ficticio: la muerte lo obtiene únicamente sugiriendo al ser humano que confunda los límites inherentes a su existencia con una envidia subyacente a la vida; así le provoca una reacción y una lucha encarnizada por defender lo que considera su derecho, casi siempre a costa de los otros. La alianza entre esta violencia y una especie de *ceguera* cuasi-nativa se concluye así bajo el signo de lo que la Escritura fustiga como la última mentira de una envidia

fundamental de la vida, manifestada por la mutación de la muerte en el "último enemigo" (cf. 1 Cor 15,25-27). El Mesías es quien la desarma haciendo *oír* la Buena Noticia, la Noticia de una bondad radical y siempre nueva.

Comprender lo que se oye aquí presupone que identifiquemos sin vacilación el origen de esta noticia oída - "Dios" como *Abba*, Padre- y que percibamos *simultáneamente* la "razón de ser" del vínculo intrínseco entre esta voz y su origen. El "¡feliz!" que se escucha nos libera, de hecho, de la sospecha de una envidia final hacia nosotros. Desarma a la muerte como último enemigo de la vida y la transforma en mensajera, capaz de convencer a *todos los que vienen* del precio incomparable de su existencia: si sólo tienen una vida, ésta "de una vez por todas" es la garantía de su unicidad. Sólo un origen "paternal" -Dios Padre- puede llevar el peso de esta feliz noticia. El que la escucha percibe súbitamente la *única novedad* que es su simple existir entre su nacimiento y su muerte y, del mismo modo, del existir de los otros. Una diferencia se abre aquí en el corazón mismo de la existencia encarnada, para ser atravesada por una conversión o una inversión: es la existencia única de alguien que es, cada vez, nuevo; pero *percibirla* como *novedad* y *buena* novedad, "requiere" una voz capaz de hacerla oír y de hacerla visible, sobre todo cuando esta evidencia elemental no es o ya no es inmediatamente accesible: es lo que consigue el Evangelio de Dios anunciado por su enviado o *angelos*.

Y, sin embargo, en una situación de mentira, el anuncio de ese Evangelio debe ser de una credibilidad sin falla. Aquí encontramos de nuevo *el principio de concordancia entre el contenido y la forma*. Esta exigencia concierne en primer lugar al propio "evangelista"; pero su propia credibilidad incluye saber que la convicción de su interlocutor sólo puede provenir de *él mismo*. La hospitalidad del nazareno es tal que suscita, despierta y revela en aquellos con los que se encuentra, lo "elemental" que abordé por primera vez *en términos éticos*: la ausencia de mentira o de acuerdo consigo mismo. Pero este elemental esconde en cada uno, como también hemos percibido, una "posibilidad" última de orden *teológico* -la mutación de su relación con su propia muerte- que, gracias a lo que escucha en sí misma, se muestra, en tal situación, acorde con ella. La escucha de la bienaventuranza, en boca de Jesús o de sus asociados, representa entonces una verdadera victoria sobre la mentira, lo que sugiere el término "*con-vicción*"; pero ésta sólo es realmente "*con-vicción*" si proviene al mismo tiempo de lo más profundo de la persona que escucha el "¡feliz! Tiene que oírse a sí mismo decirlo, desde lo más profundo de su ser, para convencerse.

Estas pocas reflexiones sobre el perfil mesiánico y escatológico de la santidad hospitalaria de Jesús de Nazaret nos han llevado poco a poco a las razones teológicas de una comprensión estilística de la identidad cristiana. Doy la más importante:

Como se acaba de esbozar, la identidad cristiana *desborda* lo que puede conseguir un enfoque doctrinal, por muy dogmático o moral que sea. Se necesita otro modo de aproximación, capaz de *percibir* lo que, cada vez, es del orden de un *advenimiento* o de un *acontecimiento* único y último, y, como tal, verdaderamente *nuevo*. En efecto, la unicidad de alguien, especialmente la de Jesús de Nazaret, no es el resultado de la aplicación de una regla general a un caso particular; esconde un "juego" infinitamente móvil entre lo que es comparable o mensurable y lo que no lo es, encontrando su lugar de reposo *provisional* en la concordancia del sujeto consigo mismo, perceptible sólo dentro de una relación y un espacio de hospitalidad. Y lo que es *último* o *definitivo*, como el nacimiento y la presencia de la muerte, escapa también a toda objetivación porque toca a la capacidad elemental del sujeto de dar crédito a la vida y de dejar mutar su relación con la muerte; ésta sólo puede concebirse frente a alguien único en quien se percibe el trabajo de esta misma mutación en el momento en que la autoriza en otro.

