

PRESENTACION

En la nueva sede del INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL DEL CELAM en Bogotá, aparece el primer número de MEDELLIN del presente año. Una nueva sede para continuar en el espíritu que hace veinte años se inició en Medellín, que se continuó y se desarrolló en Puebla hace diez años, y se prepara para seguir su proceso vital en Santo Domingo. Es la presencia de una Iglesia Latinoamericana que quiere anunciar el Evangelio de Jesucristo en esta parte del Continente y quiere responder a la situación actual de América Latina en medio de sus angustias y esperanzas, sus luces y sus sombras.

El presente número ofrece a los lectores seis artículos:

“En qué consiste la NOVEDAD querida por el Santo Padre para la Evangelización de América Latina” de Mons. Guillermo Melguizo Yepes. Presenta elementos de reflexión para el replanteamiento del fenómeno de la Evangelización, que la Iglesia latinoamericana afronta como un propósito eclesial al prepararse a la celebración de los 500 años de actividad evangelizadora en nuestras tierras y de la próxima Conferencia General de Santo Domingo.

Como temas teológicos contiene este número un primer artículo del P. Carlos Ignacio González, S.J. sobre *“La Tradición de la Cristología Apostólica en el s. II”*. Los estudios cristológicos del jesuita mejicano, que continúan la reflexión patrística del español P. Antonio Orbe en la Universidad Gregoriana, orientan el conocimiento de la vida de la Iglesia en el s. II, las dificultades y tensiones de la época.

El P. Carlos G. Alvarez, CJM es autor del artículo: *“Sentido Teológico de la Unción de los Enfermos”*. Los planteamientos del Eudista, profesor de este Instituto, presentan elementos para la discusión y la reflexión sobre el sacramento de la Unción de los enfermos.

Ofrece además el presente número dos estudios. Uno sobre *“La Formación Política en los Seminarios”* del P. Antonio González Dorado, S.J. en el que se proponen elementos para la reflexión de los temas: La Iglesia y el fenómeno político, el sacerdote y la política y la formación política que debe tener el futuro sacerdote.

Finalmente el P. Luiz Alves de Lima, SDB, nos da a conocer la experiencia de *“La Comunidad Catequizadora en Brasil”*.

Bogotá, D.E., 1o. de marzo de 1989

EN QUE CONSISTE LA “NOVEDAD” QUERIDA POR EL SANTO PADRE PARA LA EVANGELIZACION DE AMERICA LATINA

*Mons. Guillermo Melguizo Yepes
Secretario Adjunto para la preparación
de la IV Conferencia*

Introducción

Precisamente ahora, cuando celebramos los primeros veinte años de ese gran acontecimiento eclesial que se llamó Medellín, debemos recordar, que ya desde allí, se empezó a hablar de una *Nueva Evangelización* para América Latina. A veces se la llamó *Nueva Evangelización*, a veces, *Re-Evangelización*. La segunda parte de los Documentos de Medellín se intitula “Evangelización y crecimiento de la Fe”. Esta parte tiene a su vez cuatro capítulos: Pastoral Popular – Pastoral de élites – Catequesis – Liturgia. Todos ellos están pensados en la línea de una profunda evangelización con miras a una *Nueva Evangelización*.

Quisiera citar solamente dos testimonios: el primero es el No. 8 de Pastoral Popular donde se afirma: “Por consiguiente la Iglesia de América Latina, lejos de quedar tranquila con la idea de que el pueblo en su conjunto, posee ya la fe, y de estar satisfecha con la tarea de conservar la fe del pueblo en sus niveles inferiores, débiles y amenazados, se propone y establece seguir una línea de pedagogía pastoral que:

a) Asegure una seria *Re-Evangelización* de las diversas áreas humanas del Continente;

b) Promueva constantemente una re-conversión, una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada más profundos y maduros, siguiendo el criterio de una pastoral dinámica, que en consecuencia con

la naturaleza de la fe, impulse al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria”.

El segundo es, el Mensaje a los pueblos de América Latina; allí, entre los compromisos adquiridos por la Iglesia latinoamericana aparece el siguiente: “Alentar una *Nueva evangelización* y catequesis intensiva que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida”.

Pero el Documento clave de la *Nueva Evangelización* en el presente siglo, es sin duda ninguna la Exhortación Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” del Papa Pablo VI. —El anuncio del Evangelio hoy— del 8 de diciembre de 1975, a los diez años del Concilio Vaticano II. Este Documento que podemos considerar como “oro en polvo”, es la Carta Magna de la Evangelización, y a ella tendremos que volver por muchos años. En ella, el Papa se atreve, por primera vez en la historia, a afrontar el problema de la “eficacia” del Evangelio: Son las célebres tres preguntas que se hace Pablo VI al comienzo de su Exhortación:

1. ¿Qué eficacia tiene en nuestros días la energía escondida de la Buena Nueva, capaz de sacudir profundamente la conciencia del hombre?
2. ¿Hasta dónde y cómo esta fuerza evangélica puede transformar verdaderamente al hombre de hoy?
3. ¿Con qué métodos hay que proclamar el Evangelio para que su poder sea eficaz?

Puebla por su parte, tiene como telón de fondo a la *Evangelii Nuntiandi*, y en 1979, resume sus conclusiones en este apasionante título: “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. Puebla sintetiza de modo maravilloso la fe del pueblo de Dios, en la verdad sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre. Y dice que es una fe que ilumina la vida y la historia de los hombres. (P. 165-169).

Pero es el Papa Juan Pablo II el abanderado de la *Nueva Evangelización*. No sólo ha institucionalizado en la Iglesia una nueva forma de ser Pastor Universal, y una nueva manera de evangelizar con sus viajes pastorales por los cuatro rincones de la tierra, sino que en todos los escenarios del mundo, desde los comienzos de su Pontificado, se ha comprometido con una causa: “al final del segundo milenio y en el dintel del tercero, es preciso y es urgente, emprender en la Iglesia una *Nueva Evangelización*”.

Este desideratum ardiente del Papa para la Iglesia universal ha encontrado eco generoso en América Latina. Esta tiene en efecto, una coyuntura única y feliz: la celebración de los primeros quinientos años de evangelización que habrá de cumplirse en 1992.

Al llegar a este momento, es preciso volver la mirada hacia atrás, porque corremos el peligro de simplificar el alcance de la *Nueva Evangelización*, o caemos en la tentación de mirarla como un momento coyuntural en la Iglesia, ahistórico, o la identificamos con una iniciativa "personal" del Papa Juan Pablo II.

No. La *Nueva Evangelización* es nada menos y nada más, que el fruto maduro, después de veinticinco años, del Concilio Vaticano II. Así lo percibió el Sínodo Extraordinario de 1985: "La fuerza y el discernimiento que hoy exige la evangelización del mundo puede encontrar su luz y dinamismo en el Concilio Vaticano II. Hoy más que nunca el Evangelio ilumina el futuro y el sentido de toda existencia humana. En este tiempo en que, sobre todo entre los jóvenes, se expresa una ardiente sed de Dios, una acogida renovada del Concilio puede reunir más profundamente todavía a la Iglesia en su misión de anunciar al mundo la Buena Noticia de la Salvación". (Mensaje del Sínodo al Pueblo de Dios).

De otro lado, no hay que olvidar que Medellín consistió en una relectura audaz y oportuna del Concilio para América Latina y que Puebla fue una relectura para América Latina de la *Evangelii Nuntiandi*. Esta, a su vez, es una eco clamoroso en los primeros diez años del Concilio. No ha habido pues vacíos, sino al contrario progresos en la reflexión teológica y en la acción pastoral de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II.

Otra cosa es que el Papa Juan Pablo II haya tomado la iniciativa de aplicar no sólo la letra sino el espíritu del Vaticano II, al emprender esta extraordinaria cruzada de la *Nueva Evangelización*.

La bandera del Santo Padre Juan Pablo II en América Latina

1. El 9 de marzo de 1983, en Puerto Príncipe, Haití, Juan Pablo II dijo entre otras cosas a los Obispos del CELAM allí reunidos:

"La conmemoración del medio milenio de Evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso no de *Re-Evangeli-*

zación, pero sí de una *Evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión*¹.

2. El 11 de octubre de 1984, el Santo Padre, en su homilía en el hipódromo de Santo Domingo, República Dominicana, afirmó: "Junto con vosotros, sacerdotes y familias religiosas, con vosotros hijos e hijas de América, con la generación adulta y joven, quiero inaugurar esta gran novena de años, que sea una *Nueva Evangelización*, una *extensa* misión para América Latina, una *intensa* movilización espiritual".
3. Al día siguiente, 12 de octubre de 1984, en el estadio olímpico de Santo Domingo, el Papa señaló como programa para la preparación del V Centenario, el de una *Nueva Evangelización*. Después de señalar los retos que se presentan a la *Nueva Evangelización* dice que "ante estos retos, hay muchos problemas que escapan a la posibilidad de acción y a la misión de la Iglesia. Es, sin embargo, necesario que ella redoble su esfuerzo, para hacer presente a Cristo Salvador, para cambiar los corazones mediante una *Evangelización renovada*, que sea fuente de vitalidad cristiana y de esperanza".

La evangelización suscita y alimenta la fe a la vez, provoca la conversión y conduce a los hombres a la participación en el Misterio de Cristo proclamado en el Evangelio y realizado en la Iglesia por la vida cristiana. (Cfr. E.N. n. 14-17). La evangelización conlleva entonces un claro y explícito anuncio de Jesucristo, de su persona, de su palabra y de su obra, para que mediante el cambio del corazón se construya una sociedad. Así como da a conocer a Jesucristo a quienes no lo conocen, también plantea mayores exigencias a los que ya pertenecen a su Iglesia. Así lo anotó Juan Pablo II ante los Obispos del Perú, en la sede la Conferencia Episcopal, el 15 de mayo de 1988 en su célebre discurso "Programa para una Iglesia comprometida en la tarea de la *Nueva Evangelización*": esta *Evangelización nueva o renovada*, a la vez que anuncia a Jesucristo allí donde aún no le conocen, planteará mayores exigencias a quienes ya pertenecen a su grey. No podemos, hermanos míos, conformarnos con las metas ya alcanzadas. Vosotros sois como yo, conscientes

1. Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM. No. 64 *Obispos hoy en América Latina - Reflexión sobre los Mensajes del Papa*. Cfr. Discurso de S.S. Juan Pablo II a los Obispos del CELAM en la inauguración de la XIX Asamblea Ordinaria - Puerto Príncipe, 9 de marzo de 1983.

de ello. Ciertamente lo ya realizado es mucho, pero, al mismo tiempo, es poco, si tenemos en cuenta los dilatados horizontes de posible *expansión y profundización* cristiana que se abren a nuestros ojos”².

Los retos de la Nueva Evangelización

El Santo Padre apuntó ya en el citado discurso de Santo Domingo, el 12 de octubre de 1984, los desafíos que se presentan a la misión evangelizadora de la Iglesia: “al contemplar el panorama que se abre a la *Nueva Evangelización*, no es posible desconocer los desafíos que esa labor ha de enfrentar:

- la escasez de ministros cualificados para tal misión, pone el primero y quizá mayor obstáculo.
- la secularización de la sociedad, ante la necesidad de vivir los valores radicalmente cristianos, plantea otra seria limitación.
- las cortapisas puestas a veces a la libre profesión de la fe son, por desgracia, hechos comprobables en diversos lugares,
- el antitestimonio de ciertos cristianos incoherentes o las divisiones eclesiales crean evidente escándalo en la comunidad cristiana,
- el clamor por una urgente justicia, demasiado largamente esperada, se eleva desde una sociedad que busca la debida dignidad,
- la corrupción en la vida pública, los conflictos armados, los ingentes gastos para preparar la muerte y no el progreso, la falta de sentido ético en tantos campos, siembran cansancio y rompen ilusiones de un mejor futuro.

A todo ello se añaden insolidaridades entre naciones, un comportamiento no correcto en las relaciones internacionales y en los intercambios comerciales, que crean nuevos desequilibrios. Y ahora se presenta el grave problema de la deuda externa de los países del Tercer mundo, en particular de América Latina.

Ante estos retos, hay muchos problemas que escapan a la posibilidad de acción y a la misión de la Iglesia. Es sin embargo, necesario que ella redoble su esfuerzo, para hacer presente a Cristo Salvador, para cambiar corazones mediante una *Evangelización renovada*, que sea fuente de vitalidad cristiana y de esperanza”.

2. *L'Osservatore Romano*, junio 15 de 1988.

He querido detenerme en el enunciado de estos retos o desafíos porque detrás de ellos se esconde un camino por recorrer o una respuesta para dar. Son, por así decirlo, las primeras exigencias de una *Nueva Evangelización*:

- Una auténtica pastoral vocacional integral;
- Una lucha frontal contra el secularismo;
- Una defensa de la libertad religiosa;
- Un esfuerzo ininterrumpido en busca de la autenticidad;
- Un trabajo permanente por la unidad eclesial;
- Una opción renovada por los pobres y compromiso total por la justicia;
- Un volver en todo momento por los valores éticos y morales;
- Un trabajo sin descanso por la paz, etc.

Características de la Nueva Evangelización

Un poco en todas partes, el Papa ha ido lanzando ideas, que tomadas en conjunto, van definiendo las características de la *Nueva Evangelización*.

Unas muy claras aparecen en el discurso ya citado a los Obispos del Perú, el 15 de mayo de 1988:

“El primer paso de una *Nueva Evangelización* es la *ilusionada y tenaz* proclamación del mensaje cristiano” —“El misterio íntegro de Cristo (CH. D. 12) debe ser en todo momento el punto central de esta *Evangelización renovada*”. “Vuestro oficio de Pastores y de Maestros de la fe incluye ineludiblemente la obligación de discernir, clarificar y proponer remedios a las desviaciones que se presenten, cuando ello sea preciso”. (Cfr. *L'Osservatore Romano*, junio 15 de 1988). Y más adelante: La predicación de la Buena Nueva incluye enseñar, según la doctrina de la Iglesia, el valor de la persona humana y de sus derechos inalienables; el valor de la familia, de su unidad y estabilidad; el valor de la sociedad civil con sus leyes y legítimas instituciones; el valor del trabajo, del descanso, de las artes y de las ciencias” — “Sin olvidar exponer los modos cómo hayan de resolverse los gravísimos problemas acerca de la posesión, incremento y recta distribución de los bienes materiales, sobre la guerra y la paz, y sobre la fraterna convivencia entre los pueblos”. “La predicación de la Buena Nueva incluye dar a conocer la doctrina social de la Iglesia”.

“La *Nueva Evangelización* incluye como algo esencial y prioritario la celebración de los sacramentos”, etc. (Cfr. *L'Osservatore Romano*, junio 15 de 1988).

Ya desde Santo Domingo en 1984 había señalado unas primeras características de la *Nueva Evangelización*: “que despliegue con más vigor el potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre, para generar desde el seno de América Latina, un gran futuro de esperanza. Esto tiene un nombre: “la civilización del amor”.

Apenas ahora está comenzando en América Latina una seria reflexión sobre las características y exigencias de la *Nueva Evangelización*. Todos los autores se detienen a considerar las tres célebres palabras con que el Pontífice quiso calificarla: “Nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”. Me gustó el comentario de un teólogo colombiano: “ardor, métodos y expresión indican tres dimensiones de novedad”.

