

## Simbología del «Corazón» en la Biblia y en la tradición cristiana

Las presentes consideraciones no desean, en modo alguno, reducirse a ser un estudio erudito sobre el simbolismo de la palabra «corazón» en la tradición bíblica y en los momentos más culminantes de la historia cristiana. Es claro que en el contexto en que se pronuncian, dentro de un Congreso teológico dedicado a investigar los fundamentos teológicos de la devoción al Corazón del Señor, no pueden separarse de la problemática que surge hoy en diversos ambientes eclesiales con respecto a esta devoción. Abrigan, por ello, la esperanza de aportar una palabra clarificadora en torno la conjunto del tema. Sin duda, sería pretencioso aspirar a decir una palabra última o una clarificación final. Ello será el resultado de esfuerzos convergentes. Pero es precisamente dentro de esa convergencia, donde estas reflexiones aspiran a situarse.

Cuando se comparan determinadas afirmaciones papales sobre la devoción al Corazón de Jesús (que van, sobre todo, de León XIII a Pío XII)<sup>1</sup> con la realidad que hoy con frecuencia nos rodea, el contraste es sencillamente estrepitoso. León XIII consideraba esta devoción como «la forma más excelente de religión»<sup>2</sup>. Pío XI aseveraba que «en esta forma de piedad se contiene el compendio de toda la religión y la norma de la vida más perfecta, ya que conduce más rápidamente nuestros espíritus a un conocimiento íntimo de Cristo Nuestro Señor, e inclina más eficazmente nuestros corazones a amarlo

---

<sup>1</sup> Para un estudio del magisterio papal sobre el Corazón de Jesús cf. J. SOLANO, *Teología y vivencia del culto al Corazón de Cristo*, t. 1/1 (Madrid 1979), p. 9-196. Como documento posterior a Pío XII, aparte de las referencias muy ricas, pero relativamente dispersas de Juan Pablo II, hay que citar PABLO VI, Epist. apostólica *Investigabiles divitias Christi* (6 de febrero de 1965): AAS 57 (1965), 298-301.

<sup>2</sup> Enc. *Annum Sacrum* (25 de mayo de 1899): ASS 31 (1898-1899) 646.

con mayor fuerza y a imitarlo más seriamente»<sup>3</sup>. Pío XII, por su parte, escribía: «Es para todos manifiesto que no se trata de una forma común de piedad, que cada cual puede, a su arbitrio, hacer pasar a segundo término o despreciar, sino de una disciplina que conduce de manera óptima a la perfección cristiana»<sup>4</sup>. «Si consideramos su naturaleza peculiar, es manifiesto que este culto es un acto de religión excelentísimo, puesto que exige de nosotros una plena y entera voluntad de entrega y consagración al amor del divino Redentor, del que es señal y símbolo viviente el Corazón traspasado»<sup>5</sup>.

Como ha señalado acertadamente el Cardenal J. Ratzinger, cuando Pío XII escribía las últimas frases citadas (15 de mayo de 1956), «la veneración al Corazón de Jesús en las formas del siglo XIX se mantenía todavía viva, aunque se vislumbraba ya con claridad una crisis de esta forma de piedad»<sup>6</sup>. Diez años más tarde, a partir del posconcilio, la crisis era casi total en el sentido de que amplios sectores en la Iglesia consideraban la misma devoción al Corazón de Jesús y no sólo ciertas formas de ella, como una realidad no sólo caduca, sino caducada de hecho, ligada a un determinado momento histórico que ya habría pasado definitivamente<sup>7</sup>.

Naturalmente ante un fenómeno de derrumbamiento tan radical hay que acercarse con espíritu de sereno discernimiento. Parece obvio que los testimonios papales apuntan primariamente a la realidad simbolizada por el Corazón de Cristo que coincidiría con el centro del mensaje cristiano. La realidad en cuanto tal sería irrenunciable. Pero ulteriormente encierran una valoración positiva del símbolo, es decir, del Corazón traspasado. Ciertamente nos encontramos ante dos niveles diversos. El juicio de valor sobre ambos niveles tiene que ser inevitablemente diferente para ser matizado. Este fue el camino que se siguió en el mensaje conclusivo del Simposio sobre «Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús», celebrado en Santiago de Chile en enero de 1981; ello permitió, a mi juicio, una presentación muy rica y moderna de la devoción al Corazón de Jesús<sup>8</sup>. Pero el método de este mensaje no llevó a un reduccionismo

<sup>3</sup> Enc. *Miserentissimus Redemptor* (8 de mayo de 1928): AAS 20 (1928) 167.

<sup>4</sup> Enc. *Haurietis aquas* (15 de mayo de 1956): AAS 48 (1956) 346.