¡Esta novedad, que es absolutamente nueva cada vez y en cada ser, sólo puede ser abordada por el pensamiento estilístico! El "estilo" es efectivamente del orden de la fineza, como diría Pascal: *Es la fineza "sapiencial" que nace en el corazón mismo de la hospitalidad abierta del Nazareno* (Pr 9,1-6 y Lc 7,31-36), *en su santidad comunicativa, como hemos dicho; como tal, implica y da suscita la capacidad de ver y oír, en lo que se oye y se ve, la concordancia*

invisible e inaudible de alguien consigo mismo, como única cada vez, en el corazón de una vida hecha capaz de considerar la muerte de un modo nuevo.

Una vez esbozado mi planteamiento de una concepción estilística del cristianismo, sin explicitar su trasfondo epistemológico (me remito a las tesis), es el momento de decir unas palabras sobre el planteamiento estilístico del Papa Francisco.

II. LA NOCIÓN DE "ESTILO" Y SU USO POR EL PAPA FRANCISCO

Una constatación se impone desde el principio: si bien la Encíclica *Lumen fidei* (29 de junio de 2013), primer documento doctrinal del Papa Francisco pero escrito "a cuatro manos" con su predecesor, no conoce aún el vocabulario estilístico, un estudio preciso permite distinguir veintidós apariciones del mismo en *Evangelii gaudium* y dieciocho en *Laudato si'*; evidentemente, se encuentra en todos los demás documentos de Francisco, incluyendo y de manera significativa en *Fratelli tutti*. Está claro que a Francisco le gusta este vocabulario. En el último número de la introducción al primero de estos textos (EG, 18), lo utiliza para determinar su objetivo, que es "trazar los contornos de un determinado estilo evangelizador [...] que debe asumirse en la realización de toda actividad"; y si en la Encíclica endurece el significado del término, como veremos, se encuentra todavía en el lugar estratégico de la introducción que determina los temas o ejes que el Papa se propone abordar (Lsi', 16). Contentémonos con un breve resumen, antes de indicar algunas consecuencias.

El vocabulario estilístico de la exhortación apostólica Evangelii gaudium y de la encíclica Laudato si'

1. En la *Evangelii gaudium*, este vocabulario se distribuye en función de varios campos de significado, el más frecuente e importante de los cuales es el de los "estilos de vida", abordado a través de la noción de "cultura", que el texto define así "Se trata del estilo de vida de una sociedad precisa, de la majera propia que tienen los miembros de tejer sus relaciones entre ellos, con las otras creaturas y con Dios" (EG, 115 ; soy yo quien subraya). Nótese la función estructural que se da aquí a un triple juego relacional entre los seres humanos, las demás criaturas y Dios, retomado en la Encíclica *Laudato si'* (Lsi', 66).