El *ardor* puede significar la reacción del cristiano frente a la situación actual llena de retos y desafíos provenientes de una cultura adveniente y de los desequilibrios socio-culturales de un mundo en crisis. El *método* abarca procedimientos pedagógicos, estrategias, dosificación, adaptación, medios que son indispensables para que el mensaje sea escuchado, comprendido y aceptado. La *expresión*, quizá resume todo el gran problema de la traducción o trasvasamiento del mensaje original a nuestro contexto cultural, para que la integridad y la autenticidad evangélicas sean presentadas adecuadamente en un orden simbólico nuevo, que no es ya más el vigente hasta hace pocos años”³.

Otro conocido autor latinoamericano comenta así: “¿qué supone una *Nueva evangelización*? Tal vez no fue feliz el término de *Re-evangelización*, es un poco pesimista porque da a entender que la primera evangelización fracasó, y eso no es verdad. La primera con sus luces y sombras logró no pocos resultados. Pero se requiere continuar con un *nuevo fervor* que lleve a perfeccionar lo empezado (inclusive faltan realidades por evangelizar: el campo de la política, de la economía); con

3. Tamayo Francisco, Pbro. “La Nueva Evangelización ¿Palabra de moda o proyecto histórico?”. Revista *Cátedra* No. 7, julio – septiembre 1987, págs. 114 a 141.

nuevos métodos (v.gr. poniendo a los laicos en movimiento); con *nuevas expresiones*: y para ello hay que encontrar la forma"⁴.

¿Hacia donde apunta la Nueva evangelización?

Con miras a la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que habrá de celebrarse, Dios mediante, en Santo Domingo en 1992, como punto culminante y como punto de partida de la conmemoración de los primeros quinientos años de semilla cristiana en este Continente, estamos recorriendo desde el CELAM los distintos países en plan de consulta. Y es significativo el rumbo que van tomando las opciones sobre la temática general de la IV Conferencia. Hay quienes sugieren una relación con la reciente Encíclica del Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, pero es mucho más fuerte la percepción de quienes sugieren concentrarse más bien en la "idea fuerza" proclamada por el Papa, la de una *Nueva evangelización*.

Por otra parte, en una lectura englobante de los desafíos sistemáticos que presenta la realidad contemporánea frente a la evangelización, se percibe como imprescindible el enfoque hacia la cultura. Es así como se piensa la *Nueva Evangelización* como una tarea total de la Iglesia en orden a la evangelización de la cultura de nuestros pueblos en América Latina. Sólo en la evangelización de la cultura —se cree— podrá realizarse la *Nueva Evangelización*, caracterizada por una encarnación del Evangelio en los diferentes ámbitos de la vida humana que definen la cultura: la sociedad, la familia, el trabajo, la educación, las comunicaciones sociales, la política, la economía, el arte.

Es verdad que la manera de expresar la relación entre "*Nueva Evangelización*" y evangelización de la cultura ha variado según los acentos que los diversos obispos han querido poner, siempre con miras a señalar un tema para la IV Conferencia General. Es así como se habla de "*Nueva Evangelización* de cara a la cultura", o de "*Nueva Evangelización* con acento en la evangelización de la cultura"; o, "*Nueva Evangelización* ante la cultura adveniente", o "*Nueva Evangelización* a la luz de la cultura latinoamericana"; o "Iglesia misionera para una *Nueva Evangelización*", o "Unidad de la Iglesia para evangelizar" o "*Nueva Evangelización* 'testimonial' dentro del marco de la creciente pobreza y de la cul-

4. González Dorado Antonio. S.J. *Formación doctrinal en los Seminarios* — pro-manuscrito VI Curso de Formadores de América Latina, Viamao - Brasil, julio de 1988.

tura emergente de cara al tercer milenio"; o "La *Nueva Evangelización*: una Iglesia misionera al servicio de América Latina y su cultura"; o "*Nueva Evangelización* por una América Latina solidaria, señal del Reino de Dios".

No hay que olvidar que Puebla se adelantó hace diez años, inspirada en *Evangelii Nuntiandi* (E.N. 20) cuando señaló la prioridad de la evangelización de la cultura. Algunos se escandalizaron de ese acento angular de Puebla. Llegaron incluso a creer que Puebla retrocedía con respecto a Medellín. Este había marcado el acento en la justicia. Pero Puebla tuvo una visión más amplia e integral. Solamente una revolución cultural en América Latina se puede considerar como un auténtico cambio.

Evangelizar hoy, entonces, es evangelizar la cultura; y esto desde una óptica privilegiada, los pobres, los indígenas, los afroamericanos. Es así como se va llegando a un momento de gran madurez en América Latina: desde el Vaticano II (1965) hasta Medellín (1968); desde *Evangelii Nuntiandi* (1975) hasta Puebla (1979); desde la filosofía subyacente en los discursos del Papa en sus viajes pastorales por América Latina, desde su *Sollicitudo Rei Socialis* hasta Santo Domingo (1992) se va y se irá perfilando lo que en buena hora se ha dado en llamar la *Nueva Evangelización*.

Esta *Nueva Evangelización* tiende como afirma el P. Antonio González Dorado⁵, "a reorientar el valor primario de la solidaridad primariamente con los pobres, con el valor de la vida humana, con la promoción de la lesionada dignidad humana, y con la abertura del hombre a la trascendencia. Es decir, se trata de promover una cultura en la que el hombre vuelve a encontrarse consigo mismo, con el hombre, que por ser imagen y semejanza de Dios, se constituye en Sacramento para el encuentro con Dios, que en el misterio de su revelación se manifiesta como el Rey Salvador que pretende recapitular toda la humanidad, en Cristo bajo el único imperio de la ley del amor". Se trataría entonces de una Iglesia evangelizadora que vive internamente la solidaridad; de una Iglesia solidarizada (con los pobres, con la vida humana, con la trascendencia); de una Iglesia que convoca a la solidaridad. Se trata entonces de una *Nueva Evangelización* para una nueva época de la humanidad, de

5. González Dorado Antonio, S.J. "La formación política en los Seminarios". XI Asamblea General de la OSLAM. San José de Costa Rica, noviembre 1-5 de 1988. Pro-manuscrito.

una Iglesia que retorna a las fuentes del evangelio, de una Iglesia comunitaria y participada, de una Iglesia que hace patente una nueva relación del evangelio con el mundo⁶.

Otro pastoralista chileno afirma que la *Nueva Evangelización* "apunta a buscar una identidad cristiana más acorde con el evangelio"⁷.

Y a renglón seguido cita el P. Ricardo Antoncich como alguien que ha percibido con gran claridad el desafío de la *Nueva Evangelización*, al afirmar que la situación de coexistencia de fe e injusticia en los pueblos latinoamericanos es un *reto*, no al hecho de la evangelización, sino a la *calidad* y al *contenido* de la evangelización. Una identidad cristiana que permite la coexistencia de la fe con la injusticia, o que permite una fe incapaz de asumir las consecuencias que ella implica, está claro que debe ser evangelizada. No basta combatir la injusticia, no basta limitarse a la conversión individual; tampoco es suficiente asumir una salvación meramente escatológica. "Se trata de convertir en cultura, en estructura, y sobre todo en vida, un proyecto de liberación integral"⁸.

Conclusiones

1. La idea de una *Nueva Evangelización* de manera particular en América Latina, idea que es eminentemente conciliar, profundizada de manera luminosa por Pablo VI, brotó más explícitamente de labios de Juan Pablo II en 1983 en Puerto Príncipe; la programó en Santo Domingo en 1984; y la ha venido recalcando en Viedma (Argentina) en 1987, y en el Discurso a la CAL en 1987; y la acentuó en Salto (Uruguay) en 1988 y en Encarnación (Paraguay) en 1988; y en el Perú, en 1988.

Y se puede afirmar que no hay país de América Latina en donde el Papa, en sus nueve viajes pastorales al Continente, no haya tratado in extenso el tema vertebral de la *Nueva Evangelización*.

2. Los antecedentes son conocidos: en el Vaticano II Pablo VI vió con claridad, como lo dije arriba, el lugar que ocupa la Iglesia en el mun-

6. McGrath Marcos, Mons. "Hambre de Dios y hambre de pan en la Nueva Evangelización". *I Congreso Teológico Internacional*, Chimbote - Perú, 1986.

7. Barbieri Luigi, Pbro. *Formación pastoral en el contexto de la realidad actual*. Talca-Chile, 1988. Pro-manuscrito.

8. Barbieri Luigi, Pbro. art. cit.

do, y recalcó que la misión de la Iglesia es evangelizar el mundo. Y ésto es un desafío.

A nadie se oculta que estamos frente a una crisis de modernidad y ante un desgaste de la cultura. Se necesita una nueva cultura. Esto también lo vislumbra Pablo VI, y es cuando propone como respuesta "la civilización del amor"; frente al tercer milenio que se inicia, el desafío de la Iglesia es hacer nacer la civilización del amor".

El Papa Montini no alcanzó a profundizar su idea... ¿Cómo llevar a la práctica la civilización del amor?

Se necesitó el contacto del Papa Juan Pablo II con América Latina para que llegara la intuición. El Papa Wojtyla se encontró ante un hecho concreto: América Latina, con sus deficiencias y problemas, es cristiana, a pesar de todo. Pero es cristiana, gracias a la evangelización. Eso fue lo que hizo decir al Papa: "Necesitamos una *Nueva Evangelización* para la civilización del amor".

Entonces, el objetivo de la *Nueva Evangelización* no es otro que el de la civilización del amor, pero para lograrlo se requiere indispensablemente la evangelización de la cultura. En la cultura hay muchas cosas positivas v.gr. el avance de la ciencia, de la técnica, de la racionalidad, pero también hay muchos factores negativos, v.gr. el individualismo, el economicismo, etc.

De ahí que la alternativa es la civilización del amor, y dicho de otra manera, la cultura de la solidaridad (*Sollicitudo Rei Socialis*); es la cultura de la vida, de la persona humana. De este modo, en lugar de constituir un tema académico, se convierte en un proyecto salvífico y pastoral de la Iglesia que busca la cultura de la solidaridad⁹.

3. La *Nueva Evangelización* significa un replanteamiento del complejo fenómeno de la misma evangelización (E.N. 17). Y ello requiere en primer término, una profundización personalizada de la propia fe (una auto-evangelización). En segundo lugar exige el lenguaje de la experiencia testimonial, tanto individual como eclesial. "El lenguaje de choque para hacer salir al hombre de su apatía mortífera, no

9. González Dorado Antonio, S.J. *La formación doctrinal en los Seminarios*. VI Curso para formadores, op. cit.

puede ser el de la apologética clásica, ni el de la dogmática fría y racional. El lenguaje creíble es el de la narración desglosada en la vida personal y comunitaria; es decir, el del testimonio, o si se prefiere, el de la experiencia". Se necesita en tercer lugar una Iglesia cercana y transparente para ser creíble. ¿No necesitará también la Iglesia su Perestroika y su Gladnost? cercanía al hombre moderno y claridad y pureza en su propia manifestación. Esto reclama conocer al hombre de hoy; lo cual pide, así mismo, una especial atención a los signos de los tiempos; éstos nos dan una clave de lectura o "los puntos críticos" que pueden convertirse en "puntos de inserción" del evangelio¹⁰.

4. Me identifico plenamente con la síntesis final del ya citado artículo, "La nueva evangelización", ¿palabra de moda o proyecto histórico? que dice así: "*Nueva Evangelización* no es una palabra de moda sino un propósito eclesial, que se ha elaborado dentro de un proceso de conciencia histórico y como su expresión en textos que se escalonan a lo largo de un cuarto de siglo. No cabe en su tratamiento el esquematismo ni el resumen. Más bien exige una paciente pedagogía que logre inculcar en los cristianos de hoy todos los elementos que la conforman: elementos conceptuales, pero también elementos vitales: elementos que están en la esfera del testimonio, de las opciones, de las estrategias, de las adaptaciones culturales; elementos que tocan con cada individuo pero también con la comunidad cristiana, universal y particular. *Nueva Evangelización* es un espíritu, una actitud, un gran programa misionero, y no para un año, ni para una década, sino para un milenio, el tercer milenio cristiano. Un gran proyecto que compromete todas las fuerzas vivas de la Iglesia, y todos sus recursos.

Una tarea que ocupa desde ya todo el tiempo de la Iglesia, todo su vigor, toda su reserva espiritual. *Nueva Evangelización* que es y debe ser el mejor fruto del Concilio Vaticano II"¹¹.

Bogotá, noviembre 26 de 1988

10. BARREDA, J.A. "Una nueva evangelización para un hombre nuevo". *Studium*, Vol. XXVIII, Fasc. 1, 1988, págs. 2-34.

11. Tamayo Francisco, Pbro. art. cit. 140-141.

LA TRADICION DE LA CRISTOLOGIA APOSTOLICA EN EL SIGLO II

Carlos Ignacio González, S.J.

“Una vez que el coro sagrado de los Apóstoles de diversas maneras llegó al fin de su vida, y que desapareció la generación de aquellos que habían sido juzgados dignos de escuchar con sus propios oídos la sabiduría divina, el error ateo comenzó a aparecer mediante el engaño de los maestros en la mentira. Estos, puesto que no quedaba ya ningún Apóstol, se enconaron en oponer a cara descubierta una gnosis engañosa, a la predicación de la verdad”¹.

1. San Ignacio de Antioquia

No conocemos con certeza los detalles de la vida de San Ignacio, llamado “El Teóforo”. Según la tradición común, habría sido nativo de Antioquía (± 35), convertido en su juventud por los Apóstoles, y 2o. obispo de su ciudad natal. Murió durante la persecución de Trajano, en el circo romano de Flavio, durante las fiestas “Saturnalia”, en que se ofrecían al populacho, junto con los espectáculos de gladiadores, el de la inmolación de fieras y de gente condenada a muerte devorada por éstas. La fecha que la vieja tradición ha conservado, es el 20 de diciembre de 107. De él nos dice el historiador Eusebio:

“Al mismo tiempo (que Policarpo, compañero de los Apóstoles) era conocido aquel hombre que aún celebran las multitudes, Ignacio, que había obtenido, el segundo después de Pedro, la sucesión en el episcopado de Antioquia. Según la tradición fue enviado desde Siria hasta la ciudad de los romanos para convertirse en alimento de las fieras, por el testimonio de Cristo. Y mientras hacía el viaje a través de Asia, bajo la más cuidadosa custodia de los guardias, él

1. Hegesipo, en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* III, 32, 8: PG 20, 284s.

reafirmaba a las Iglesias por sus conversaciones y exhortaciones en todas las ciudades por las que pasaba. Ante todo las ponía en guardia contra todas las herejías que comenzaban entonces a abundar; y les urgía que se mantuviesen firmes en la tradición de los Apóstoles que, por mayor seguridad, él juzgó necesario dejar por escrito cuando iba ya a rendir su testimonio”².

No conservamos escritos teológicos sistemáticos suyos, sino una serie de cartas pastorales que escribió durante su viaje de prisionero, a las Iglesias locales, en las que él destaca dos aspectos: la preocupación por las herejías que hacían estragos en las comunidades cristianas, destruyendo a la Iglesia y por ende a Cristo³, y su confesión de fe cristológica, testigo de la doctrina que enseñaba la Iglesia en la primera generación postapostólica.