<sup>5</sup> *Ibid.*: AAS 48 (1956) 311.

<sup>6</sup> *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (Einsiedeln 1984), p. 41.

<sup>7</sup> Cf. RATZINGER, *o.c.*, p. 43 s.

<sup>8</sup> Véase el texto de H. ALESSANDRI-C. POZO, *Mensaje del Simposio, en Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús* (Bogotá 1982), p. 727-732.

que abandonara el segundo nivel — el del símbolo — para quedarse tan sólo con el primero, con la realidad simbolizada. Realidad simbolizada y símbolo no tienen la misma importancia. Ello, sin embargo, no es sinónimo de declarar al símbolo carente de valor. Aparte de que tengo que declarar, ya de entrada, mi desconfianza ante fenómenos históricos excesivamente rápidos. Un símbolo que se declaraba válido en 1956, no ha podido perder toda su validez en un arco de diez años.

En todo caso, queda así apuntado el orden expositivo que me propongo seguir.

## 1. La realidad simbolizada

Uno de los mayores tesoros que Israel poseía, era conocer el nombre de Dios: el nombre de Yahveh. Se trata del tetragrama divino que aparece, completo con sus cuatro consonantes, 6.823 veces en la Biblia<sup>9</sup>. La revelación del nombre constituye el momento culminante de la manifestación de Dios sobre el monte Horeb. A la pregunta de Moisés: «Cuando llegue a los israelitas y les diga: 'El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros', si ellos me preguntan: '¿Cuál es su nombre?' ¿Qué les he de decir? — Respondió Elohim a Moisés: Yo soy el que soy» (Ex 3, 13 s.).

Desde luego, la solemnidad revelacional — e incluso la veneración posterior de los judíos hacia el nombre de Yahveh — impiden interpretar la respuesta «yo soy el que soy» como una evasiva a la pregunta de Moisés. Es una verdadera manifestación del nombre de Dios, lo que en mentalidad semita es tanto como manifestar la más íntima realidad. La exégesis moderna no se inclina por una interpretación del nombre como «el que es por esencia», como se pensó largo tiempo por influjo de la traducción de los LXX y de la relectura de Sab 13, 1: *ho ón*. Tampoco se piensa en una explicación causativa: «el que hace existir». Más bien sería: «yo soy el que está» con vosotros, a vuestro lado, para liberaros, para salvaros, para conducirlos, a través del desierto, de la esclavitud a la libertad de la tierra prometida<sup>10</sup>. En ello está implicada toda una actitud de elección

<sup>9</sup> Cf. E. JENNI, *Jhwh. Jahwe*: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1 (München-Zürich 1971) col. 699 s.

<sup>10</sup> Cf. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, 2.<sup>a</sup> ed. (Leipzig 1939), p. 91-94.

para salvar. Y ¿será arbitrario ver en ella una actitud de amor? Es notable encontrar en un exegeta judío contemporáneo, Shelomo Dob Goitein, sea cual fuere el juicio que merezcan algunas de sus consideraciones filológicas, la explicación del nombre de Yahveh como «el que ama, el apasionado»<sup>11</sup>.

El respeto judío hacia el tetragrammaton, el hecho de que los israelitas no se atrevieran a pronunciarlo y lo sustituyeran de modos diversos<sup>12</sup>, ¿no sería así la confesión implícita de la objetiva inefabilidad del amor de Dios? Porque lo que está fuera de toda discusión, es que Ex 34, 6 s., contiene una autodefinition de Yahveh en la que Él mismo va desentrañando su ser como misericordioso: «Yahveh es Yahveh, Dios clemente y misericordioso, paciente y abundoso en fidelidad y lealtad que guarda la fidelidad hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, el delito y el pecado, aunque no deja impune, sino que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». Aunque el texto aluda al final a una responsabilidad colectiva punible, en su conjunto ensalza la misericordia sobre la justicia con un contraste de acentos abrumadores: aunque Yahveh castigue hasta cuatro generaciones, no sólo es fiel durante mil, sino que perdona, pues es clemente, misericordioso y paciente.

Esta primera revelación del ser de Dios a través de su nombre es fundamental. Muchas veces se ha subrayado el progreso del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo, yuxtaponiendo sus respectivas nociones de Dios: «Él es el que es, como él mismo reveló a Moisés (cf. Ex 3, 14); él es *Amor*, como nos enseñó el apóstol Juan (cf. 1 Jn 4, 8)»<sup>13</sup>. Ello es muy justo en un nivel de formulaciones explícitas. Pero me parece muy razonable y conveniente subrayar la existencia de un progreso revelacional que, en el fondo, va desentrañando los contenidos encerrados en la primera revelación del Horeb.