En la pluralidad cultural -el texto distingue, por ejemplo, entre "estilos ciudadanos" y "estilos rurales" (EG, 72)- se introduce muy rápidamente una *diferencia discriminatoria* entre, por un lado, un "estilo de vida que excluye a los demás" (EG, 54), La diferencia está entre, por un lado, un "estilo de vida que excluye a los demás" (EG, 54), "que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y desnaturaliza los lazos familiares" (EG, 67), en definitiva, "un estilo individualista" propio de los paganos (EG, 195), y, por otro lado, "un estilo de vida y de pensamiento más humano, más noble, más fecundo, que dignifica el paso de los hombres por esta tierra" (EG, 208 ; soy yo quien subraya). Notemos de paso que este "más", que indica una *orientación* pero deja abierta la "medida" que se le da, recuerda el "*magis*" de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio⁸, dejado -como la "medida evangélica" (Lc 6,38)- al discernimiento de cada uno. En efecto, el criterio de discernimiento lo proporciona lo que *Evangelii gaudium* llama el "estilo de vida del Evangelio" (EG, 168; el subrayado es nuestro), cuyo núcleo es la gratuidad o "el principio del primado de la gracia" (EG, 112) y, por tanto, la alegría⁹. Este estilo encuentra su forma definitiva en el itinerario de Jesús, mencionado varias veces, "su entrega en la cruz no es otra cosa que la cumbre de este estilo que marcó toda su vida" (EG, 269; el subrayado es nuestro).

Hay que mencionar aquí la herencia del grupo conciliar llamado "Iglesia de los pobres" y la importancia decisiva de la visión mesiánica de Lc 4. Es esta visión la que retoma *Evangelii gaudium* al establecer, en el

⁸ Cf. saint Ignace, *Exercices spirituels*, n° 97.

⁹ El texto ofrece aquí una transformación significativa del adagio tomista *gratia supponit naturam* (la gracia presupone la naturaleza) en "la gracia presupone la cultura" (EG, 115); volveré sobre ello en la tercera parte.

centro del texto (cap. 4), un *vínculo intrínseco* entre el Evangelio y su dimensión social: "Cuando leemos las Escrituras, queda claro que la propuesta del Evangelio no consiste sólo en una relación personal con Dios. [...] La propuesta es el Reino de Dios (Lc 4,43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que consiga reinar entre nosotros, la vida social será un espacio de fraternidad, justicia, paz y dignidad para todos" (EG, 180). La llamada a "escuchar el clamor de los pobres", que resuena, por así decirlo, en el abismo de este capítulo central (EG, 187-196), se basa aquí en el Antiguo Testamento, en el itinerario de Jesús y en la misión paulina:

Cuando San Pablo se dirigió a los Apóstoles en Jerusalén, temeroso de correr o de haber corrido en vano (cf. Gál 2,2), el criterio clave de autenticidad que le indicaron fue el de no olvidar a los pobres (cf. Gál 2,10). Este gran criterio, para que las comunidades paulinas no se dejen devorar por el estilo de vida individualista de los paganos, es de gran actualidad en el contexto actual, donde tiende a desarrollarse un nuevo paganismo individualista. [EG, 195]

El "decidido estilo evangelizador" cuyos contornos esboza la Exhortación es, pues, en primer lugar, el fruto de todo un desarrollo histórico subterráneo que, a partir de *Evangelii nuntiandi* (1975) de Pablo VI, conduce a una confluencia entre, por una parte, la "misión", puesta por *Ad gentes* en el principio de la Iglesia (AG, 5), y, por otra, el desplazamiento del foco de atención hacia los destinatarios y sujetos privilegiados de la evangelización que son los pobres. Nada distingue mejor este estilo específico que el énfasis en una cercanía real y cordial con ellos: "El pobre, cuando es amado, 'es estimado de gran valor' (S. Thes. I-II, q. 26, a. 3), y esto distingue la auténtica opción por los pobres de cualquier ideología [...]. Sólo desde una *proximidad real y cordial* podemos acompañarles adecuadamente en su camino de liberación. Sólo así será posible que los pobres se sientan "en casa" en todas las comunidades cristianas. ¿No es ésta la mayor y más eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino?" (EG, 199).