Herejías cristológicas que ataca San Ignacio

Lo muy notable es la dureza de las condenaciones, en las cartas de un hombre que por otra parte se manifiesta profundamente humilde y amable para con todos los creyentes: los sectarios que dividen la Iglesia son “fieras en forma humana, a las que es menester que no sólo no recibáis entre vosotros, sino que, de ser posible, ni aún toparos debéis con ellos”; sino sólo queda orar por su difícil conversión (*Smyrn IV*, 1)⁴. “Los herejes entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones, presentándose como dignos de todo crédito, cuando son en realidad como quienes brindan un veneno mortífero diluido en vino con miel” (*Trall VI*); “hierba mala” (*Phil III*, 1). Quienes dicen que “sufrió en apariencia”, son “gentes sin Dios; ¡ellos sí que son pura apariencia!” (*Trall X*). “No os engañéis, hermanos. Si alguno sigue a un cismático, no hereda el reino de Dios. El que camina en sentir ajeno a la Iglesia, ése no puede tener parte en la pasión del Señor” (*Phil III*, 3). Los sectarios judaizantes, que predicán un judaísmo sin poner la salvación en la carne de Jesucristo, son “estelas funerales y sepulcros de muertos” (*Phil VI*, 1). Y en un extre-

-
2. EUSEBIO, op. cit., III, 36, 288. Eusebio continúa exponiendo sintéticamente de la doctrina de sus cartas. También nos reporta la tradición de su martirio S. IRENEO. *Adv. Haer.* V, 28, 4: PG 7, 1200s.
 3. Recuérdese la famosa frase de S. JERONIMO, *Adv. Lucif.* 23: PL 23, 186: “Los Apóstoles aún se encontraban en Judea, y la sangre de Cristo estaba aún fresca, cuando se dijo que su cuerpo era un fantasma”.
 4. Tomo el texto en castellano, de D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid, BAC, 1950, pp. 447-502. Los originales griegos, en PG 5, 643-728.

mo de dureza, en *Eph XVI*. 1-2, condena más a los predicadores de la herejía, que a quienes por debilidad cometen adulterio, por más que éstos sean reprotables porque dividen la familia:

“El hereje en la Iglesia tiene menos excusa y mayor culpa que el adúltero mundano. ‘La fe’ en este texto es el conjunto de doctrinas ortodoxas... sentido diferente en que usa el vocablo ‘fe’ para significar confianza, como en el cap. XXIV”⁵.

No es claro sin embargo de cuáles herejías se trata. No lo sabemos por él mismo. Se deben deducir de los datos que poseemos por el marco histórico, e indirectamente de la doctrina de la fe que Ignacio confiesa.

Herejías de tipo judaizante

La referencia a estos sectarios es muy frecuente: “Si alguno viniere con interpretaciones sobre judaísmo, no le escuchéis” (*Phil*, VI, 1). “No os dejéis engañar por doctrinas extrañas ni por esos cuentos viejos que no sirven para nada. Porque si hasta el presente vivimos a estilo de judíos, confesamos no haber recibido la gracia” (*Magn VIII*). “Absurda cosa es llevar a Jesucristo en la boca y vivir judaicamente. Porque no fue el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo el que creyó en el cristianismo” (*Magn X*, 3).

Hay algunos pasajes en los cuales Ignacio es más explícito en detalles. Así, por ejemplo, en *Magn IX*, 1, pone como una de las diferencias entre judíos y cristianos la observancia del domingo en lugar del sábado⁶. Los judaizantes que quieren seguir celebrando el sábado creen que por la Ley obtendrán la salvación, y no por la muerte y resurrección de Jesucristo de entre los muertos, misterio de gracia que la Iglesia celebra:

“Ignacio dice aquí que los judaizantes que quieren seguir a Moisés y a los rabinos, pretendiendo continuar siendo cristianos, han hecho una alianza dividida: tienen que escoger una u otra. Este problema era agudo en Magnesia y Filadelfia”⁷.

-
5. J. LAWSON, *A theological and historical introduction to the Apostolic Fathers*, New York, Macmillan, 1961, p. 114.
 6. Es posible que se tratara de cristianos ebionitas, los cuales tanto insistían en la salvación por la literal observancia de la Ley mosaica, y tendían a considerar a Jesús solamente un profeta mesiánico, sobre el que el Espíritu habría descendido en el bautismo.
 7. L.W. BARNARD, *Studies in the Apostolic Fathers and their background*, Oxford, Blackwell, 1966. p. 23.

Así también es muy específico cuando en el tan conocido pasaje de tipo más apoloético, Ignacio construye un pequeño diálogo con unos judaizantes que decía: "Si no lo encuentro en los archivos (*én toîs árcheiôis*), lo que es en el Evangelio yo no creo. Contestéles yo: Pues está escrito. Y me respondieron ellos: Es lo que hay que probar. Ahora bien, para mí todos los archivos se cifran en Jesucristo" (*Phil VIII, 2*). En este pasaje, los "archivos" claramente son las escrituras del Antiguo Testamento, que eran las básicas en la Iglesia primitiva. Ahora bien, algunos convertidos del judaísmo de tipo esenio principalmente (luego posteriormente ebionitas) mantuvieron ese arcaísmo: sólo es Palabra de Dios autorizada lo que se conserva en las Escrituras ("archivos") del viejo Israel. Ignacio atestigua aquí como ya desde la era apostólica se leía el A.T. como preparación y profecía del N.T., lo que no aceptaban los judaizantes: "habría que probarlo", decían, y continuaban exigiendo como salvífica la Ley mosaica. Pero

"la falsedad en la doctrina de los judaizantes, con su cerrado conservador literalismo sobre el Antiguo Testamento, era el que oscurecía la doctrina de salvación por la muerte y resurrección de Cristo, y de la justificación por justificación por la fe en El. Esta clásica posición paulina parece estar implícita en esta respuesta de San Ignacio a los judaizantes, porque habla de la cruz y la justificación. La posición cristiana es que el Antiguo Testamento debe ser interpretado como profecía de la muerte y resurrección de Jesucristo y de la vida de la fe. El fundamento de todo es el Señor, y no el literal legalismo judío"⁸.

De tipo gnóstico.

Sin llamarlas explícitamente por ese nombre, Ignacio expone sus doctrinas como contrarias a la predicación del evangelio, sobre todo porque tales herejías destruyen el misterio mismo de Cristo, al negar la realidad de su carne: "Porque todo esto lo sufrió el Señor por nosotros a fin de que nos salvemos; y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que sólo sufrió en apariencia: ¡Ellos sí que son apariencia!" (*Smyrn II*). "Porque si sólo en apariencia fueron hechas todas las cosas por Nuestro Señor, luego también yo estoy cargado de cadenas en apariencia. ¿Por qué entonces me he entregado yo a la muerte?" (*Smyrn IV, 2*). Pero también es claro que se dirige a este tipo de sectarios, cuando usa su

8. J. LAWSON, *op. cit.* 135.

propio vocabulario, como lo había hecho Pablo, para vaciarlo de contenido: "Que nadie vaya a engaño: aún las potestades celestes y la gloria de los ángeles y los príncipes, visibles e invisibles, si no creen en la sangre de Cristo, están también sujetos a juicio" (*Smyrn VI*, 1). A estos se refiere en aquel famoso pasaje sobre "los que lo niegan... o mejor, son negados por él": si alguno dice que la carne de Cristo es apariencia, entonces él es apariencia. E Ignacio dice que éstos han sido sus enconados enemigos; pero ¿qué le importa eso? lo que le duele es que lo hayan sido de la carne de Cristo (*Smyrn V*, 1-2).

"Este elemento *gnóstico* o *doceta* es el principal objetivo de su ataque, y da su color doctrinal predominante a estas epístolas... Porque sustituyen al hombre Jesús por un fantasma. La descendencia humana, el nacimiento humano, el bautismo, el juicio, la condenación, la pasión, la crucifixión, la resurrección, todo sería irreal y fantasmagórico. De ahí la enfática repetición de la palabra *verdaderamente* (*ἀληθῶς*): 'Verdaderamente nació', 'verdaderamente murió', 'verdaderamente comió y bebió', y semejantes (*Trall 9, Smyrn 1, 2, 3, Magn 11*)... Estas personas, por tanto, negaban la carne y la sangre de Cristo; vaciaban la pasión; encontraban en la cruz una piedra de escándalo (*Eph*, 18, *Magn 9, Phil 3, Smyrn 1, 5, 6*). Los verdaderos fieles son quienes aceptan la humanidad real de Cristo, que se refugian en su carne, que se unen con él en la pasión, que con él están clavados en la cruz (*Magn 11; Trall 2, 8, Phil 5, Smyrn 1*)"⁹.

Con la tradición joánea afirma que la salvación del cristiano depende de su fidelidad al evangelio que predica la realidad de la carne de Cristo y de todo su evento histórico, lo que inmuniza de toda vana especulación herética: "Tened plena certidumbre del nacimiento, de la pasión y resurrección del Señor, acontecida bajo el gobierno de Poncio Pilato: cosas todas cumplidas de verdad y firmemente por Jesucristo, esperanza nuestra" (*Magn XI*).

Pero se ve, por la insistencia de Ignacio en la verdadera resurrección del Señor, que también giraban en las comunidades de Asia Menor la idea gnóstica de la resurrección sólo simbólica por el conocimiento, cuyo signo sería el bautismo. Por ello insiste en los rasgos físicos con que los evangelios narran las apariciones del Señor resucitado, en el tocarlo y palparlo, que fue precisamente la piedra fundante de la fe de

9. J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Londres, Macmillan, 1985, pp. 359s.

los Apóstoles: “Y al punto lo tocaron y creyeron, quedando compenetrados con su carne y con su espíritu” (*Smyrn III*, 2).

En algunos pasajes explícitamente ofrece la respuesta cristológica en los mismos términos que usan los gnósticos, para revolverlos contra ellos. Así, por ejemplo, en el pasaje de *Eph XIX*, acerca de los “tres misterios ocultos” al demonio, y que determinan el fin de la herejía,

“La encarnación marcó el derrocamiento del reino de aquellos poderes del mal que dominaban sobre los hombres desde las estrellas, manteniendo a los supersticiosos encadenados al Destino. La venida de Cristo liberó la humanidad de los degradantes miedos a la astrología y a la magia. Así Ignacio puede gloriarse de que ‘el antiguo reino ha sido echado abajo’. Esta es una idea enteramente paulina (*1 Cor 2*, 6-8; *Gal 4*, 3; *Ef 6*, 12; *Col 2*, 15)”¹⁰.

Así, en *Eph XIX*, de manera semejante a como había hecho Pablo en *Col 1*, 15-20; 2, 8-13; y *1 Tim 2*, 5-7 hablando del hombre-Jesús, Ignacio afirma que la carne de Cristo es la única mediación entre el Padre y los hombres, y no los poderes de los espíritus celestes. Desde la encarnación todos los falsos mediadores que la gnosis pretendía quedan desenmascarados, y se demuestran falsas las doctrinas de las emanaciones de diversos tipos de espíritus que los “conocedores” habían hipotizado para colmar el abismo entre el Dios supremo y desconocido, y el hombre sumergido en el mundo de la materia.

¿Un sólo tipo judío-gnóstico?

Algunos estudiosos de esta época piensan que no se trata de dos tipos diversos de herejías, sino que hacia la época de San Ignacio los judaizantes se encontraban ya inficionados del gnosticismo que desde hacía un siglo, y antes aún que iniciase la predicación apostólica, había contagiado las sectas judías. Los autores que sostienen esta hipótesis suelen basarse en que San Ignacio presenta ambas tendencias como inseparables en varios pasajes: se trataría pues de un *judaísmo gnóstico*, cuya más evidente característica sería una forma extrema de *docetismo*:

10. J. LAWSON, *Op. cit.*, 118.

“Las cartas a los Tralianos y Esmirnotas hablan del docetismo, mientras las dirigidas a los Magnesios y Filadelfios parecen atacar el judaísmo. Sin embargo un examen más cuidadoso muestra que ambos están íntimamente ligados de manera que sólo pueden considerarse dos aspectos de la misma herejía... Del judaísmo y del docetismo afirma que no son ‘plantación del Padre’ (*Trall* 11, *Phil* 3); ambos son hierba fuerte pero mala que sus lectores deben evitar (*Trall* 6, *Phil* 3). Describe los maestros de una y de otra como quienes ‘hablan de modo diverso, o separados de Jesucristo’ (*Trall* 9, *Phil* 6). A ambos se les amonesta a convertirse y volver a la unidad, y a arrepentirse ante Dios (*Phil* 8, *Smirn* 9). El judaísmo y el docetismo son igualmente calificados de ‘heterodoxos’ (*Magn* 8, *Smyrn* 6). En ambos casos invita a sus lectores a ‘no dejarse engañar’ (*Magn* 8, *Smyrn* 6, *Phil* 3)”¹¹.

Pero aun cuando no se aceptase como ya realizada la intrincada conjunción entre ambos sistemas heréticos, sin duda Ignacio veía el riesgo tan inmediato de que los fieles judaizantes cayesen muy pronto en el gnosticismo; sobre todo porque entre los mismos cristianos existía ya el tipo de docetismo judaico, debido al escándalo que causaba en ellos la verdadera encarnación de Dios. De hecho muchos judío-cristianos aceptaban la carne de Cristo, y su papel mesiánico realizado en la carne. Pero lo que les resultaba escandaloso hasta el rechazo era el hecho de un Mesías sufriente, y por tanto la cruz: chocaba contra las concepciones mesiánicas del pueblo. Por eso como *pastor* Ignacio, se preocupa por quienes estaban en riesgo de caer en tal piedra de tropiezo.¹²

“Ignacio conocía a los judaizantes que habían corrompido la pureza de la fe cristiana, pero al leer sus cartas se nota que estos judaizantes pronto se convertirán en gnósticos: la gnosis que se deja tal vez entrever en las cartas de San Ignacio será en el S. II el gran peligro para la Iglesia. Ante la falsa gnosis, Ireneo apelará a la continuidad de la

-
11. J.B. LIGHTFOOT, *Op. cit.*, p. 361. Otros, como P. J. DONAHUE, “Jewish Christianity in Ignatius’ Letters”, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), 82ss, juzgan insuficiente el argumento. Según este autor, Ignacio por una parte ataca en bloque todas las doctrinas que se oponen a la fe, sin distinguir las; pero por otra distingue muy bien cuando se trata del cristianismo judaizante, como en *Magn* VIII, 1; IX, 1.11; *Phil* VIII, 2; IX, 2, que el autor analiza muy puntualmente, en referencia a la Ley antigua.
 12. Y de hecho Ignacio en varias ocasiones dice expresamente a los fieles que tiene por seguro que ellos no han caído en tales trampas, pero los quiere instruir para que se libren del veneno de las sectas (por ej. *Eph* VI, 2-VII, 1; VIII, 1; IX, 1; *Magn* XI; *Trall* VIII, 1; *Phil* III, 1, etc.).

tradición apostólica, y sabrá citar con este motivo el testimonio de San Ignacio¹³; él también defenderá la verdad de la carne de Cristo¹⁴.