El puente para la revelación explícita del ser íntimo de Dios como amor, es decir, para la revelación cristiana del ser de Dios es el mismo Jesús, quien ya en su nombre articula el hombre de Yahveh con la idea de que su cercanía es precisamente para salvar. En efecto, su nombre «se compone del nombre Jahveh en su forma abreviada

<sup>11</sup> YHWH the Passionate. *The monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH: Vetus Testamentum* 6 (1956) 1-9.

<sup>12</sup> Cf. J. Z. LAUTERBACH, *Substitutes for the Tetragrammaton: Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 2 (1931) 39-67.

<sup>13</sup> PABLO VI, *Professio fidei* (30 de junio de 1968), n. 9: AAS 60 (1968) 436.

*Jo* en época aramaica pronunciada *Je*, y *su* sustantivo que significa 'salvación'<sup>14</sup>. «Dios amó de tal manera al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16). Pues bien, ese Hijo que en su venida es expresión suprema del amor de Yahveh, expresa en su mismo nombre terreno e histórico el sentido íntimo del nombre del que lo envía.

Por otra parte, recordando la autodefinition de Yahveh en Ex 34, 6 s., por el tema de la misericordia, será útil subrayar que el Amanecer (o «Astro de mañana», Ap 2, 28) que es Cristo, nos visita «por las entrañas misericordiosas de nuestro Dios» (Lc 1, 78), de ese Dios que «es rico en misericordia» (Ef 2, 4). Con ello se potencia ulteriormente el sentido último de que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8 y 16). Misericordia expresa la calidad y grado de un amor que no se desalienta ante la miseria ni ante la falta de correspondencia de las personas amadas, como ha explicado Juan Pablo II en su Encíclica «Dives in misericordia»<sup>15</sup>. Es la misma potenciación del sentido del amor concreto de Jesús que aparece respectivamente en dos pasajes del Nuevo Testamento: «Nadie tiene un amor mayor que éste: dar uno su vida por sus amigos», dijo Jesús (Jn 15, 13); «A duras penas morirá uno por un justo (aunque por el que es bondadoso quizás alguno hasta se atreva a morir), pero Dios hace resaltar su amor a nosotros por el hecho de que, cuando nosotros éramos todavía pecadores, Cristo murió por nosotros», comenta Pablo (Rom 5, 7 s.). Si ponemos ambos textos en relación, aparece en ellos el paso del amor a la misericordia.

Con todo esto aparece que el centro del mensaje del Antiguo Testamento que se prolonga y culmina en el Nuevo, se sitúa en un Dios salvador a impulsos de un amor que llega a la misericordia; la expresión suprema de este amor salvador y misericordioso es Jesús, enviado por el Padre, el cual (Jesús) muere por nosotros que yacíamos en el pecado. Esta realidad central es aquella a la que la devoción al Corazón de Cristo quiere dirigirse y la que pretende venerar. Esta es la realidad que se desea también expresar en el símbolo del Corazón traspasado. Naturalmente nuestras reflexiones han de extenderse ahora a estudiar el valor de este símbolo concreto.

<sup>14</sup> A. DIEZ-MACHO, *Fundamentación bíblica de la devoción al Corazón de Jesús: Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, p. 207.

<sup>15</sup> (30 de noviembre de 1980), n. 4, y 6: AAS 72 (1980) 1187 y 1197 s.

## 2. El símbolo

### 2.1. *La necesidad de un símbolo*

Una teología correcta de la Encarnación puede plantearse desde ángulos muy diversos. Uno de ellos sería, sin duda, el ontológico. Desde él la conexión entre Encarnación y obra redentora resulta siempre patente sea que la redención se explique bajo el concepto de comunión físico-mística o bajo el concepto de satisfacción. En la primera perspectiva se comprende la frase lapidaria de San Ireneo: «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios»<sup>16</sup>. Es una frase que resume la quinta-esencia de su pensamiento sobre «toda la economía de Dios, es decir, el plan de Dios y su unidad. Los elementos esenciales de este plan son la creación, la encarnación y la parusía (y todos los acontecimientos que la acompañan). Se podría decir que la unidad de este plan reposa sobre el hecho de que el mismo Dios es el Creador del mundo y del hombre de carne, y el Padre de Cristo venido en la carne. Este proyecto teológico de Ireneo liga entre ellas la proto-logía, la cristología y la escatología; y el lazo de unión de estas fases de la teología, la palabra-clave, es el término *sarx*»<sup>17</sup>. Ya en toda esta concepción subyace la persuasión — tan viva en Calcedonia — de que no se salvaría lo que no hubiera sido asumido por el Verbo<sup>18</sup>; y la fe en la resurrección de la carne señala la carne como término que ha de ser salvado.