Este modo de hacer presente el Evangelio, sin embargo, requiere una seria *reforma* de la Iglesia, una "transformación misionera", según el título del primer capítulo de la Exhortación¹⁰. Esto hace explícito por primera vez lo que quedó implícito en el Concilio y en la Exhortación de Pablo VI, es decir, la necesidad de un retorno crítico de la Iglesia a sí misma y a su propio modo de ser, precisamente a partir de la evangelización de los pobres y por los pobres, erigida como principio mismo de toda la vida eclesial. En efecto, la crítica profética no puede dirigirse sólo a la sociedad, sino que, si quiere seguir siendo creíble, debe aplicarse igualmente a aquella parte de la cultura humana que afecta a la Iglesia, o incluso la "devora" (EG, 195) o corre el riesgo de enfermarla (EG, 77): un estilo de evangelización uniforme y rígido (EG, 75), un cierto estilo católico propio del pasado (EG, 94) o, más sutilmente, la contradicción entre "sólidas convicciones doctrinales y espirituales" y "un estilo de vida que conduce al apego a las seguridades económicas, o a los espacios de poder y de gloria humana" (EG, 80). "Imagino una opción misionera", dice el Papa Francisco, subrayando el objetivo positivo de la crítica, "una opción capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autoconservación" (EG, 27).

2. El uso del vocabulario estilístico en *Laudato si'* es, a la vez, más específico y preciso. Pues, aunque es consciente de la misma distinción entre, por un lado, nuestros "estilos de vida", constitutivos de nuestras culturas, y, por otro, su especificación cristiana - "el estilo de vida del *Evangelio*", o incluso un "estilo evangelizador"-, la Encíclica se sitúa sobre todo en el primero de estos dos niveles, y especifica, según su objetivo ecológico, la *diferencia discriminatoria* entre un "estilo consumista" (*Lsi'*, 204) con su "modo de producción y consumo" (*Lsi'*, 23 y 59) y un "nuevo estilo de vida" (*Lsi'*, 16) que, en relación con el paradigma dominante de la tecnología, adquiere necesariamente un aspecto contracultural (*Lsi'*, 108).

¹⁰ *Unitatis redintegratio*, 6, que establece la exigencia de una "reforma permanente" es el primer texto conciliar citado por la Exhortación.

El análisis se afina considerablemente, sobre todo en el capítulo 3, que examina "la raíz humana de la crisis ecológica". Inspirándose en gran medida en Romano Guardini en *El fin de los tiempos modernos*¹¹ y, posiblemente (sin nombrarlos), en Ivan Illich y la Escuela de Frankfurt, el Papa desmonta "el modo en que la humanidad ha asumido, de hecho, la tecnología y su desarrollo *con un paradigma homogéneo y unidimensional*" (*Lsi'*, 106). El reduccionismo que denuncia tiene su origen en la relación que mantenemos con nuestros objetos: "Debemos reconocer que los objetos producidos por la técnica no son neutrales, porque crean un marco que acaba condicionando los estilos de vida y orientando las posibilidades sociales en función de los intereses de determinados grupos de poder" (*Lsi'*, 107). El resultado es "la imposición (por parte de toda una cultura) de un estilo de vida hegemónico ligado a un modo de producción" (*Lsi'*, 145), la dominación tecnocrática global, incluso sobre la economía y la política, por parte de unos pocos (*Lsi'*, 109), lo que hace que "sea una contracultura elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser, al menos en parte, independientes de la técnica, sus costos, así como su poder de globalización y masificación" (*Lsi'*, 108).

Para liberarse del control del paradigma *homogéneo y unidimensional* de la tecnocracia, no basta con aliviar los síntomas y reducir la cultura ecológica a una serie de respuestas urgentes y parciales a tal o cual problema inmediato; es necesario adoptar decididamente una "visión *diferente*" y *diferenciada sobre la realidad*: "una forma de pensar, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que constituyan una resistencia al avance del paradigma tecnocrático" (*Lsi'*, 111). Este nuevo estilo de vida es, por tanto, el núcleo de lo que la Encíclica llama una "ecología *integral*". Este nuevo estilo requiere toda una educación que, como aclara el capítulo 6, implica el aprendizaje de "pequeñas acciones cotidianas" y requiere -como la tradicional adquisición de sólidas "virtudes" o buenos hábitos mediante el ejercicio y la repetición- "motivaciones apropiadas" (*Lsi'*, 211).

Es en este marco donde el Papa Francisco aborda la especificidad cristiana del estilo de vida alternativo:

La espiritualidad cristiana propone una forma alternativa de comprender la calidad de vida y fomenta un *estilo de vida profético y contemplativo*, capaz de ayudar a apreciar las cosas en profundidad sin obsesionarse con el consumo. (*Lsi'*, 222; el subrayado es mío).