¿Quiénes son esos herejes?

No lo sabemos. El mismo Ignacio se ha negado a decirlo: "Por lo que hace a sus nombres, como son de gentes infieles, no me pareció bien consignarlos aquí. Es más: ni aún acordarme siquiera de ellos hasta que se conviertan a aquella pasión que es nuestra resurrección" (*Smyrn V*, 3). Por lo mismo todo intento debería basarse en conjeturas, que tendrían un cierto fundamento en el recurso a la historia, para preguntarnos quiénes eran las cabezas de las sectas que por otros conductos conocemos, como predicadores en Antioquía por el tiempo de San Ignacio:¹⁵

a) *Menandro*¹⁶. Es el sucesor de Simón Mago. Tiene en común con los simonianos el ejercicio de las artes mágicas, así como otras prácticas ligadas al sacerdocio, como elementos necesarios para la salvación.

La doctrina típica de Menandro, según Ireneo, sería derivada de la predicada por Simón, en cuanto enseñaba una primera potencia desconocida, que habría enviado el Salvador para rescatar a los hombres del mundo creado por las potencias angélicas. Mediante los ritos mágicos, los sacerdotes lograrían superar el poder de los ángeles creadores, y así rescatar a los hombres de la muerte y hacerlos vivir por la resurrección

13. Cf. S. IRENEO, *Adv. haer.* V, 28, 4: PG 7, 1200-1201.

14. P. Th. CAMELOT, Introducción a IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres* (S. Ch.), Paris, Cerf, 1951, p. 57. Y dice P. J. DONAHUE, en *op. cit.*, p. 88, que "el cristianismo (para Ignacio) no es solamente un Israel purificado y alargado, como creen los judío-cristianos; por el contrario, aun para los héroes del Antiguo Testamento no hubo salvación alguna fuera de Jesucristo".

15. Sabemos que todas las cartas de Ignacio están dirigidas a las Iglesias del Asia Menor. Pero ignoramos por completo la relación del mártir con éstas, como lo hace notar P. J. DONAHUE, en *op. cit.* pp. 82s.; de modo que no queda otro camino para acudir, en cuanto cabe, a su experiencia de Antioquía.

16. Pocos datos tenemos sobre él. Los más antiguos son de S. JUSTINO, *Apol I*, 26-56: PG 6, 368.413, quien lo presenta como un discípulo de Simón, nacido en Samaría, lo sucedió en Antioquía, donde engañó a todo mundo con sus artes mágicas. Cfr. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 23, 5: PG 7, 675; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Patarion)*, 22: PG 41, 296s. Menciona su secta EUSEBIO, *Op. cit.* IV, 22, 5: 381.

en una juventud eterna¹⁷. ¿En qué punto su doctrina se separó de la de su maestro?

“A diferencia de Simón, que para la salvación exigía creer en su propia divinidad y en la de Elena, Menandro exigía que se recibiese su bautismo y se conociese la magia. Con ésta se sustituía a su maestro. Y mientras que Simón había recurrido a la magia como un medio para imponerse a los simples (Menandro) la había elevado a medio necesario para la salvación”¹⁸.

Como puede observarse, Menandro es de origen hebreo (samaritano) que ha mezclado en su doctrina elementos propios de la religión hebrea (como los ángeles que afirma en lugar de las potestades y poderes típicos del gnosticismo), con funciones creadoras que les atribuye tomadas de las religiones gnósticas. Sucesor de Simón (bautizado cristiano), no sabemos sin embargo que Menandro lo fuese, o si formase más bien parte de las sectas bautistas samaritanas. No pretende una especial doctrina cristológica, pero sí salvífica¹⁹.

b) *Saturnino (o Satornil)*²⁰. Por los Padres heresiólogos sabemos que fue discípulo de Menandro, ciertamente en tiempo anterior a San Justino (que habla de él como de algo en el pasado) y por tanto a comienzos del S. II. Predicó en Antioquía, ¿pero puede colocarse ya en el tiempo de San Ignacio? No pueden hacerse sino conjeturas. San Ireneo es la fuente principal y más completa, de la que parecen derivar los demás comentaristas, que sin embargo completan el siguiente relato original, que conviene transcribir en sus partes principales:

17. He tomado esta brevísima exposición de su doctrina, de EUSEBIO, Op. cit. III 26, 1, 272. que evidentemente depende de Ireneo, *loc. cit.*

18. G. BAREILLE, “Gnosticisme”, en *DTC* VI, 2, col. 1443.

19. ¿Cómo colocarlo entonces dentro de una secta cristiana o una bautista? No hay datos suficientes. Ciertamente por otra parte que Ignacio no nombra a Menandro, aún siendo su contemporáneo y predicador de Antioquía. Lo conocemos por Padres posteriores. Pero a menos que se trate de una total proyección de Justino e Ireneo, no parece tener completa razón P.J. DONAHUE, *Op. cit.*, p. 87, cuando dice que “no conocemos tal mezcla de gnosticismo judío-cristiano; un gnosticismo de un período muy posterior, influido por literatura judía, pero no judío en ningún otro sentido, no nos ofrece tal modelo”.

20. Lo conocemos por S. IRENEO, *Adv. haer.* 24, 1.2: PG 7, 673-675; S. HIPOLITO ROMANO, *Adv. Haer. (Philos)* VII, 28: PG 16, 332s (Migne lo incluye en las obras de Orígenes), y S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)*, 23: PG 4, 297-308. Lo citan S. JUSTINO, *Dial.* XXXV, 6: PG 6, 552, y EUSEBIO DE CESAREA, Op. cit. IV, 7: 316: “De Menandro, que como hemos dicho fue el sucesor de Simón, nacieron dos bestias envenenadas, como dos lenguas o dos cabezas de aquél: Saturnino, de origen antioqueno, y Basíledes, alejandrino”.

“Saturnino, como Menandro, predica un solo Padre, desconocido de todos, que hizo los ángeles, arcángeles, potencias y potestades. Siete ángeles habrían hecho el mundo y todo cuanto contiene. También el hombre sería obra de ellos, cuando apareció desde lo alto de parte de la suprema potencia una figura luminosa que ellos no pudieron detener porque pronto se regresó a lo alto, entonces se dijeron uno al otro: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. Pero la creatura que resultó no podía tenerse en pie a causa de la incapacidad de los ángeles, y se arrastraba como un gusano. Entonces la potencia suprema tuvo compasión de aquél que había sido hecho conforme a su imagen, y lanzó una chispa de vida que puso al hombre de pie y lo hizo vivir. Al fin de los tiempos esta chispa tendría que volver donde todos sus semejantes, y todas las cosas creadas habrían de disolverse en ella.

El Salvador no es generado, ni tiene cuerpo ni especie: sólo en apariencia fue un hombre. El Dios de los hebreos habría sido uno de los ángeles. Y queriendo el Padre destruir los principados, habría venido Cristo a acabar con el Dios de los hebreos y a llevar la salvación a quienes creen en él: sólo éstos poseen la chispa de vida... Casarse sería diabólico. Muchos de los suyos se abstienen de las carnes, y engañan a muchos con esa falsa abstinencia”²¹.

Como se ve, Saturnino es un clásico sincretista. Mezcla elementos gnósticos (como el Padre de todo que nadie puede conocer ni nombrar, las potestades y poderes), con otros tomados de la religión hebrea (como los ángeles, uno de los cuales sería Yahvé, que crearon al hombre conforme a su imagen y semejanza), con doctrinas cristianas docetas del Cristo Salvador (no verdadero hombre, sino uno de los ángeles superiores) que viene a rescatar (de manera gnóstica) la “chispa de vida” que en cada hombre se encuentra perdida en medio del mundo de la materia. Hay un cierto atisbo de “pecado original” no culpable en el hombre sino defecto de los ángeles creadores (el hombre se arrastra como un gusano). Así el Padre desconocido primero le habría dado la “chispa de vida” para que caminase erguido, y luego habría enviado al Cristo para rescatar dicha chispa de la maldad material y del dominio de los ángeles (incluido el ángel-Dios del Antiguo Testamento). Los buenos alcanzarán la salvación superando la materia mediante la renuncia al matrimonio (pues la procreación sería obra de Satanás, ya que obliga-

21. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 24, 1-2: PG 7, 673.

ría a la chispa de vida a venir a este mundo malvado de la materia), y absteniéndose de todo alimento que hubiese tenido vida (vegetarianismo por motivo pseudo-religioso). Como se ve, nos encontramos ya en el corazón de una secta cristiano-judía-gnóstica, con elementos doctrinales cristológicos y soteriológicos en el núcleo mismo de su doctrina.

2. Cristología soteriológica de San Ignacio de Antioquia

Sus cartas, que como hemos dicho, no son de reflexión teológica, sino pastorales, expresan la doctrina más bien en forma de condensados testimonios de fe. Se trata de pequeños "símbolos", y más frecuentemente de fórmulas muy breves, que en forma sintética resumen un principio básico de la revelación, sin el cual la fe se vaciaría de contenido. Está muy cerca del Nuevo Testamento, no sólo temporalmente, sino también en cuanto a la forma de comunicar el contenido de la fe.

Se nota además la preocupación constante de Ignacio para transmitir en toda su pureza la doctrina que ha recibido de los Apóstoles, como la norma de la fe cristiana, y por defenderla de toda añadidura espúrea proveniente de la filosofía del tiempo, y de toda interpretación que pudiese desvirtuarla. Así por ejemplo nos dice:

"Todo esto, carísimos míos, no os lo escribo porque haya sabido que hay entre vosotros quienes así se portan, sino que, como el menor de entre vosotros, quiero montar guardia por vosotros, no seá que piquéis en el anzuelo de la vana especulación" (*Magn* XI, 1). "De ésta (de vuestra oración) deseo ser yo siempre partícipe, a fin de hallarme en la herencia de los efesios, cristianos que estuvieron en todo tiempo acordes con los Apóstoles por la virtud de Jesucristo" (*Eph* XI, 2).

En los artículos siguientes podremos constatar cómo esta preocupación por la pureza de la fe transmitida desde los Apóstoles, es una constante en los Padres, sobre todo cuando deben defender tal doctrina de la corrupción por las herejías. En particular los estudiosos de San Ignacio suelen descubrir en él al continuador de la teología de San Juan. He aquí un ejemplo:

"Insiste, en efecto, en el nacimiento virginal (*Eph* VII, 1, XIX, 2; *Smyrn* I, 1; cfr. *Eph* XVIII, 2), en la venida de Cristo en nuestra carne (*Eph* VII, 2; XX, 2; *Smirn* V, 2), en su naturaleza al mismo tiempo pneumática y carnal (*Eph* VII, 1; *Smirn* III, 3; XII, 1), pasible e

imposible de Cristo (*Eph VII*, 2; cfr. *Pol III*, 2); al mismo tiempo subraya la unidad de Jesucristo como Hijo de Dios e Hijo del Hombre (*Eph XX*, 2)... En fin, sabemos por otra parte que Policarpo, discípulo del Apóstol, entendía las palabras de *1 Jn 4*, 3 en el sentido de la herejía doceta que Ignacio denuncia (*Pol. ad Ph. VII*)”²².

Otra de sus características, propia del celo apostólico de los Padres, es la de usar las expresiones propias de los lugares a los que se dirigen, para hacer inteligible su predicación en esa cultura particular²³. Eso ha tentado a los inficionados de modernismo (sobre todo a principios de este siglo), a juzgar “helenización de la fe” todo esfuerzo por expresarla en culturas (lo que incluye vocabulario, imágenes, etc.) que no fuesen estrictamente hebreas. Así se acusó a Pablo de “helenizar el evangelio” por ejemplo al usar el título de “Señor” para calificar a Jesús, también muy posteriormente al Concilio de Nicea: no habría hecho otra cosa sino “helenizar el cristianismo”. Ignacio compartió con todos ellos la acusación que echaron sobre él quienes no ven en la revelación ni en la doctrina cristiana sino elementos culturales²⁴.

Sus pequeños “símbolos de fe”

En uno de los más conocidos, mediante un paralelismo estricto entre lo que en la doctrina posterior de la Iglesia se llamarían las “dos

-
22. H. DE GENOUILLAC, *L'Eglise Chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*, Paris, Beauchesne, 1907, 246.
23. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, Desclée, 1958, 49-53, desarrolla algunos temas en los cuales Ignacio habla en términos muy cercanos a las tendencias gnósticas y judeocristianas; pero lo hace no para asimilar él mismo estas doctrinas, sino porque “los adversarios que él acusa de corromper la comunidad y a quienes ataca sin cesar, son cristianos influenciados por un judaísmo gnóstico, que niegan la realidad de la encarnación y que pretenden para ello apoyarse en el Antiguo Testamento”: p. 50.
24. “Harnack diría que la teología de Ignacio es de la misma naturaleza que la de Melito y de San Ireneo, cuyo precursor es. Albert Schweitzer habló de la ‘helenización del cristianismo por Ignacio y por la teología del Asia Menor’ ”, y cita a A. Schweitzer, de *The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 343; L. W. BARNARD, *Op. cit.*, p. 20. El mismo cita en p. 26 la acusación de H. Schlier, de que Ignacio (¡el grande teólogo campeón contra el gnosticismo!) habría estado influido por esta herejía; Schlier habría intentado probar su teoría aludiendo a que Ignacio usa la expresión “en el silencio de Dios” (*Eph XIX*, 1), ya que “el silencio” era uno de los nombres que los gnósticos daban a Dios. Pero BARBARD, aun aceptando el hecho, afirma: “Esto sugiere que Ignacio puede deber a esta herencia el uso del término, aunque su pensamiento es, en sí mismo, firmemente anti-doceta y anti-gnóstico... Tomando Ignacio este vocabulario gnóstico primitivo, le dio un nuevo contenido mediante su doctrina de la encarnación y la centralidad de la obra de Cristo cumplida en la cruz”.

naturalezas” de Cristo, nos enseña que tal teología está ya sembrada en la primera generación cristiana, y encuentra la razón para la unidad entre ambos elementos del “ser” de Jesucristo, en el motivo salvífico:

“hay un médico

carnal	espiritual
engendrado	no engendrado
hombre	Dios
hijo de María	Hijo de Dios
primero pasible	luego impasible

Jesucristo Nuestro Señor”²⁵.

Relación entre el Padre y Jesucristo

Teniendo la mira puesta en las herejías del tiempo, Ignacio ataca de frente la afirmación de un Dios del todo desconocido, que sería el Padre del demiurgo venido en una apariencia de carne. En cambio su doctrina apostólica presenta vigorosamente a Jesucristo, hecho carne, como un Hijo que en su divinidad existe ante el Padre desde siempre. Ciertamente sería un anacronismo pretender descubrir en un teólogo de los inicios del s. II una terminología que sólo después fue adoptada por la teología. A su manera predica, por una parte, en la eterna relación de Jesús con el Padre, en cuanto Hijo de Dios; y por otra su verdadera pertenencia a la raza humana por la carne engendada en el seno de María. Sin embargo para expresar el origen eterno del Hijo en cuanto a su divinidad, dice que fue “no engendrado” en contraposición a su naturaleza humana, que “fue engendada”. Este contraste queda subrayado aún más fuerte con la siguiente contraposición: “primero pasible, luego impasible”, y al mismo tiempo explica la intención de Ignacio al usar el vocabulario (que posteriormente se habría juzgado impropio) de “engendrado” – “no en-

25. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Eph VII, 2*. Según el esquema que nos presenta en el original griego A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, Londres, Mowbray, 1965, 104.

gendrado" (*gennetòs kai' agénnetos*)²⁶; pues la profesión de fe del símbolo de Nicea prefirió expresar la misma distinción de San Ignacio con otros términos: "engendrado (*gennethénta*), no hecho, por el Padre" (DS 125).