En la perspectiva de la satisfacción (y, por cierto, condigna) se movía San Anselmo, cuando escribía: «la cual no puede hacerla sino Dios, no la debe sino el hombre: [por ello], es necesario que la haga el Dios-hombre»<sup>19</sup>. Esta teología presupone no sólo la fe de Calcedonia sobre las dos naturalezas en la unidad de persona divina en Cristo, sino la fe del Concilio III de Constantinopla sobre las dos voluntades; sólo si Cristo tiene una voluntad humana capaz de ofrecerse libremente, puede satisfacer meritoriamente; sólo si esa

<sup>16</sup> *Adversus haereses* 5, 14, 1: SC 153, 182 (PG 7, 1161).

<sup>17</sup> T. H. C. VAN EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques* (Paris 1974), p. 177 s.

<sup>18</sup> Cf. SAN LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: DS 291; J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983), n. 284.

<sup>19</sup> *Cur Deus homo* 2, 6: *Opera Omnia*, ed. F. S. SCHMITT, t. 2 (Edinburgi 1946), p. 101 (PL 158, 404).

voluntad es la de la persona divina del Verbo, su satisfacción tiene un valor meritorio infinito. «Nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina»<sup>20</sup>.

Pero la teología de la Encarnación puede también estudiarse en sus repercusiones psicológicas para el hombre. El tema está ampliamente desarrollado por San León Magno en el *Tomus ad Flavianum*: el Hijo de Dios «siendo invisible en su naturaleza, se ha hecho visible en la nuestra; siendo incomprendible, ha querido ser abarcado; existiendo antes del tiempo, ha comenzado a existir en el tiempo; el Señor de todas las cosas ha adoptado la apariencia de un esclavo ocultando la inmensidad de su majestad; el Dios impasible no ha desdénado ser un hombre sujeto al dolor, ni someterse, el inmortal, a la ley de la muerte»<sup>21</sup>. La Encarnación hace al Verbo audible, visible y tangible por los hombres: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que vimos detenidamente y nuestras manos palparon; acerca del Logos de la Vida — pues la Vida se manifestó, y hemos visto, y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna que existía con el Padre y se nos manifestó —, lo que hemos visto y hemos oído os lo anunciamos también a vosotros, para que compartáis todo con nosotros» (1 Jn 1, 1ss.).

Ya en el comienzo de la creación, el hombre, en su misma realidad corpórea, había sido hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1, 26)<sup>22</sup>. Este sentido de imagen hace comprensibles y fundamenta los frecuentes antropomorfismos con que se habla de Dios o con que Dios habla de sí mismo en la Biblia. Lo corporal humano se hace en ellos símbolo e imagen de las realidades divinas. Lo corporal humano es así, de hecho, el modo de acceso ineludible para entender el mensaje divino que ha sido expresado en términos humano-corporales. De este modo, «en la Encarnación del Logos se consuma lo que ya desde el principio está en marcha en la historia bíblica»<sup>23</sup>. Desde entonces nuestro acceso decisivo — también conocitivo y afectivo — al Padre se hace por la humanidad de Jesús. Es la conocida tesis de K. Rahner en su bello estudio sobre «La impor-

<sup>20</sup> *Questiones selectas de Cristología II*, C, 7, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, 1970-1979 (Madrid 1983), p. 233.

<sup>21</sup> DS 294; COLLANTES, n. 287.

<sup>22</sup> Cf. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2 (Leipzig 1935), p. 60-65.

<sup>23</sup> RATZINGER, *o. c.*, p. 45.

tancia eterna de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios»<sup>24</sup>.

En la línea de revelación de Dios en Cristo hay un punto de suma importancia para un recto planteamiento de la devoción al Corazón de Jesús. La Encarnación nos obliga a superar determinadas concepciones sobre la impasibilidad de Dios que corresponden más al ideal estoico de «*apatheia*» que a la revelación bíblica de Dios. La consideración de la «*apatheia*» como una perfección «*simpliciter simplex*» que, en cuanto tal, haya de darse formalmente en Dios, se hace discutible por el mero hecho de traducir la palabra al castellano: nadie considerará la «*apatía*» como una perfección «*simpliciter simplex*» ni pensará que es un ideal concebir a un Dios «*apático*». La teología moderna ha planteado, con agudeza, el tema del «dolor» de Dios en el sentido de que no permanece indiferente (apático) a los acontecimientos humanos<sup>25</sup>; «Dios, que nos ama con amor de amistad, quiere que se le responda con amor. Cuando su amor es ofendido, la Sagrada Escritura habla del dolor de Dios, y, por el contrario, si el pecador se convierte a Él, habla de su alegría (cf. Lc 15, 7)»<sup>26</sup>. Pero, en el conjunto de esta problemática, creo que hay un punto de vista privilegiado para enfocar el problema y que ese punto se sitúa en el misterio de la Encarnación. No parece que se puedan interpretar determinadas fórmulas dogmáticas, como la famosa «*unus de Trinitate passus est*»<sup>27</sup>, por mera «comunicación de idiomas» sin dar la impresión de reducir el misterio a mero juego nominalista<sup>28</sup>. Sin duda, hay que introducir las matizaciones necesarias para no someter a Dios a una mutabilidad que pasara de la potencia al acto<sup>29</sup>. Pero con la misma claridad debe afirmarse que el Verbo no es indiferente a lo que sucede a una naturaleza humana que es hipostáticamente suya, a lo que sucede a su naturaleza humana. Ello abre perspectivas insondables: por la Encarnación, Dios se ha hecho partícipe de nuestras pasiones (de