La expresión "estilo de vida *profético y contemplativo*" debe compararse con la de "estilo *evangelizador*", utilizada por la *Evangelii gaudium*. Y si el primer texto se refiere en su capítulo 4 al "Evangelio del Reino de Dios", el segundo introduce desde el capítulo 2 "el Evangelio de la creación". Naturalmente, es la "mirada contemplativa" de Jesús (*Lsi'*, 96-100 y 221) la que se erige aquí como referencia última (mientras que *Evangelii gaudium* se refiere a *toda* la vida de Jesús), así como, en proximidad cercana al Nazareno, la figura de San Francisco y su relación cordial con todas las criaturas (*Lsi'*, 10-12, 66, 87, 91 y 221).

Dos consecuencias

Por último, me gustaría mencionar al menos dos consecuencias importantes del paradigma estilístico:

1. La primera se refiere a la relación entre culturas y, por tanto, también entre "Iglesias particulares" en el seno de su propia catolicidad. Aquí es donde intervienen los cuatro principios desarrollados en el capítulo 4 de la Exhortación *Evangelii gaudium*. Me limitaré a citar aquí el cuarto principio: "El todo es superior a las partes" (*EG*, 234-237); de hecho, va acompañado de una comparación entre dos metáforas. Se trata de las metáforas de la *esfera* y el *poliedro*, que *Evangelii gaudium* considera como dos formas de representar la relación entre un "todo" y sus "partes". La cosmovisión de la Exhortación *Evangelii gaudium* se entiende según el modelo del poliedro. El discurso doctrinal que insiste en los principios no pierde su necesaria función reguladora; pero nunca logrará llegar a los destinatarios y receptores de la evangelización según su

¹¹ Romano GUARDINI, *La fin des temps modernes* (1950), Éd. du Cerf, Paris, 1952, avec sept citations !

singularidad en relación, integrada en los conjuntos sociales y ambientales cada vez más amplios, pero manteniendo su "originalidad". Sólo un *enfoque estilístico* lo permite, porque es sensible a la confluencia de *todos* los elementos parciales en un dato singular en el que estos elementos conservan su originalidad al tiempo que son habitados por el todo que es la "plenitud de la riqueza del Evangelio".

2. El paso a una *Iglesia sinodal* es la consecuencia eclesiológica del enfoque estilístico del mundo de las culturas y las sociedades. Porque hay que inventar una nueva manera de *escuchar* y de *escucharse* bien para gestionar nuestras diferencias y su propensión a convertirse en conflicto, incluso en violencia; una nueva manera que no puede imponerse de manera autoritaria o extrema, sino que debe venir del interior de nuestros cuerpos sociales, de la Iglesia en particular.

*

Estas pocas indicaciones deberían bastar para esbozar una concepción estilística del cristianismo. Nuestro debate seguramente arrojará luz sobre este o aquel punto. Las *Tesis sobre el trasfondo epistemológico del enfoque* pueden ayudarnos a ello.

Christoph Theobald SJ
Profesor de Teología Sistemática
en las facultades jesuitas de París - Centro Sèvres

El cristianismo como estilo¹²

Tesis sobre el fondo epistemológico del enfoque

1. Antecedentes exegéticos :

1. 1 Una definición estilística de la esencia del cristianismo presupone una comprensión genética del cristianismo naciente, que sólo puede ser elaborado con la ayuda de la exégesis histórico-crítica; las perspectivas pragmáticas y narratológicas deben integrarse en este enfoque histórico. Sólo destacando la diferencia entre el Jesús histórico y su "movimiento", por un lado, y la Iglesia naciente fundada en la experiencia de la resurrección de Jesucristo, hecha por los discípulos, por otro, se puede poner de relieve el potencial creativo de la Iglesia y su multiforme proceso de institucionalización, frente a una dogmatización o judicialización demasiado apresurada ("derecho divino") de los "orígenes".