"Os vi llenos de certidumbre en lo tocante a nuestro Señor, el cual es, con toda verdad, del linaje de Dios según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que fuera por él cumplida toda justicia. De verdad fue clavado en la cruz bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes, —de cuyo fruto somos nosotros, fruto, digo, de su divina y bienaventurada pasión—, a fin de alzar bandera por los siglos, por medio de su resurrección, entre sus santos y fieles, ora vengan de los judíos, ora de los gentiles, aunados en un solo cuerpo de su Iglesia" (*Smirn I*, 1-2).

Más claro, si cabe, es el enunciado de otro pequeño credo:

"La verdad es que nuestro Dios Jesús, el Cristo, fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo" (*Eph XVIII*, 2).

La carne de Jesús y el papel de María

Otro de los elementos gnósticos que Ignacio ataca de frente a la realidad de Jesucristo. Lejos está de tolerar la afirmación de que la carne, como parte del mundo material, es una degradación o una creación desviada, de dioses menores²⁷. Sólo hay un Dios único (*Magn VIII*, 2), el

26. Si bien la doctrina está fijada desde el principio, la adopción de un vocabulario obligante para expresarla es muy posterior. De hecho encontramos en SAN IRENEO, *Adv. haer.* II, 28, 6: PG 7, 809 esta inseguridad en el uso terminológico, mientras no duda un punto de la doctrina de fe: "Si alguno dijere: ¿Cómo puede haber sido producido (*prolatus*) el Hijo por el Padre? Le responderíamos que nadie entiende esta producción (*prolationem*), o generación (*generationem*), o pronunciación (*nuncupationem*), o revelación (*adapertionem*), o cualquiera que sea el nombre con que se quiera llamar esta generación, que es inenarrable, sino solamente el Padre que engendró y el Hijo que fue engendrado".

27. En *Eph XIX*, 2 usa un lenguaje típico de los gnósticos (como lo había hecho la carta a los Colosenses) para destruirlo por completo vaciándolo de significado: no son ya las estrellas y los astros (cuerpos de los espíritus celestes) los que tienen dominio sobre el hombre, pues Jesús "brilló en el cielo, un astro más resplandeciente que los otros astros". Ahí mismo, y poco antes (n. 1) acababa de usar ese lenguaje típico gnóstico que algunos le han reprochado (sobre "los tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios") afirmando que Ignacio estaba influenciado por tales herejes. Quienes así piensan no han entendido que este Padre de la Iglesia del s. II está utilizando esa terminología precisamente para vaciarla de su contenido herético: tales misterios no son los que dichos herejes afirman, sino "la virginidad de María, el parto de ella, y la muerte del Señor".

que se manifestó en Jesucristo. Y si bien no hace una apología del mundo material en sí mismo, afirma enérgicamente su valor al proponer sin la más remota posibilidad de duda la realidad absoluta de la carne de Jesús, que el Hijo de Dios hizo suya y una consigo misma, y a la que llama "la fe inconvencible". En este sentido, y al servicio de la doctrina cristológica, Ignacio es el primer teólogo postapostólico que afirma el papel de María en la encarnación del Hijo de Dios, para la salvación del hombre. Su incipiente pero profunda doctrina mariológica sólo tiene sentido en la *economía de la salvación* libremente decidida por el Padre:²⁸

"Os vi llenos de certidumbre en lo tocante a Nuestro Señor, el cual es, *con toda verdad*, del linaje de Dios según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido *verdaderamente* de una virgen, bautizado por Juan para que fuera cumplida en él toda justicia. *De verdad* fue clavado en la cruz bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes... a fin de alzar bandera por los siglos, por medio de su resurrección, entre sus santos y fieles, ora vengan de los judíos, ora de los gentiles, aunados en un solo cuerpo de su Iglesia. Porque todo eso lo sufrió el Señor por nosotros a fin de que nos salvemos; y lo sufrió *verdaderamente*, así como *verdaderamente* se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles que sólo sufrió en apariencia" (*Smirn* I, 1-2; II, 1).

San Ignacio nos transmite la doctrina común al final de la época apostólica acerca del significado de la maternidad virginal de María: es un signo de la verdadera encarnación del Hijo de Dios. En cuanto verdadera Madre, María liga la carne de Jesús con toda la raza humana, injertándola en un troncón real y concreto, como es la sangre de David. Por otra, en cuanto virgen, concibe por obra exclusivamente del Espíritu Santo, signo elegido en la economía salvífica por el Padre para indicar la absoluta trascendencia del origen de la obra realizada en el seno de esa mujer: "La virginidad de la Madre de Jesús manifiesta la novedad y unicidad de este Hombre, la que se ha realizado no por poder humano, sino únicamente por poder divino"²⁹. Son demasiado frecuentes en este sentido las afirmaciones de Ignacio para poder aquí referirlas. Sería necesario acudir prácticamente recurrir a todas sus cartas. Apenas por vía de

28. "La verdad es que nuestro Dios Jesús, el Cristo, fue llevado por María en su seno *conforme a la dispensación de Dios* (kat'oikonomían Theou); del linaje, cierto, de David; por *obra, empero, del Espíritu Santo*" (*Eph* XVIII, 2).

29. P. MEINHOLD, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1979, 54.

ejemplo podemos recordar cómo insiste en algunos textos, en la verdadera carne de Jesús, que es a la vez el Hijo de Dios engendrado en el seno de María:

“La verdad es que nuestro Dios Jesús, el ungido, fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo. El cual nació y fue bautizado, a fin de purificar el agua con su pasión” (*Eph XVIII, 2*). “Un médico hay, que es carnal a la par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, hijo de María e Hijo de Dios” (*Eph VII, 2*). “El, según la carne, es del linaje de David, hijo del hombre e Hijo de Dios” (*Eph XX, 2*).

Algunos autores han pretendido que la doctrina de la concepción virginal de Jesús habría sido muy posterior, una vez confesada la filiación divina de Jesús, y en apoyo de ésta. No parece absolutamente el caso³⁰. San Pablo, por ejemplo, que confesó a Jesucristo como Hijo de Dios, no enseña la doctrina de su concepción virginal, lo que prueba que ésta no parecía condición necesaria. Por el contrario, la confesión de fe en Jesús como Mesías davídico, habría a toda costa inclinado a los primeros fieles a afirmar que éste era hijo de José (descendiente davídico) según la carne; antes de la doctrina de la concepción virginal podía ser del todo negativa a este reconocimiento.

“Sólo algunos cristianos, no todos, conocieron al principio la doctrina del nacimiento virginal... El punto es que la creencia en este milagro se introdujo en la Iglesia antigua no por, sino a pesar de los presupuestos doctrinales. La doctrina de que Jesús era ‘el hijo de David’, con la cual (el nacimiento virginal) era muy difícil de encuadrar, existió primero. Por lo mismo podemos concluir que la doctrina del nacimiento virginal fue creída no porque agradase a la pía imaginación, sino porque tenía que aceptar este hecho un pueblo que sobre ello podía saber más que hoy cualquiera de nosotros. En esta doctrina, San Ignacio tiene su lugar como el primer escritor cristiano, fuera del N.T., que puso énfasis en la importancia del nacimiento virginal, como una doctrina cristiana”³¹.

30. Cf. C.I. GONZALEZ, *María, evangelizada y evangelizadora*, Bogotá, CELAM, 1988, 190ss, 265ss.

31. J. LAWSON, *Op. cit.*, 115s.

El motivo salvífico: la resurrección de la carne, la eucaristía

Como hemos observado por todas las citas anteriores, San Ignacio tiene ante sus ojos, con grande pasión, el sueño de proteger ante todo la verdadera salvación de los hombres, que consiste no en una "gnosis", esto es no en un proceso de revelación y conocimiento de verdades ocultas, que habría de liberar poco a poco de la materia la "chispa de vida" o el "alma" o el "espíritu" del hombre prisionero de la carne: ¡es la pretensión de los herejes! Sino que toda la salvación del hombre se juega en la realidad de su carne, y por ello su término es la resurrección para la vida verdadera. Se podría decir que para Ignacio el Hijo de Dios se hizo carne verdadera en el seno de María la virgen, para poder resucitar en su carne y podernos hacer participar de esta manera de su resurrección en nuestra propia carne.

"La meta de los misterios escondidos en el silencio de Dios y el significado de la Encarnación consisten en que, por la entrada de Cristo en el mundo, ha sido posible en el mundo una vida eterna realmente nueva. Para ello comenzó a ser real en el mundo lo que ya existía en plenitud en Dios. Se ha realizado la destrucción de la muerte en cuanto poder cósmico, y el Todo se ha puesto en movimiento. Traer esta victoria de la vida sobre la muerte, es el fin de la verdadera economía divina de la salvación al enviar a Cristo como el hombre nuevo, y Cristo es este hombre nuevo en cuanto portador del poder vivificante de Dios. Así Cristo se reconoce en la muerte como la *zoè ãlèthiné* (la vida verdadera). En su muerte y por su resurrección también 'nuestra vida' ha comenzado. Sólo por la resurrección de Cristo de entre los muertos tenemos nosotros *tò ãlèthinòn zên* (el vivir verdadero)"³².

A la angustia del hombre por la amenaza de la muerte como destrucción definitiva, las religiones y la filosofía han tratado de ofrecer caminos soñados que en el fondo no son sino calles sin salida. Ignacio, siguiendo la tradición de la fe apostólica, no ofrece a los cristianos ni la salvación de la "chispa vital y divina" perdida en el cosmos, ni la liberación del alma encarcelada en un cuerpo (eso habría sido verdaderamente helenizar la fe, prometiéndole un término gnóstico o neoplatónico); sino "la novedad de la vida perdurable" (*Eph XIX, 3*) que se ini-

32. P. MEINOLD, *Op. cit.*, 49.

ció con la victoria de Cristo sobre la muerte por su resurrección: es el hombre entero, la carne misma (en el sentido hebreo de la totalidad del *yo*), quien vence la muerte por su participación con Cristo: ese nuevo tipo de vida eterna es la resurrección de entre los muertos.

Esta visión es la que dominará a todos los Padres Griegos, que verán en la resurrección de nuestra carne el término de toda la obra salvífica realizada por Jesucristo, y por ello integrarán esa fe como el último artículo del credo, el que condensa y finaliza toda la obra de la revelación de Dios, de la encarnación, y de la segunda creación realizada en Cristo. La Eucaristía es presencia de la carne resucitada de ese único Cristo que hoy existe (exaltado en la gloria del Padre), como pan del camino que transforma nuestro cuerpo para participar en esa liberación total por la propia resurrección en Jesucristo:

“(los herejes) apártanse de la Eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de Nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitóla el Padre. Así, pues, los que contradicen el don de Dios, mueren y perecen entre sus disquisiciones. ¡Cuánto mejor les fuera celebrar la Eucaristía, a fin de que resucitaran!” (*Smirn VII, 1*). La Eucaristía es “medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte y alimento para vivir por siempre en Jesucristo” (*Eph XX, 2*).

La vida en Cristo.

San Ignacio no ha legado una teología moral, ni era éste su propósito. Sin embargo no puede reducir la salvación en la carne de Cristo a una mera predicación limitada a la doctrina teórica, sin ceder a un semignosticismo que en el fondo pondría la liberación del hombre en un conocimiento, si bien de otro orden. Por el contrario, para este Padre Apostólico, el signo de la herejía o de la recta confesión de la fe es la conducta del hombre respecto a sus hermanos: el gnóstico se siente salvado porque ha conocido los secretos de la maldad de la materia y por lo mismo de la liberación de su espíritu; el cristiano, porque reconociendo que su salvación depende de la carne de Cristo, la ve concretada en el valor de la carne de su hermano:

“Respecto a los que profesan doctrinas ajenas a la gracia de Jesucristo, venido a nosotros, dáos cuenta cabal de cuán contrarias son al sentir de Dios. La prueba es que nada se les da por la caridad; no les importan la viuda y el huérfano, no se les da nada del atribulado, ni

se preocupan de quien esté encadenado o suelto, hambriento o sediento" (*Smyrn VI, 2*)³³.

Y en este contexto podemos apreciar mejor su doctrina eclesiológica tan enérgica: sólo puede tener verdadera y plena unión con su hermano quien contempla la unión estrecha entre el Padre y el Hijo, paradigma de la Iglesia (*Eph V, 1*). Ignacio la contempla como brotada de la muerte y resurrección de Cristo; en ella nos incorporamos a este misterio salvífico. Así la llama:

"la predestinada desde antes de los siglos a servir por siempre para gloria duradera e incommovible, gloria unida y escogida por gracia de la pasión verdadera y por voluntad de Dios Padre y de Jesucristo nuestro Dios, y digna de toda bienaventuranza" (*Eph, Saludo*).

Igualmente nos dice que si Cristo ha sido crucificado para ser elevado por su resurrección "como un estandarte por los siglos", esto ha sucedido para obtener un fruto: que "sus santos y fieles, ora vengan de los judíos, ora de los gentiles (estén) aunados en un solo cuerpo de su Iglesia" (*Smirn I, 2*). Y es el mismo Jesús muerto y resucitado quien construye en torno a sí su "Iglesia universal" (*Smirn VIII, 2*). Es Jesucristo el principio real de la unidad (cf. *Eph III, 2*) a tal punto que, aun cuando faltase el obispo en una iglesia particular, no faltaría en realidad el único Pastor (*Rom IX, 1*). El obispo es en este caso no el principio del que procede la unión (que depende enteramente de la unidad trinitaria) sino su signo. Por ello recuerda a Policarpo que en realidad él mismo, pastor de Esmirna, está guiado por otro Pastor que es el Obispo de los obispos (cf. *Pol, Saludo*). Y así quien no estuviese unido a su obispo en vano pretendería estar unido a Jesucristo y a sus hermanos. La eclesiología de Ignacio es pues enteramente cristológica.

33. En este punto me parece insuficiente la interpretación de H. LAWSON, en *op. cit.*, p. 138: "El gnosticismo enseñaba la salvación por la consecución de un conocimiento superior, y esto implicaba la negación de la salvación por la gracia. Formó círculos cerrados de discípulos selectos, y miraba con desprecio a la gente simple que creían con sencillez, como a un grado inferior de cristianos. Esto pudo dar pie a la acusación de que descuidaban a los no privilegiados". En parte es verdad; pero es también cierto que el desprecio por la materia les causase menosprecio y desinterés por toda responsabilidad respecto a cuanto pudiese tocar un deber cristiano en el orden social.

Síntesis: Elementos del credo fundamental de la Iglesia

Que encontramos ya en las obras de San Ignacio, y por consiguiente en comunicación inmediata con la doctrina apostólica:

Un solo Dios (*Magn VIII, 2*).