<sup>24</sup> *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis: Schriften zur Theologie*, t. 3, 4.ª ed. (Einsiedeln 1961), p. 47-60.

<sup>25</sup> Baste remitir a L. M. MENDIZÁBAL, *La teología actual del cuasi-sufrimiento de Dios: Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, p. 521-548, donde además de un planteamiento muy equilibrado, se encontrará ulterior bibliografía.

<sup>26</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología, Antropología II*, B, 4.2 (Madrid 1983), p. 24.

<sup>27</sup> Cf. CONCILIO DE LETRÁN del año 649, canon 2: DS 502; COLLANTES, n. 317.

<sup>28</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología, Antropología II*, B, 3, p. 24.

<sup>29</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología, Antropología II*, B, 4, p. 24.

nuestros sufrimientos)<sup>30</sup>. Pero, como apostillaba Orígenes, «cuando oyes hablar de las pasiones de Dios, refiérelo siempre al amor»<sup>31</sup>.

En todo caso, quiero señalar la función reveladora que compete a la naturaleza humana de Cristo con respecto a la divinidad, y, de modo especial, con respecto al amor de Dios que ha querido hacerse realmente partícipe de nuestra condición en todo, menos en el pecado (cf. Heb 4, 15).

## 2.2 El lenguaje bíblico

En 26 ocasiones se habla en el Antiguo Testamento del «corazón» (*leb*) de Dios<sup>32</sup>. Se trata, si duda, de la aplicación a Dios de un término antropomórfico. Pero no creo que con decir esta observación trivial se resuelva nada. Más bien, lo decisivo consiste en que Dios asume para hablar de Sí y en que la Biblia asume para hablar de Dios la imagen humana del «corazón» para expresar con ella, por analogía, una gama de realidades divinas que nosotros entrevemos y entendemos analógicamente gracias a esa imagen.

Dios se aflige y se arrepiente en su corazón de haber creado al hombre (cf. Gén 6, 6). En su corazón decide Dios no enviar más el diluvio (cf. Gén 8, 21). Los proyectos para el futuro son propios del corazón del Señor (cf. Is 63, 4; Sal 33, 11). Dios «pone su corazón en el hombre» en el sentido de que está atento a las vicisitudes de su creatura predilecta (cf. Job 7, 17), y manifestará su benevolencia con el pueblo elegido prometiendo que «su corazón estará siempre» en el templo (cf. 1 Re 9, 3; 2 Cro 7, 16)<sup>33</sup>.

Una fórmula especialmente llamativa aparece en Os 11, 8 s., que además queda fuertemente realzada por el contexto<sup>34</sup>. En él efectivamente se recuerda el amor de Yahveh hacia Israel desde el comienzo de su historia como pueblo («Cuando Israel era joven, lo amé y llamé a mi hijo de Egipto»: v. 1) y la ingratitud con que Israel ha correspondido a su amor («Cuanto más los llamaba, más se

<sup>30</sup> RATZINGER, *o. c.*, p. 48 s.

<sup>31</sup> Cf. *Homilia in Ezechiele* 6, 6: GCS 33, 384 s. (PG 13, 714 s.).

<sup>32</sup> Cf. H.-J. FABRY, *Leb*: TWAT 4, 448 s.

<sup>33</sup> Cf. S. GAROFALO, *El corazón, en la biblia, centro de la persona humana, en Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral* (Bogotá 1980), p. 225.