1.2 El hecho de que Jesús no escribiera nada, las razones de esta ausencia y el devenir-escritura del cristianismo naciente son para nosotros un *principio teológico* que nos permite descifrar la génesis del cristianismo (*eclésiogénesis*). La paradójica relación de Jesús y el apóstol Pablo con las *Escrituras* de su pueblo proporciona el trasfondo necesario para este desciframiento: 1. Jesús y Pablo comparten las Escrituras (Ley, Profetas y otras Escrituras) con sus contemporáneos; éstas forman el mundo que les es común y constituyen su comunidad de interpretación; 2. La "suposición" (Aufhebung) de la autoridad de la Escritura como Escritura (incluso el diablo puede citar la Escritura) en favor de una "presencia" (parousia; Fil 1:25ss.) de los compañeros en un nuevo género de *acontecimiento de encuentro*, donde cada vez este o aquel "acontecimiento" adquiere autoridad última (y funciona como condición para entender la Escritura); La invención de un nuevo tipo de "Escritura", enteramente al servicio de esta parusía apostólica y orientada al desvelamiento del Reino de Dios y de la conversión; un desvelamiento de lo "nuevo" que tiene lugar dentro del mundo común de todos, pero que, al mismo tiempo, lo hace "anciano".

1.3 Este principio del devenir-escritura del Nuevo Testamento puede leerse, a partir de las parábolas de Jesús, en los diferentes géneros del Nuevo Testamento: epístolas paulinas - evangelios - apocalipsis de Juan. La "reflexividad" integrada en estos géneros muestra claramente que los escritores del Nuevo Testamento son conscientes de la ambivalencia teológica de toda "escritura" ("la letra mata...") y siguen -al menos implícitamente- una regla generativa de la escritura cristiana.

2. Presupuestos filosóficos :

2. 1 El acontecimiento de encuentro y de relación pre y post pascual así documentado "resiste" tanto a un enfoque *puramente* hermenéutico como a uno puramente fenomenológico. La tradición hermenéutica inaugurada por Schleiermacher se basa en la "*Sola scriptura*" luterana; tiende a reducir la cuestión de la "esencia particular" del cristianismo a la interpretación de sus *obras* y a pensar sólo en un segundo paso en el "color jesuánico fundamental" -Schleiermacher habla de la escuela platónica como su "color socrático fundamental"- o en la "fuerza unificadora que emana de Cristo" (la problemática del canon y de la inspiración). La tradición fenomenológica de un Balthasar, en cambio, parte directamente de "la *figura* de la revelación divina en la *historia*", con "Cristo como principio y fin", obviando la crítica histórica moderna de los textos y su apropiación hermenéutica y teológica. La oposición de estas dos tradiciones reproduce la tensión tan característica de nuestro tiempo entre el "mundo de la vida cotidiana" y los "obras del espíritu", así como también las culturas expertas que se forman en su suelo (Habermas).

¹² Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, deux volumes, CF, 260 et 261, Paris, éd. du Cerf, 2007 ; *id.*, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, CF, 296, Paris, Ed. du Cerf, 2015 ; *id.*, *Le courage de penser l'avenir. Etudes œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, CF 311, Ed du Cerf, Paris, 2021. Cf. aussi *L'Europe, terre de mission. Vivre et penser la foi dans un espace d'hospitalité messianique* (version allemande en 2018), Ed. du Cerf, Paris, 2019.

2.2 Una estilística "neotestamentaria" no puede consagrarse a una sola de estas dos tradiciones. El estilo de los textos del Nuevo Testamento se define por la posibilidad que ofrecen de *hacer que vuelva* a suceder lo que ocurrió entre Jesús y aquellos en cuyo camino se cruzó, con *su propia manera* de habitar el mundo (M. Merleau-Ponty).