Padre (*Eph, Saludo; Magn, Saludo*). Padre de Nuestro Señor Jesucristo (*Eph II, 1; Trall, Saludo*). Jesucristo procede del Padre (*Magn VII, 2*).

Poderoso (*Magn III, 1; Smirn I, 1*).

Jesucristo "Nuestro Señor" (*Eph VII, 2; Phil I, 1; IV, 1; IX, 2; Smirn IV, 2*).

"Hijo de Dios" (*Eph XX, 2*). "Hijo del Padre" (*Rom, Saludo*). "Nuestro Dios" (*Eph, Saludo; XVIII, 2; Rom, Saludo; III, 3*). "Pensamiento (*gnóme*) del Padre" (*Eph III, 2*).

"Concebido por obra del Espíritu Santo" (*Eph XVIII, 2*), "nacido de María" (*Eph VII, 2; XVIII, 2; Trall IX, 1*), "virgen" (*Trall II, 1; Smirn I, 2*).

"Murió bajo Poncio Pilato" (*Magn XI; Trall IX, 1; Smirn I, 2*).

"Resucitó de entre los muertos" (*Magn XI; Trall IX, 1; Smirn II, 1; III, 3*).

"Volverá a venir" (*Rom X, 3*).

Cristo obra en la Iglesia por el Espíritu Santo (*Phil, Saludo*).

Una sola Iglesia (*Smirn I, 2; Phil III, 2*). "Católica" (*Smirn VIII, 2*).

"Los muertos resucitarán" (*Trall, Saludo; II, 1; IX, 2*).

En estos elementos del credo, así como en el resto de su doctrina dispersa en sus cartas pastorales, San Ignacio nos ofrece ya las raíces remotas (aún no sistematizadas) de lo que llegaría con los siglos a cristalizar como la norma de fe apostólica. Se encuentran en germen los enunciados sobre las dos naturalezas de Jesucristo, así como su unidad personal, y lo que eventualmente se llamaría la "communicatio idio-

matum" (o comunión de propiedades de ambas naturalezas, por su unión substancial en una sola persona):

"La comprensión teológica de la unidad de Cristo encuentra en San Ignacio su más clara expresión en el uso que él hace del 'intercambio de predicados', cuando lo divino se predica del hombre Cristo y lo humano del Logos, mientras se mantiene claramente la distinción entre los dos tipos de ser. Si es posible hablar así, esto se debe a que ha reconocido la unidad de sujeto. Aunque el carácter estático de una cristología 'de las dos naturalezas' puede ya entrecerse en la temprana era de Ignacio, es evidente en todos sus escritos una dinámica vital y plena. Su fuente es la visión de la economía salvífica, y el tono básicamente soteriológico y antropológico de su cristología, que invaden toda su teología"³⁴.

3. Marción³⁵

Es imposible ofrecer un panorama completo de la cristología herética y ortodoxa del S. II, en un artículo. Hemos de escoger por fuerza algunos representantes de entre los más destacados, al menos para trazar las líneas de mayor trascendencia. Entre las cristologías sectarias escogemos dos como de especial interés, sobre todo para comprender la cristología de San Ireneo:

Quién es Marción

Nacido en Sínope del Ponto, al sur del Mar Negro (Anatolia), región evangelizada en la época apostólica muy temprana (1 *Pe* 1, 1), a fines del S. I. Fue hijo de un naviero, que era obispo de la comunidad local, Iglesia que conservaba muy profunda la tradición paulina. Se convirtió en apóstol de las comunidades cristiano-gnósticas de Efeso

34. A. GRILLMEIER, *Op. cit.*, 105.

35. Fuentes: S. JUSTINO, *Apol.* I, 26, 58; PG 6, 367.416; S. IRENEO, *Adv. haer.* I, 27, 2-4; III, 2, 1; 3, 4, 3; 12, 12; IV 8, 1; PG 7, 688s, 846, 852, 856, 906, 993; y sobre los marcionitas, *ibid.*, IV 34, 1-5; V, 26, 2, col. 1083-1086, 1194; TERTULIANO, *Adv. Valent.* 5: PL 2, 518; *Adv. Marcionem*: PL 2, 243-524; *De Carne Christi* I-VIII: PL 2, 754-770; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Strom.* VII, 17: PG 9, 549; S. HIPOLITO ROMANO, *Contra haer. (Philos.)*. VII, 29-31: PG 16, 3323-3335 (atribuido por PG a Orígenes); EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 11: PG 20, 328-332; S. EPIFANIO, *Adv. haer (Panarion)* 42: PG 41, 696-817. Comentarios muy importantes sobre la época en general, A. ORBE, *Cristología gnóstica* 2t., Madrid, BAC, 1976; ID. *Introducción a la teología de los siglos II y III* 2 t., Roma. PUG, 1987.

y Esmirna. Constantes dificultades con los obispos, incluido su padre³⁶, lo hicieron emigrar con todos sus bienes a Roma, a donde llegó alrededor del año 139, y donde fundó una comunidad, a la que dio parte de sus numerosas riquezas³⁷. Ahí conoció la doctrina que predicaba Cerdón, "pastor" de la secta de los simonitas, "durante el tiempo de Higino", el cual enseñaba que "el dios anunciado por la Ley y los profetas no es el Padre de nuestro Señor Jesucristo: porque aquél ha sido conocido, éste en cambio es desconocido; aquél es justo, éste es bueno"³⁸.

Discutiendo Tertuliano por qué Marción habría distinguido entre el dios conocido, el creador según el A.T., y el desconocido, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, revelado en el N.T., nos dice en sus propios términos que ese heresiarca no aceptaba al Dios que nos ha hablado, sino pretendía helenizar la fe, e introducir en el cristianismo de Roma una doctrina pagana que Pablo había encontrado en Atenas (*Act* 17, 23): "Veo que quieres prostituir los altares (dedicándolos) al dios desconocido. Pero esta es la idolatría griega"³⁹. Tal helenización es lo que la Iglesia no podía tolerar, sin ser infiel a la revelación misma. Marción se sirvió pues de las ideas de Cerdón para redondear su doctrina, que condenó todo el Antiguo Testamento, pues según su exégesis de *Lc* 5, 36-38 y 6, 43, sería incompatible con el Nuevo, ya que "nadie pone un remiendo nuevo en un vestido viejo... nadie echa vino nuevo en odres viejos". Y si se aceptaban Lucas y Pablo⁴⁰, entonces se debería ser

36. Se contaba que su mismo padre lo habría excomulgado, según testimonio de EPIFANIO, *Contra haer.* (*Panarion*) 42: PG 41, 696, "por haber seducido a una virgen" frase que, en la terminología de la época, probablemente se refería a la doctrina, que en aquella época "se conservaba aún virgen" en la Iglesia. Puede añadirse que, en opinión del experto en el gnosticismo, R.S. WILSON, *Marcion*, Londres, J. Clarke, 1933, 46, no es creíble que Marcion hubiese abusado sexualmente de una doncella, dada su doctrina de las más estricta continencia, testimoniada por Tertuliano y por los demás Padres heresiarcas.

37. Según TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 4: PL 2, 365s, habría dado a la comunidad de Roma la ingente cantidad de 200.000 sestericios, suma que le fue devuelta una vez excomulgado.

38. S. IRENEO, *Ad. haer.* I, 27, 1: PG 7, 687; cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 11: PG 20, 328. La distinción frecuentemente hecha en estilo popular entre el "Dios de justicia" revelado en el A.T. y el "Dios de amor" revelado en el N.T. *no es cristiana*, sino de origen sectario, de tipo gnóstico-marcionista.

39. TERTULIANO, *Adv. Marc.* I, 9; PL 2, 255.

40. Según J.R. HOFFMANN, *Marcion: on the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the 2nd. Century*, Chico, Scholars Press, 1984, pp. 75ss, la epístola a los Gálatas habría sido la que Marción tomó como su único evangelio (*Gal* 1, 7-9), cuyo centro sería la oposición entre la Ley (A.T.) y Cristo. Así, Pablo habría sido el único apóstol, ya que los demás habrían abandonado la doctrina verdadera de Cristo, influidos por el judaísmo: *Op. cit.*, pp 101ss (aunque este autor llega a extrañas hipótesis sobre el origen de algunas cartas paulinas).

lógico en las consecuencias, ya que el N.T. presentaba una doctrina del todo nueva e incompatible con la Escritura hebrea.

“Marción es ante todo un cristiano, es decir, un discípulo de Cristo, persuadido de que el Salvador ha venido a dar a los hombres la respuesta a las grandes cuestiones sobre su origen y su fin. Es el evangelio lo que se debe *ante todo* escrutar, mensaje del todo nuevo traído al mundo, y que constituye un fenómeno extraordinario, respecto a todo lo que le precede. Pablo, el primero que tuvo esta intuición, comprendió que el cristianismo era una religión nueva. Con audacia extraordinaria, declaró que la vieja ley judía, con la cual los primeros apóstoles habían dudado de romper, había caducado de hecho y de derecho, y que Jesús había venido a fundar una economía de salud del todo nueva”⁴¹.

Trató de que la Iglesia Romana aprobara su enseñanza; en cambio ésta la condenó en un sínodo celebrado en julio de 144. Marción entonces fundó su secta, con su doctrina y su liturgia, de la que se nombró pontífice máximo⁴²; y le dio sus libros sagrados, que consistían en Lucas y Pablo (censurados, para quitarles las “añadiduras” judías, pues a través de éstas habría pretendido infiltrarse el Creador para engañar a los hombres y desviarlos de la revelación del Padre)⁴³. Su secta fue activísima en reclutar sus prosélitos de las comunidades cristianas de la Iglesia, a la que acusaban de haber traicionado la doctrina apostólica. Marción murió alrededor del 160. Su secta significó el destrozo mayor de la Iglesia, hasta que poco a poco se fue extinguiendo por sí misma en occidente (según el dicho de 2 *Tim* 3, 5.9) de modo que no representaba más un peligro a fines del s. III. En cambio continuó por varios siglos en el oriente.

41. E. AMANN, “Marcion”, en DTC. IX, 2, col. 2019s.

42. Se encuentra una descripción de su liturgia y sus ritos de iniciación, en TERTULIANO. *Adv. Marc.* I, 14; PL 2, 262.

43. En los pasajes ya citados en las *fuentes* de los Padres heresiólogos, se encuentran muchos fragmentos de sus libros, sobre todo del *Evangelio marcionita*, del *Apostolicon* y de *Antitheses* (contraposiciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento). De estos fragmentos se puede reconstruir parcialmente su doctrina: los ha reunido A. von HARNACK, *Marcion: das Evangelium from Fremdem Gott*, Leipzig, Hinrichs', 1921, en la parte II, 65-123 y 165-121.

Doctrina Marcionista

La doctrina de este heresiarca es muy original. Es ciertamente sincretista, aunque con muchos enfoques muy suyos⁴⁴. Es cristiano en su inspiración, pero con ribetes (no simple copia) de elementos gnósticos y judíos. No es del todo gnóstico, pues hace una interpretación bastante original.

“La enseñanza de Marción no puede entenderse sin la teología gnóstica, lo que es verdad sobre todo tratándose de su doctrina sobre los dos dioses. Porque aunque ésta se basaba en la interpretación que Marción daba a la enseñanza paulina sobre la Ley y el Evangelio (llevada a los extremos), sin embargo no puede deducirse de ésta la devaluación del dios creador y de su creación. El demiurgo de Marción corresponde del todo al de los gnósticos; aunque mientras para éstos el demiurgo suele ser significativamente un producto caído del mundo de la luz, para aquél su origen queda en suspenso, por no explicitar ninguna conexión con el ‘Dios desconocido’. También tiene paralelos con la gnosis la posición y descripción del Dios Salvador... En su evaluación del mundo y la materia, Marción también está fincado en suelo gnóstico, las consecuencias éticas (ascéticas) que saca de esta actitud anti-cósmica, pervaden toda su teología”⁴⁵

Es en cambio cercano al judaísmo en cuanto habla de verdadera creación y no de emanación de los elementos espirituales, y en cuanto siempre alega como base de su enseñanza la Escritura (aunque según su propio canon y exégesis)⁴⁶ y sin embargo es básicamente contrario a la revelación hebrea:

a) *El dios del Antiguo Testamento* es un dios con minúscula, creador del mundo. Su imperfección es fácilmente reconocible por tantas limitaciones y defectos en su obra. Gobierna mediante el rigor de la justicia y del castigo, por medio de la ley judaica: es implacable, justo, no

44. Es interesante la presentación de su sincretismo ritual, parte cristiano, parte mitraico, que hace R.J. HOFFMANN, *Op. cit.*, 18-25, donde afirma que para Marción el bautismo significaría que quien había recibido el conocimiento de Cristo quedaba liberado del mundo material dominado por el dios creador.

45. K. RUDOLPH, *The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper & Row, 187, 315s.

46. Por tal insistencia en las Escrituras, A. von HARNACK, en *op. cit.*, lanzó la conocida hipótesis de que Marción habría sido de origen judío, y se habría basado en escritos originales paulinos, aunque mal interpretados, dada su creencia en la dualidad divina.

misericordioso, por lo tanto imperfecto y odioso; y la mejor prueba de ello serían las innumerables narraciones veterotestamentarias de actos sangrientos y llenos de violencia por él ordenados. A diferencia de los gnósticos puros, enseña que todo el hombre (cuerpo y alma) ha sido creado por ese dios demiúrgico, y por lo mismo todo el hombre está corrompido. Y sin embargo ese mismo dios le ha impuesto una ley imposible, de modo que lo obliga a pecar, puesto que el hombre no ignora esa ley, y sin embargo es incapaz de cumplirla.

Este dios habría prometido por medio de los profetas un mesías que habría de venir a someter a todos los pueblos al creador y a la observancia de la justicia según su Ley tal como la aguardaba Israel, el pequeño pueblo que ese dios habría logrado subyugar. Tal mesías, era el temor de Marción, un día tendría que venir para cumplir su obra, puesto que el dios demiúrgico es vengativo y no toleraría que los hombres se liberasen de su yugo. Pero puesto que la salvación consiste en la inmortalidad definitiva, ni este dios ni su Ley pueden asegurarla a los hombres. El Cristo del N.T. no podría ser pues el mesías prometido por los profetas, pues éstos miraban sólo a la liberación de los judíos, mientras Cristo se había revelado salvador de todos los hombres:

“El cristo de los profetas había de ser un dios guerrero, nuestro Cristo es el Dios de paz. El cristo de los profetas había de gobernar las naciones con cetro de hierro, y los reyes tendrían que doblegarse ante él, el cual habría de recibir como herencia a todos los paganos y establecer entre ellos su reino sin fin. Jesús no hizo nada de esto. Así pues el Cristo previsto por los profetas aún está por venir”⁴⁷.

En efecto, Jesús se habría revelado en plenitud a sus discípulos, tras la resurrección, para corregir sus desviadas expectativas: “Nosotros esperábamos que sería él el liberador de Israel” (*Lc* 24, 21). Jesús en cambio les demostró que el liberador de Israel debía ser un hombre de carne y hueso, como enviado del dios del A.T.; en cambio él era sólo un espíritu, pues como dice Tertuliano, Marción habría censurado *Lc* 24, 37, que, según él, en el original no decía: “Un espíritu no tiene huesos, como veís que yo tengo”; sino que esta versión correspondería a la corrupción introducida por el dios del A.T. para desviar la fe de los discípulos. El texto original leería: “Tocad mis manos y mis pies: un espíritu no tiene huesos, como podéis ver que yo no los tengo”⁴⁸.