<sup>34</sup> Cf. H. GROSS, *Das Hohelied der Liebe Gottes. Zur Theologie von Hosea 11*, en H. ROSSMANN-J. RATZINGER, *Mysterium der Gnade. Festschrift für J. AUER* (Regensburg 1975), p. 83-91.

apartaban de mi rostro, siguiendo sus caminos»: v. 2). La reacción primera de Yahveh que se describe, es la respuesta lógica de castigar a su pueblo: «Assur será su rey» (v. 5); «la espada pasará sus ciudades, sus hijos serán exterminados, sus fortalezas arrasadas» (v. 6). Pero hay una repentina ruptura de esta línea: «¿Cómo te abandonaré yo, Efraim? ¿Cómo te entregaré a ti, Israel? [...] Un vuelco ha dado en mí mi corazón, mi compasión está en ascua viva. No desencadenaré mi ira enardecida, porque soy Dios y no un hombre, en medio de ti soy Santo y no me gusta destruir» (v. 8 s.). El corazón de Dios da un vuelco bajo el impulso de la misericordia.

Quizás los textos del Antiguo Testamento que mayor importancia han tenido en los comienzos de la devoción al Corazón de Jesús, ya que fueron objeto de meditación patrística y medieval, sean algunas frases del Cantar de los Cantares: «Me has robado el corazón, hermana mía, esposa», en labios del Esposo (Cant 4, 9); o la petición de la esposa al Esposo: «Ponme como sello sobre tu corazón..., pues fuerte como la muerte es el amor» (Cant 8, 6). El sumo interés de estos pasajes radica en que la exégesis cristiana oscilaba en interpretar al Esposo como Dios o, más concretamente, como Cristo<sup>35</sup>. Con ello se comenzaba lentamente a apuntar hacia el mismo Corazón de Jesús, es decir, hacia el corazón humano, el corazón de carne, del Logos hecho hombre.

### 2.3. *El Corazón del Señor en el Nuevo Testamento*

El único texto que aplica a Jesús explícitamente la palabra «corazón» (*kardía*), es Mt 11, 29: «Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón». Curiosamente H. Rahner que tanto valoró otros dos textos evangélicos en los que no se habla explícitamente de *kardía*, restó importancia a este versículo en orden a fundamentar en él una espiritualidad en torno al Corazón del Señor, pensando que en él se habla de «corazón» en un sentido muy traslaticio<sup>36</sup>. También P. Gaechter pensaba que la añadidura de «corazón» a la palabra griega *tapeinós* («humilde de corazón») sería una manera de

<sup>35</sup> Cf. H. LUSSEAU, *Le Cantique des cantiques*, en H. CAZELLES, *Introduction critique à l'Ancient Testament* (Paris 1973), p. 604 ss.

<sup>36</sup> *Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung*, en J. STIERLI, *Cor Salvatoris* (Freiburg i.B. 1954), p. 26; H. Rahner piensa que con ello se quiere hablar de una humildad «cordial».

dar a esa palabra (en hebreo *shafal*) el sentido de humildad y no simplemente de impotencia<sup>37</sup>. En otras ocasiones, se ha considerado a la fórmula «humilde de corazón» prácticamente paralela de expresiones como la que encontramos en la primera de las bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu» (Mt 5, 3)<sup>38</sup>. *Pneuma* en un caso y *kardía* en el otro serían simples modos de indicar que las actitudes señaladas no son meramente externas, al modo de la piedad de los fariseos, sino realidades interiores. Queda en todo caso que el pasaje se sitúa en una larga tradición bíblica en la que se utiliza la palabra «corazón» para designar la interioridad, tradición bíblica que algo debe tener que decir, incluso a nuestros modos actuales de expresión, en nuestra espiritualidad frente a Jesús. En Mt 11, 29, es esa interioridad, expresada con la palabra «corazón», lo que se señala como punto de referencia para saber qué es lo que hemos de aprender e imitar de Jesús.

Por el contrario, fue mérito de H. Rahner haber dado gran relieve a dos pasajes del Evangelio de San Juan<sup>39</sup>. El primero es Jn 7, 37 ss.<sup>40</sup>. En un estudio de la historia de la exégesis de esta perícopa, H. Rahner hizo prevalecer, frente a un modo de puntuar que él mismo llama tradicional (la exégesis hasta entonces más frecuente), otro representado por menos Santos Padres, pero más antiguos y más cercanos al círculo joánico, lo que el mismo H. Rahner llamó exégesis efesina<sup>41</sup>. El problema es bien conocido. La puntuación corriente era: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de su seno correrán torrentes de agua viva» (v. 37 s.). Por el contrario, la propuesta por H. Rahner como efesina es: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que cree en mí. Como dice la Escritura, de su seno correrán torrentes de agua viva» (v. 37 s.). En el primer caso, los torrentes de agua viva brotarán del seno del creyente; en el segundo, del seno de Jesús.

<sup>37</sup> *Das Matthäus-Evangelium* (Innsbruck 1963), p. 386.

<sup>38</sup> Cf. GAROFALO, *El corazón, en la biblia, centro de la persona humana: Cor Christi*, p. 226.