3. *El contexto histórico y cultural :*

3.1 Un obstáculo decisivo en el camino hacia una comprensión estilística del cristianismo es el paradigma "dogmático" que se formó en el catolicismo posttridentino y que fue codificado por el Vaticano I y la encíclica post-modernista *Humani generis* (1950). Estipula el estrecho vínculo entre el dogma en sus ramificaciones cada vez más diferenciadas (dogma, moral, derecho y liturgia) y *visión* católica. Esta visión se disuelve gradualmente por la secularización interna iniciada por la modernidad y por el individualismo, la desinstitucionalización de los sujetos, el probabilismo y el pluralismo radical de las concepciones en la posmodernidad o se convierte en una cultura interna comunitarista.

3.2 Paralelamente, la teología católica del siglo XIX y el Vaticano I plantean la cuestión de la *forma* de la fe como *rationabile obsequium*, asociada a la búsqueda de la racionalidad y la libertad propias de la fe. Con la forma del católico, se aborda al mismo tiempo el problema de la credibilidad. Juan XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia*) y el Vaticano II retomaron esta cuestión de la forma creíble del catolicismo: la forma dogmática del cristianismo no se abandonó en absoluto; sin embargo, debía integrarse en la "forma pastoral" -Juan XXIII acuñó el término "estilo pastoral". Esta forma implica la relacionalidad de principio del proceso vivo de la tradición, la historicidad y pluralidad cultural de *tradentes* y *tradendum*, y la capacidad de aprendizaje creativo de la Iglesia como comunidad de comunicación (*renovatio - reformatio*).

3.3 El paradigma estilístico se comprende como una continuación lógica de la "pastoralidad" inaugurada por el Vaticano II: lee las Escrituras como matriz de la eclesiogénesis actual; tiene consecuencias ecuménicas e interreligiosas y se comprende fundamentalmente como un servicio para la renovación interna del "vínculo social y político". Se centra en la cuestión de la forma de la existencia cristiana y su credibilidad.

4. *El canon de las disciplinas de la teología :*

4.1 Hoy en día se puede seguir haciendo referencia a la concepción elaborada por Johann Sebastian Drey y Friedrich Schleiermacher: el triángulo de la teología histórica, la teología práctica y la teología "normativa" (filosofía de la religión y dogmática).

4.2 El aspecto histórico-genealógico (cf. 1.1) debe tener una importancia especial en este esquema.

4.3 Desde el siglo XIII, la epistemología teológica y la enseñanza de los "lugares" teológicos han separado la teología especulativa de la teología espiritual. La aproximación estilística de la esencia del cristianismo actual lleva a unificar estas dos perspectivas teológicas. Tal "reconciliación" no es sólo el fondo de la "noción de experiencia" recibida por la teología desde la crisis modernista, sino también una exigencia de la comprensión del cristianismo introducida al principio como un *acontecimiento de encuentro y relación* particular en el mundo: el aspecto cristológico de este acontecimiento desaparecería de la historia sin su aspecto pneumatológico.

4.4 Si la estilística bíblica y teológica puede leerse en los grandes y pequeños géneros del Nuevo Testamento, los himnos y la doxología (liturgia) deben ocupar también un cierto lugar en el canon de las disciplinas teológicas. La cuestión fundamentalmente teológica *de la verdad de la revelación divina en la historia* queda vinculada en última instancia, dentro de un enfoque estilístico del cristianismo, a esa forma de doxología en la que Dios mismo -mediante una inversión radical de la perspectiva del creyente- "se convierte" en el sujeto de su "designio" (*Prothesis tou Theou - oeconomia*).

5. La hospitalidad y la santidad mesiánica de Jesús

5. 1 En el marco de la fenomenología y la hermenéutica, la noción de estilo puede reducirse a los tres elementos siguientes: (1) la *singularidad* de una obra o la fuerza creativa *única* de su autor; (2) el acontecimiento del encuentro en el que el espectador, el oyente o el lector se compromete en el proceso creativo de la propia plasmación artística; (3) *la manera de habitar el mundo*: "Todo estilo es una conformación de los elementos del mundo que permiten orientarlo hacia una de sus partes esenciales" (Merleau-Ponty). En este contexto, el cristianismo debe ser definido tanto antropológica y universalmente como en su singularidad teológica, incluso teológica. Las dos nociones de "hospitalidad" y "santidad mesiánica" sirven a este propósito.