47. R. S. WILSON, *Op. cit.*, p. 98.

48. TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 43: PL 2, 466s.

b) *El Dios del Nuevo Testamento* es en cambio el Padre infinitamente bueno, Salvador, que habita en el último cielo, desconocido para el mismo dios creador y para las creaturas. Es por esencia perfecto y misericordioso. Ese Dios amante por pura misericordia envió a su Hijo⁴⁹ para salvar a los hombres de un mundo creado, miserable y sin esperanza, revelándoles quién es el Padre bueno, lo que constituye la esencia de todo el evangelio. Para manifestarse al mundo tuvo que aparecer en un cuerpo, que era sin embargo fantasmal⁵⁰. No habría pues nacido de mujer; sino que, según su interpretación de la parábola de *Lc 9, 21s*, él es aquél “más potente” que apareció “de improviso” en la forma de un cuerpo ya adulto para desarmar al que se había apoderado de la casa⁵¹. En este contexto Tertuliano explicita el papel de María en la economía de la salvación, mediante su maternidad virginal: la real virginidad en la concepción de Cristo es la prenda de la nueva economía; refiriéndose al signo de *Is 7, 14* dice:

“He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo. Ese signo de Dios no habría sido digno, sino una novedad monstruosa, y así, cuando los judíos se atreven a mentir para atacarnos, diciendo que las Escrituras no hablan de una virgen, sino de una jovencita, por sí mismos se refutan, ya que no podría ser signo de nada una cosa tan común como el que una jovencita quede preñada y dé a luz un hijo”⁵².

Y más adelante dice que el otro aspecto, el de la real maternidad, es signo de la verdadera carne de Jesús, la cual por María queda injertada

49. En la enseñanza de Marción no hay doctrina propiamente trinitaria, y así parece que el Hijo sea más bien una manifestación del Padre. Esto, si así debiese interpretarse, colocaría a este heresiarca en la posición de primer modalista.

50. Para refutar a Marción, TERTULIANO prueba ampliamente por los evangelios la verdadera carne de Jesús y su verdadero nacimiento. Si su carne no hubiese sido real, las Escrituras habrían mentido: “Si existe la verdad, se hizo carne; y si se hizo carne, nació”: *Adv. Marc.* III, 11: PL 2, 336. De la verdadera carne de Jesús, en la cual encontramos nuestra única salvación, depende la unidad entre la creación y la redención, obras únicamente a través de las cuales podemos reconocer la unicidad del Dios Creador y Redentor.

51. TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 23: PL 2, 416. En efecto, como cuenta ahí mismo, IV, 7, Col. 369, Marción interpreta el texto de *Lc 4, 31*, uniéndolo con *Lc 3, 1*: “El año décimoquinto del gobierno de Tiberio... descendió en Cafarnaúm de Galilea”, como si dijese: “descendió de su cielo no creado al mundo creado (por otro dios)”. Y así Marción niega el nacimiento carnal del Salvador (por tanto los evangelios de la infancia serían añadidos por el dios del A.T.), pues un nacimiento real hubiese significado un sometimiento del Dios supremo, mediante la carne, al dios inferior creador de la materia.

52. TERTULIANO, *Adv. Marc.* III, 13: PL 2, 388.

en una raza humana concreta, la de David⁵³. Sin embargo Marción, con los gnósticos docetas, insiste en negar la verdadera maternidad de María; para lo cual interpreta mal el evangelio, diciendo que cuando avisaron a Jesús que su madre y sus hermanos lo buscaban, éste habría corregido a quienes se lo comunicaban, diciendo que él no tenía madre ni hermanos. Tertuliano le responde:

“Los herejes son siempre así: roban a las expresiones su sencillez y llaneza, interpretándolas según las conjeturas que les vienen a gana. Nosotros en cambio decimos: primero, no hubiese sido posible que le hubiesen anunciado que su madre y sus hermanos estaban ahí buscándolo, si él no hubiese tenido madre y hermanos... Segundo, que con razón se indignó de que le comunicaran que sus parientes estaban afuera, estando tantos extraños en derredor suyo, atendiendo a una obra tan elevada. No los negó, sino los cambió de puesto. Por ello añadió: ‘¿Quiénes son mi madre y mis hermanos... sino quienes escuchan mi palabra y la ponen en práctica?’; así transfirió los títulos de la sangre a la fe. Pero si hizo madre y hermanos a quienes no lo eran, ¿cómo habría podido negar a los que lo eran?, no negando a éstos segundos, sino exaltando la condición de los primeros; y enseñó por propio testimonio lo que él mismo predicó, que quien no prefiere la palabra de Dios a su padre, a su madre y a sus hermanos, no puede ser su discípulo (*Mt* 10, 27). Incluso más reconoció como madre y hermanos a aquéllos a quienes parecía desconocer... no negando su verdad, sino confesándolos en un plano más digno”⁵⁴.

Este cuerpo fantasmal sería el que el dios del Antiguo Testamento hizo crucificar, porque ignoraba quién fuese Cristo. Pero al morir, éste “pagó” con su sangre por los que no eran suyos (pues habían sido creados por otro dios), para “comprárselos”, en lo que manifiesta la profundidad de su amor⁵⁵. La que hoy llamaríamos “redención subjetiva” se realiza mediante el conocimiento de Jesucristo y la libertación de la ley. Pero entonces la salvación estaría reservada sólo a la “chispa de vida” divina que hay en nosotros y no a la carne, de por sí insalvable. En efecto, Marción interpreta aquellas palabras: “Ni la carne ni la sangre heredarán el reino de Dios” (*1 Cor* 15, 50) como la condenación definitiva

53. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, III, 20: PL 2, 350.

54. TERTULIANO, *Adv. Haer.* IV, 19: PL 2, 404s.

55. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 42, 8: PG 41, 705.

de la materia. Así lo que se salvará del hombre será sólo el elemento espiritual, pues ha dicho el Señor: "Serán como ángeles" (*Lc* 20, 36). Por eso S. Ireneo veía el gran peligro del marcionismo en que éste ponía en entredicho toda la obra de Jesucristo al afirmar sólo la salvación del elemento espiritual del hombre (doctrina filosófica griega) y no la resurrección de la carne (que es la doctrina revelada)⁵⁶. Iguamente ve Tertuliano con angustia que una tal doctrina acabaría con toda la revelación de lo que significa nuestra redención por Jesucristo; pues echa por tierra su verdadera muerte y resurrección, y niega también la resurrección de nuestra carne, con lo cual, según el apóstol, "es vana nuestra fe" (*1 Cor* 15, 12).

Este Hijo, antes de volver al Padre, según Marción bajó al Hades para liberar a los que el dios justo había condenado según la Ley vieja, como Caín y sus seguidores, los sodomitas, los egipcios y los gentiles, porque reconocieron a Cristo; en cambio dejó condenados a Abraham, a los profetas y a todos los que el dios había juzgado justos según su Ley, porque esperando aún en las promesas del dios creador, no creyeron en el anuncio del evangelio⁵⁷.

Este Cristo tendría que salvar las almas (no los cuerpos, porque éstos son corruptibles, no redimibles), mediante la enseñanza, que está concentrada en el Sermón de la Montaña, que sería la contraposición misma de las matanzas ordenadas y de la Ley vengativa impuesta por el dios del A.T. Muchos discípulos habían creído en él, pero tras su muerte una mayoría se habría vuelto a las enseñanzas del dios del A.T.; por eso Cristo tuvo que aparecerse resucitado a Pablo para que (raptado hasta el tercer cielo) entendiese él quién era el Dios bueno del creador, y lo revelase así a los hombres, librándolos de la Ley. De parte de los hombres, acogerían la salvación sólo por la fe en ese Cristo, manifestada en el rechazo de la Ley vieja y en la estricta vida ascética para repudiar el cuerpo irredimible⁵⁸.

56. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 27, 3: PG 7, 689.

57. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 27, 3: PG 7, 689.

58. Según TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 34: PL 2, 442, aunque la secta marcionita dejaba que todo mundo (aún los paganos) asistieran a la predicación, sin embargo sólo bautizaba y admitía a la eucaristía a quienes hubiesen renunciado definitivamente al uso del matrimonio. Según S. HIPÓLITO ROMANO, *Adv. Haer. (Philosoph)*. VII, 30: PG 16, 3334, Marción seguiría la moral de Empédocles de Agrigento, quien afirmaba que el cuerpo era materia, y como tal creado del dios del mal, luego "por ello prohibes casarse, procrear hijos, abstenerse de alimentos que en cambio Dios creó para que los recibiesen quienes creen en él y conocen la verdad".

Armado con esta doctrina, Marción fue el primero que fundó una Iglesia separada de la comunidad cristiana reconocida como la católica y apostólica. Para ello pretendió que los apóstoles habrían adulterado la enseñanza de la verdadera Iglesia fundada por Cristo y luego predicada por Pablo, y sería él quien la habría de retornar a su original pureza. Por ello dio a su secta una biblia con su propio canon:

“Le habría sido embarazante tratar de establecer los principios en nombre de los cuales él escogía los Libros santos que quería conservar, y reunía, mutilaba e interpretaba el texto sagrado. ¿En qué autoridad se basaba para emprender este trabajo? A diferencia de otros innovadores, como Montano, Maní, Mahoma, no parece que él hubiese apelado a una revelación particular. Parte simplemente de la persuasión de que el Evangelio que Jesús entregó a Pablo ha sido contaminado por el uso, y que las cartas del Apóstol han sido adulteradas. Por ello corta, suprime, ajusta. Es el triunfo del libre examen y de la interpretación privada”⁵⁹.

4. Valentín y los valentianos⁶⁰

Herejía muy extendida, hablan de ella ampliamente los Padres here-siólogos. De hecho no sabemos mucho sobre Valentín mismo, ni hay perfecto acuerdo entre los datos que se conservan. Nació en Egipto⁶¹ a principios del S. II, y pronto se fue a Roma durante el pontificado de San Higinio (136-140) como Marción⁶². Según unos allí vivió hasta su muerte, alrededor del 160 o poco después; según otros, habría muerto en Chipre, donde habría ido a fundar su secta. Incluso de sus obras, casi nada se conoce; sólo se han conservado algunos insignificantes fragmentos por las citas de los Padres. Muy pronto su grupo se dividió en muchas

59. É. AMANN, *Op. cit.*, col. 2025.

60. Fuentes principales: S. IRENEO, *Adv. Haer.* (diversas partes): PG 7, 433-1224; TERTULIANO, *Adv. Valent.*: PL 2, 523-594; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* (diversas partes): PG 8, 685-1386; *Excerpta ex Scriptis Theodoti* (de Clemente?): PG 9, 651-698; S. HIPOLITO ROMANO, *Adv. Haer. (Philosoph)* (diversas partes entre IV, 50-X, 17): PG 16, 3119-3435; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)*, sobre 31, 33, 36; PG 41, 473-544; 556-576; 633-641. Noticia en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV, 11: PG 20, 328-332.

61. S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)*, 31, 2, 3: PG 41, 476: pero reconoce ahí mismo que el dato es inseguro.

62. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 4, 3: PG 7, 856.

sectas, cuyas doctrinas se han conservado más enteramente⁶³. Sólo nos interesan por ahora los puntos comunes al valentinismo que desvían la fe cristológica. Por eso trataremos únicamente de trazar del modo más sencillo posible, algunos de los rasgos fundamentales de una doctrina tan intrincada, que suplía la falta de verdad con infinitos intrín-gulis.

Los seguidores de Valentín pueden distinguirse en dos bloques principales: los orientales y los occidentales. Mayor atención pondremos a éstos últimos, pues provocaron inmediatamente el desarrollo de la cristología de San Ireneo en el libro *Adversus Haereses*. Este mismo Santo Padre no se ocupa de ellos por un interés especulativo, sino sólo para conocer las artimañas con las que dichos sectarios engañaban con apariencias de verdad a los cristianos sencillos⁶⁴, y poder así ofrecer a éstos la doctrina de la verdadera fe respecto a los puntos atacados por los herejes con mayor saña:

“Se ejercitan alevosamente en presentar una apariencia de verdad, y así desvían la comprensión que tienen los menos expertos, y los aprisionan falseando las palabras del Señor, y educándolos en la mala interpretación de aquellas cosas tan bien dichas... No muestran claramente el error, porque descubriéndolo se entendería; sino lo adornan con discursos seductores, hasta hacerlo aparecer (¡ridículo es decirlo!) más verdadero que la verdad misma, para engañar así a los más sencillos con apariencias exteriores. Así lo expresó alguien más entendido que nosotros: Es como la injuria que se hace a una esmeralda preciosa, sustituyéndola con un vidrio que se le asemeje, fabricado con artificios para demostrarlo como de gran valor ante los ignorantes; hasta que aparece quien pueda probar aquella hechura fraudulenta y descubrir la artimaña”⁶⁵.

Y como lo que mueve a Ireneo es el interés pastoral y no el especulativo, no se preocupó por investigar directamente las doctrinas origina-

63. Abundan los estudios valentinianos, dada la importancia histórica de la secta, que invadió como un cáncer el cristianismo durante los primeros siglos. Para quien quisiera profundizar en su estudio, quizá lo mejor que se haya escrito sean los estudios de A. ORBE, *Estudios valentiniacos* 5 t., Roma, PUG, 1955-1966.

64. TERTULIANO, *Adv. Valent.* 1: PL 2, 538-543 se queja de la doblez de dichos sectarios: ante los cristianos simples mostrarían un deseo de ser los más fieles al evangelio y a la doctrina de la Iglesia; pero una vez ganados éstos y aprisionados emotivamente, en secreto les enseñarían las falsas doctrinas reservadas a los iniciados.

65. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, Pref., 1-2: PG 7, 437-440.

ies de Valentín, sino las de Ptolomeo y Heracles, los sectarios que amenazaban su rebaño, cuyos escritos leyó (él mismo nos lo dice), y discutió con ellos. Por eso para la presentación más directa de Valentín seguimos ahora a San Hipólito Romano, que sería el heresiólogo (entre los que nos presentan dicha doctrina) más cercano al evento mismo. Luego completaremos con San Ireneo algunos matices añadidos por los valentinianos del occidente.

Doctrina de Valentín

Podríamos distinguir entre la substancia y sus particularidades. Un estudioso de los gnósticos resume así la primera:

“Su principio distintivo es el poner el origen de la oscuridad, y por tanto una veta dualista del ser, *dentro* de la divinidad misma, y desarrollar luego la tragedia divina, la necesidad de salvación que de ella fluye, y la dinámica de esta salvación misma, como una secuencia de eventos al interior de la divinidad. Entendido radicalmente, este principio supone la tarea de hacer derivar no sólo tales hechos espirituales como la pasión, la ignorancia el mal, sino la misma naturaleza de la *materia* en su contrariedad al espíritu, como la primera fuente espiritual: su existencia misma debe recontarse en términos de la misma historia divina. Lo cual significa, en términos *mentales*, y más particularmente en vista de la naturaleza del producto que de ahí ha resultado, en términos de error y falla divinas. Así, la materia parece como una función más que como una substancia por sí misma, como un estado o ‘afección’ del ser absoluto”⁶⁶.