<sup>39</sup> *Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung*, en STIERLI, *Cor Salvatoris*, p. 37-45.

<sup>40</sup> Para la exégesis cf. J. CABA, *El Corazón de Cristo en la teología del IV Evangelio sobre la oración de petición: Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, p. 353-374.

<sup>41</sup> *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37. 38*: *Biblica* 22 (1941) 269-302; 367-403.

Además de la historia de la exégesis, a favor de la propuesta de H. Rahner militan la ley del paralelismo hebraico («venir a mí» es paralelo de «creer en mí», como son paralelos «tener sed» y «beber»), e incluso la explicación posterior del mismo Juan, mucho más coherente en la segunda hipótesis que en la primera: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues Jesús no había sido todavía glorificado» (v. 39).

Ulteriormente H. Rahner hizo notar que no es posible encontrar una profecía de la Escritura en que se diga que del seno del creyente van a brotar torrentes de agua viva, mientras que el tema del Mesías como fuente de agua viva es conocido en el Antiguo Testamento<sup>42</sup>. Baste recordar aquí Ez 47, 1-12, donde se describe un gran torrente que brota del templo (del lugar donde se encuentra el Mesías). Por cierto, el torrente se dirige al desierto y a su paso lo árido se convierte en un jardín, en un paraíso: «Y habrá vida doquiera llegue el río» (v. 9)<sup>43</sup>; «Junto al río crecerá, a una y otra orilla, toda suerte de árboles frutales, cuyo follaje no se marchitará y cuyo fruto no se agotará. Todos los meses traerán frutos nuevos, pues sus aguas brotan del santuario. Y sus frutos servirán de alimento y sus hojas de medicina» (v. 12).

Es verdad que en el texto se dice que los torrentes brotarán del «seno» de Jesús; no se utiliza para designarlo la palabra *kardía*, sino *koílla*; pero una retraducción al hebreo nos llevaría a la palabra *beten* que significa el interior, como centro de vida espiritual, y, en este sentido, el corazón<sup>44</sup>. De este modo, se señala realmente al Corazón de Jesús, como fuente del Espíritu, el cual, como el torrente de Ez 47, 1-12, puede transformar nuestros corazones y convertirlos de áridos y secos en fructuosos.

Este sentido de la palabra *koílla* como «corazón» queda confirmado por el pasaje de la lanzada (Jn 19, 31-37)<sup>45</sup>. Es innegable que en él se testifica el cumplimiento de la profecía del c. 7, 37 ss. En efecto, llama la atención en la perícopa de la lanzada la insistencia de Juan

<sup>42</sup> *Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung*, en STIERLI, *Cor Salvatoris*, p. 40.

<sup>43</sup> Cito el v. 9, aunque soy consciente de que en él propiamente se habla de la abundancia de peces, por la bella formulación sobre ese agua como vivificante.

<sup>44</sup> *Koílla* en F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, 2.<sup>a</sup> ed. (Parisiis 1931) col. 717.

<sup>45</sup> Para la exégesis cf. D. MUÑOZ, «Al instante salió sangre y agua» (Jn 19, 34). *El costado traspasado y su dimensión cristológica y soteriológica: Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, p. 307-352.

en el tema del testimonio: «Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua. El que lo vio da testimonio de que lo ha visto, y su testimonio es verdadero, porque él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis. Todo esto sucedió para que se cumpliera la Escritura: No le quebrarán hueso alguno. Y también otra Escritura dice: Mirarán al que traspasaron» (Jn 19, 34-37). La insistencia de Juan no es explicable si se tratara de algo fisiológicamente más o menos extraño: el hecho de que del costado abierto brotaran realmente sangre y agua. El testimonio es demasiado solemne para que tenga sentido a no ser que se refiera a una realidad interna de Jesús que comunica el Espíritu a través del sacrificio de su sangre. Ahora cuando en la cruz Jesús ha sido glorificado y gracias al sacrificio — su sangre —, brotan torrentes de agua viva. Pero en el relato no hay duda alguna sobre cuál es concretamente la fuente de la que brotan los torrentes de agua viva. La lanzada que abre el costado, nos lleva al pecho de Jesús, a un órgano en el que la sangre se concentra, al corazón.

La respuesta tendrá que ser, como lo sugiere el v. 37, mirar al traspasado. Ello implica ciertamente una actitud de amor. Pero un análisis del texto véterotestamentario allí aludido, Zac 12, 10, aporta ulteriores matices: «Mirarán al que traspasaron: harán lamentación por él como se hace lamentación por un hijo único, y le llorarán amargamente como se llora amargamente a un primogénito»<sup>46</sup>. Aparece así una conciencia de responsabilidad por haberlo traspasado, que conduce al dolor y al deseo de una reparación amorosa.