5.2.1 En cuanto a la "hospitalidad", podemos remitirnos a los análisis del vocabulario básico de las instituciones indoeuropeas presentados por E. Benveniste. En su desarrollo posterior por parte de J. Derrida (Sobre la hospitalidad) aparece no sólo el estatus ambivalente del *extranjero*, que puede aparecer en el umbral de la puerta como anfitrión (*hospes*) y como enemigo (*hostis*), sino también la *estructura antinómica* de toda hospitalidad, que es en principio incondicional pero que al mismo tiempo se concede según condiciones culturales particulares. Desempeña un papel central en los escritos judeocristianos: "No os olvidéis de practicar la hospitalidad, porque así algunos han acogido a los ángeles en sus casas sin saberlo" (Heb 13,2), en alusión al tríptico estructuralmente importante del Génesis 18 y 19. El itinerario de Jesús -como el de Lucas- puede entenderse ampliamente desde esta doble perspectiva. Jesús no sólo asume la incondicionalidad de la hospitalidad, incluso hacia el enemigo - "El traidor está sentado aquí conmigo en la misma mesa" (Lc 22,21 //: Sal 41,10)-; también supera siempre *in actu* la antinomia entre el condicionamiento histórico y cultural y la incondicionalidad (ley y evangelio), que aparece como antinomia a poco que reflexionemos. Al mismo tiempo, la hospitalidad jesusánica cura la sordera y la ceguera, desarma la violencia y permite al extranjero -transformándolo en "prójimo"- practicar él mismo una hospitalidad incondicional.

5.2.2 La noción de "santidad" propia a la Escritura -la lengua francesa distingue aquí (como E. Levinas) entre lo "santo" y lo "sagrado"- puede entenderse como una interpretación teológica del hecho antropológico de la hospitalidad; una interpretación que no resuelve simplemente la antinomia que acabamos de evocar, sino que la hace vivible en cierto modo. Tres aspectos de la santidad -que ya se comunica al pueblo de Dios en los escritos judíos (Antiguo Testamento) como atributo propio de Dios- deben relacionarse estrechamente aquí: (1) la concordancia con uno mismo; (2) el cumplimiento de la regla de oro (en la simpatía y compasión activas); (3) una nueva relación con la propia muerte (cf. Hb 2,10-18).

5. 3.1 La *unicidad* de Jesús se deja discernir en el cumplimiento de su hospitalidad radical y en su camino hacia la muerte: "Nadie puede quitarme la vida. Lo doy por mi propia voluntad" (Jn 10,18). Su resurrección es la confirmación de esta santidad comunicada por Dios a los hombres. El título "arcaico" del Mesías - "Tú eres el *Santo* de Dios" (Jn 6,69; cf. también Mc 1,24 y Hch 2,27)- resume este hecho radicalmente humano y teológico.

5. 3.2 La "unicidad" es también una noción ambivalente en la lengua griega: *monos* significa tanto "único" (cf. Jn 1,18) como "solo" (cf. Jn 8,16). La unicidad puede conducir al aislamiento y a la esterilidad; pero también puede -mediante la muerte y el don gratuito de sí mismo- transformarse en fecundidad: "El grano de trigo debe caer en la tierra y morir, de lo contrario permanece solo (*monos*). Pero si muere, da mucho fruto" (Jn 12,24). La unicidad de Jesús, el Santo de Dios, consiste, pues, en dar vida a una diversidad de singularidades, vinculándolas así y transmitiéndoles una nueva relación con la tierra como huésped (la tierra como herencia). Son precisamente estas tres características -la singularidad de la figura de Jesús; el acontecimiento de la relación y el encuentro que integra a los destinatarios en el proceso creativo de configuración de sus vidas; la nueva relación con la muerte y el mundo- las que se hacen visibles, vivibles y pensables gracias a una aproximación estilística de la esencia del cristianismo en el mundo y únicamente gracias a ella.

Christoph Theobald sj
Profesor de Teología Sistemática
en las facultades jesuitas de París - Centro Sèvres