#### 2.4. *La antropología patristica*

A pesar de la tradición bíblica, sintetizada en las páginas anteriores, que privilegiaba el término «corazón» como centro de vida anímica, el tema del Corazón de Cristo tuvo que abrirse camino lentamente en la vida de la Iglesia. Ello se debió probablemente a la difícil situación en que se encontraron los Padres en este tema. Las ideas filosóficas de antropología que utilizaron prevalentemente no les ayudaron para empalmar con las ideas antropológicas bíblicas.

---

<sup>46</sup> Literalmente el versículo comienza: «Me mirarán a mí a quien traspasaron...»; aunque gramaticalmente a continuación se pasa a la tercera persona, no puede dudarse de que se sigue hablando de la misma. Al citarlo en el texto, he retocado gramaticalmente el versículo para una mayor fluidez de su lectura.

Tales ideas de filosofía antropológica eran, muchas veces, de origen platónico y representaban una concepción muy diferente de la concepción antropológica de la Biblia. San Jerónimo tuvo conciencia de ello: «Se pregunta donde está lo principal del alma: Platón muestra que está en el cerebro, Cristo en el corazón»<sup>47</sup>. La divergencia no podía ser más palmaria.

El Cardenal J. Ratzinger<sup>48</sup>, siguiendo a E. von Ivánka<sup>49</sup>, ha demostrado el papel de puente que frente a estas dos líneas tan contrapuestas ofrecieron históricamente las ideas antropológicas estoicas. «Según la antropología platónica se pueden distinguir las potencias concretas del alma entre sí, las cuales a la vez están ligadas en una relación de orden jerárquico: inteligencia, voluntad, sensibilidad. La Estoa que piensa al hombre como microcosmos en exacta correspondencia con el macrocosmos, rechaza esta concepción»<sup>50</sup>. De la misma manera que el cosmos ha sido formado por un fuego primordial, el cuerpo humano es formado por una centella de ese fuego que es el *pneuma*. Al fuego primordial lo llamaron *Logos*, y así el *pneuma* es el *logos* en nosotros. El centro del cosmos, el sol, fue llamado por los estoicos «corazón del cosmos». El *pneuma* tiene su sede en el corazón del hombre que es el sol del cuerpo.

Es curioso e incluso paradójico, por citar dos ejemplos, que sean precisamente dos autores de la época patristica fuertemente influenciados, en muchos aspectos, por ideas platónicas, en quienes más nítida aparece la marca de la antropología estoica. Orígenes pone el corazón como centro del hombre y en él sitúa el *hégemonikón* que lo rige<sup>51</sup>. En cuanto a San Agustín, es conocida la monografía de A. Maxsein quien estudia la esencia de la personalidad según San Agustín como una filosofía del corazón<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Epistola* 64, 1: ed. J. LABOURT, t. 3 (Paris 1953), p. 118 (PL 22, 608).

<sup>48</sup> *O.c.*, p. 55-59.

<sup>49</sup> *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln 1964), p. 315-351.

<sup>50</sup> RATZINGER, *o. c.*, p. 56.

<sup>51</sup> *In Ioannem* 2, 29: GCS 10, 94 (PG 14, 177).

<sup>52</sup> *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus* (Salzburg 1966).

## Conclusión

Con respecto a Cristo tendremos que reconocer un centro en el que reside su *hégemonikón*, que es su Corazón. Sólo ese centro explica los episodios todos de su vida, la cual gracias a él se convierte en «pro-existencia».

El cristiano no será auténtico por la mera justicia externa de los fariseos, sino por la conversión del corazón. No podemos olvidar la importancia del tema del corazón en la polémica de Jesús con los fariseos: «del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias» (Mt 15, 19). Pero la conversión del propio corazón sólo se conseguirá si nos ponemos ante Cristo intentando imitar su Corazón según la invitación de Mt 11, 29, es decir, sus actitudes internas y permanentes. A ellas aludimos, cuando decimos de alguien que tiene buen corazón o mal corazón. No hablamos de un hombre de buen corazón simplemente ante una buena obra aislada, aunque sea generosa, como tampoco calificamos de mal corazón al que ha cometido una mala acción separada. El corazón designa lo interno, cuando es permanente. Ulteriormente no olvidaremos que el Corazón que hemos de imitar es fuente de gracia y de fuerza (Jn 7, 38). Llegarse a él y beber de él ofrecen la única posibilidad de que nuestra transformación interior permanente — la transformación del corazón — se realice. «Cor ad cor loquitur». El Corazón habla al corazón y en ese diálogo se concentra la esencia de la vida cristiana.

CÁNDIDO POZO S. I.