Según algunos heresiólogos, habría tomado su doctrina básica de Simón Mago, al menos como punto de partida⁶⁷. Pero, y desde aquí sigo de cerca a San Hipólito, habría fabricado una doctrina más compleja bajo el influjo de Pitágoras y Platón, a los que habría añadido sus propias especulaciones, hasta el punto de “fundar una herejía griega, ciertamente nueva, pero sin sentido, y del todo extraña a Cristo”. Luego el heresiólogo expone los elementos de aquellos filósofos en que Valentín se había inspirado. He aquí algunos de entre los principales: existen dos mundos, el inteligible (real) y el sensible (aparente), que provienen de

66. H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958, 174.

67. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* 1, 23, 2: PG 7, 672; S. HIPOLITO ROMANO, *op. cit.* VI, 20, 4: PG 3226; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 31, 9: PG 41, 489, repite la misma imagen del vidrio y la esmeralda.

dos principios: uno ingénito (la mónada) y uno engendrado (la díada, madre de los seres engendrados). Nuestra razón pertenece al mundo inteligible, real, del espíritu; mientras nuestros sentidos forman parte del mundo ilusorio de la materia, que deriva del inteligible:

“Según Pitágoras las estrellas son fragmentos del sol, y las almas de los animales provienen de las estrellas. Mientras están sepultadas en el cuerpo como en una tumba, son mortales, pero luego resucitan inmortales cuando nos libramos del cuerpo”⁶⁸.

A partir de aquí empieza la doctrina de Valentín, que, como dice Hipólito, en algunos puntos es común con sus seguidores, en otros difiere:

“Según ellos, el principio de todo lo que existe es una mónada ingénita, incorruptible, incomprendible, no captable por el pensamiento, progenitora y causa de la existencia de cuanto existe. A esta mónada llama *el Padre*”⁶⁹.

Como el Padre amaba, y no queriendo vivir en soledad, emitió una díada, que fueron *Noûs* y *Alétheia* (el *Pensamiento* y la *Verdad*, elementos masculino el primero y femenino el segundo). Esta díada, siguiendo la fecundidad del Padre, engendraron el *Logos* y la *Vida*, los cuales a su vez produjeron al *Hombre* y la *Iglesia* (y otros 10 eones, en número perfecto)⁷⁰. El último de los eones, femenino, fue *Sophía* (la Sabiduría): ésta, por mimetismo del Padre, quiso engendrar sola (sin caer en la cuenta de que el Padre tiene en sí todos los principios opuestos, masculino y femenino, y por ello podía engendrar por sí sólo creaturas perfectas); pero al faltarle el elemento masculino, *Sophía* engendró una substancia sin forma, que fue la tierra, de la que dijo Moisés que en el principio era “informe y no labrada” (*Gen* 1, 2).

68. S. HIPOLITO ROMANO, *Op. cit.*, VI, 25: 3231; sobre el origen helénico de esta doctrina, cf. también TERTULIANO, *Adv. Valent.*, 15: PL 2, 567-569.

69. S. HIPOLITO, *Op. cit.*, VI, 29, 3235. Y señala algunas diferencias de sus seguidores: “Algunos, para mantener la pureza del dogma pitagórico de Valentín, dicen que el Padre es solo, no femenino y célibe. Otros en cambio creen imposible que del solo elemento masculino pueda provenir la generación de cuanto existe, y así postulan una cónyuge para el Padre de todas las cosas que existen, para que pueda ser Padre, y a tal cónyuge llaman *Sighé* (*Silencio*). Pero sobre *Sighé*, si existe o no como cónyuge, disputan entre sí. Nosotros, para mantener el principio pitagórico, interpretamos la unidad sin cónyuge y sin sexo femenino, no engendrado”.

70. El total de las divinidades inferiores emanadas es de 30, en 15 díadas cada una con un elemento masculino y otro femenino; cf. la lista en S. EPIFANIO, *Adv. Haer.*, (*Paravon*) 31, 2: PG 41, 476-477.

“Esta negatividad es el residuo de la perturbación que, *a través de* la conversión de *Sophía* y la *separación* que ésta suponía, se ha hipostatizado en una realidad por sí misma. Sólo así podía el *Pléroma* deshacerse de ella (la materia). No es pues que el *Límite* haya sido proyectado en la constitución original de la *Totalidad*, o sea en la libre y adecuada autoexpresión de la divinidad, sino que surgió como una necesidad de la crisis, como un principio de consolidación y una separación protectora”⁷¹.

Y como la *Sabiduría* estaba desolada por el aborto que había producido, para poner algún remedio el *Noûs* y la *Alétheia* procrearon a *Cristo* y al *Espíritu Santo* (que es la *Sophía* o *Sabiduría*). Para separar de los eones perfectos esta deformidad, a fin de que aquéllos no se corrompiesen, el Padre creó la *Cruz*. Entonces el eón llamado el *Cristo* creó una *Ogdóada*, que es la *Sophía Externa* (es decir, fuera del *Pléroma* o región celestial de “la Plenitud” donde habitan los perfectos). Entonces los eones se reunieron, y para honrar al Padre por su obra, todos juntos emitieron a *Jesús*, para que fuera el Sumo Sacerdote⁷².

Entonces, como la *Sophía Externa* tuvo miedo de lo que había hecho, su temor se hizo substancial: así engendró al *Demiurgo* que de la substancia material y diabólica producto de Beelzebud “Príncipe de este mundo”, creó los cuerpos para que en ellos habitasen las almas⁷³, y a esto se refiere el texto de *Gen 2, 7*, pues los cuerpos fueron formados del fango de la tierra:

“Según ellos, este *hombre material* es como una posada o habitación donde mora a veces el alma sola, a veces con los demonios, a veces con las *Palabras* (*Lógoi*). Son las *Palabras* que siembran en este mundo como un fruto del *Pléroma* y la *Sabiduría*, y que habitan en un cuerpo junto con el alma, cuando ésta no ha dado alojamiento a los demonios. Por eso se lee en la Escritura: ‘Doblo la rodilla ante Dios, el Padre y Señor de Jesucristo, para que nos conceda que el

71. H. JONAS, *Op. cit.*, 184. No es pues que Dios haya querido la materia limitada, pues todo en la Plenitud es infinito: la limitó para proteger de ella los espíritus que viven en la Plenitud. La *Cruz* señala así los límites infranqueables entre lo espiritual y la materia.

72. Cf. también TERTULIANO, *Adv. Valent.* 11-12: PL 2, 559-563.

73. Debió ser muy común entre los gnósticos la idea de que el *Temor* es el origen de la creación del hombre, desde Adán: la refuta contra Valetín Clemente de Alejandría *Stromata* II, 8: PG 8, 972, donde cita uno de los pocos fragmentos originales que se conservan del heresiarca, que el *Demiurgo*, Dios de los hombres y Señor del universo, creó el mundo de substancia animal y material, cf. TERTULIANO, *Adv. Valent.* 20: PL 2, 274-275.

Cristo habite en nuestro hombre interior', o sea en el *Hombre Psíquico*, no en el corporal, 'para que podáis comprender la profundidad', o sea el *Padre* del universo, 'la anchura', o sea la *Cruz*, que separa el *Pléroma*, 'y la altura', o sea el *Pléroma celeste*, habitación de los eones (*Ef* 3, 14-18)⁷⁴.

Los profetas y la Ley antigua por ignorancia habrían hablado del *Demiurgo* como si fuera el Dios; por eso dijo Jesús: "Todos los que me precedieron eran ladrones y salteadores" (*Jn* 18, 8)⁷⁵.

"Al fin de los tiempos, cuando fue conveniente quitar el velo que ocultaba los misterios, nació Jesús por medio de María la virgen, como está escrito: 'El Espíritu Santo (o sea *Sophía*, la *Sabiduría*) descenderá sobre ti y la fuerza del Altísimo (o sea el *Demiurgo*) te cubrirá con su sombra; por eso lo nacido de ti será llamado santo', ya que no lo engendró sólo el *Demiurgo* como a Adán y a los que como él fueron creados... Jesús es el *Hombre Nuevo* porque fue creado por el *Demiurgo* y por *Sophía* (*Espíritu Santo*); así pues, el *Demiurgo* creó su cuerpo, pero el *Espíritu Santo* le dio la subsistencia, y así nació el *Lógos* celeste, engendrado por la *Ogdóada* (*Sabiduría Externa*) a través de María"⁷⁶.

Según este esquema de los seres y de sus varias caídas en diversos órdenes, son necesarias tres redenciones: la primera, del *Demiurgo*, que cree ser el único Dios, y por tanto debe ser liberado de su ignorancia por la *Sabiduría*. La segunda redención necesaria es de la *Sabiduría Exterior* al *Pléroma*, que debía ser liberada de sus pasiones por las cuales, engreída, había engendrado el aborto del mundo inferior: para ello el *Noús* y la *Alétheia* engendraron y enviaron al *Cristo Superior*. Y finalmente, era indispensable poner orden en este engendro de mundo inferior: por eso el *Demiurgo* y el *Espíritu Santo* (*Sophía*) formaron a Jesús en el seno de María virgen:

"Por tanto enseñan que existen tres *Cristos*: el que el *Noús* y la *Alétheia* superemitieron junto con la *Sophía*, fruto del *Pléroma*, cónyuge de la *Sophía Externa* (ésta misma llamada también *Espíritu Santo*, aunque de un orden inferior a la primera *Sophía*, la celeste), y el

74. S. HIPOLITO ROMANO, *Op. cit.* (*Philosoph.*) VI, 34: 3216; y cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 4, 1-5: PG 7, 477-492.

75. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 5, 3: PG 7, 496.

76. S. HIPOLITO ROMANO, *Op. cit.* VI, 35, 3247.

tercer *Cristo* nacido por medio de María para corregir la condición de este nuestro mundo”⁷⁷.

Sin embargo hay que notar con K. Rudolf que para los gnósticos la redención no es primariamente individual, sino universal en cuanto cósmica, ya que si las “almas o espíritus” son como chispas de la divinidad escapadas del ámbito celeste y caídas en este mundo, al regresar a su origen por el conocimiento, completan el Pléroma que parcialmente había degenerado al quedar ellos atrapados en la materia⁷⁸.

Variaciones de los Valentianos

Siendo semejantes en los dogmas básicos, los seguidores del herejarca modificaron la doctrina en algunos puntos, de entre los cuales indicamos los que interesan a nuestro propósito:

Sobre la naturaleza del cuerpo de Cristo

Hay que hacer notar, ante todo, que según estos sectarios, hay tres tipos de hombres: el primero, el de los que viven en un *cuerpo pneumático*, es decir en un cuerpo creado por el Demiurgo pero poseído por el *Espíritu*⁷⁹. Estos ya están rescatados, y una vez corrompido el cuerpo terreno su yo se liberará definitivamente, más aún ya está libre en esta tierra mediante el conocimiento de la verdad (la de ellos). El segundo tipo es el de aquellos que viven en un *cuerpo psíquico*, los cuales pueden liberarse si por la iluminación hacen que esa alma (*psiché*) que anima el cuerpo, supere la cárcel del cuerpo material en la que se encuentra aprisionada. Finalmente los *hombres hýlicos* o materiales, que definitivamente están perdidos, son incapaces de elevarse de las cosas del mun-

77. S. HIPOLITO ROMANO, *Op. cit.*, VI,36, 3250.

78. Cf. K. RUDOLF, *Gnosis*, San Francisco, Harper & Row, 1987, p. 116.

79. Esta división del hombre en materia, alma y espíritu, según cuyo predominio el hombre sería material, anímico o espiritual, es básica entre los herejes valentinos: hablan de ella todos los heresiólogos, como TERTULIANO, *Adv. Valent.* 29: PL 2, 583-584. He aquí un resumen de la antropología del hereje Ptolomeo: “El hombre está constituido de diversas substancias y unido a tres distintos universos: por su cuerpo pertenece al mundo terrestre; por su semilla espiritual depositada en él está destinado al pléroma; por su alma está orientado al mundo intermedio. El Demiurgo, habiendo fabricado el mundo, elaboró al hombre terrestre o material con ayuda de la materia fluida o de la substancia invisible, es decir sin forma determinada. En este hombre terrestre introdujo el soplo de vida su hombre psíquico, y le añadió el carnal o sensible. Estos tres elementos corresponden a la imagen, a la semejanza, y al vestido de pieles de que habla el relato del Génesis”: A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux, J. Duculot, 1955, p. 149: en referencia a S. IRENEO, *Adv. Haer.* 1. 5, 5: PG 7, 500-501.

do, y así se corromperán enteramente junto con el cuerpo de fango⁸⁰. Según esta división de los hombres, diferirían las opiniones acerca de qué tipo sería el cuerpo de Cristo. Naturalmente no podía ser *hýlico*, pero quedaban dos posibilidades:

“los italianos, entre los cuales Heracles y Ptolomeo, afirman que Jesús tuvo un cuerpo psíquico, y por eso descendió en el bautismo el Espíritu en forma de una paloma, es decir, el *Lógos* que proviene de la *Sophía*; la madre que procede de lo alto, que al unirse a lo psíquico lo resucitó de entre los muertos. Así interpretan ellos las palabras: ‘El que resucitó a Cristo de entre los muertos también dará la vida a vuestros cuerpos mortales’ (*Rom* 8, 11), o sea los cuerpos psíquicos. Pues el cuerpo de barro está sometido a maldición: ‘Eres tierra y a ella volverás’ (*Gen* 3, 19). Los orientales, entre ellos Axiónico y Ardesianes, enseñan que el cuerpo de Cristo era pneumático, pues sobre María descendió el Espíritu Santo, o sea *Sophía*”⁸¹.

Sobre el Cristo del Evangelio

Es la doctrina cristológica más popularmente conocida de los valentinianos:

“Algunos de ellos enseñan que el *Demiurgo* emitió un hijo propio, el *Cristo*, de cuerpo psíquico, y que había hablado por los profetas. Este mismo *pasó a través de María como el agua por un canal*. En el bautismo descendió sobre éste el Salvador, en forma de paloma, emitido por todos los eones del *Pléroma*”⁸².

La frecuencia con que los heresiólogos hablan de esta doctrina, prueba cuán común era entre los valentinianos; aunque las diversas sectas enseñaban con matices variados. He aquí cómo Tertuliano nos lo transmite de una de ellas:

“No nacido de la virgen, porque fue puesto en la virgen, y de ella salió no a modo de generación, sino de pasaje: no de ella, sino a través

80. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 6, 1: PG 7, 504.

81. S. HIPOLITO ROMANO, *Op. cit.* VI, 35: PG 16, 3250.

82. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 7, 2: PG 7, 513-516. La creencia de que Jesús salió del seno de su madre sin romper el himen es de origen doceta, como se ve por esta cita; precisamente no habría lesionado la madre, porque en realidad su cuerpo no sería real, sino pneumático, hecho de “materia celeste”; por eso habría pasado “como agua por un canal”: imagen repetida con frecuencia, si bien según S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 31, 7: PG 41, 488, y de nuevo en n. 22, col. 517, esto sería signo de que el cuerpo de Jesús era celeste, y por tanto de que “nada tomó de aquel seno, pues había formado su cuerpo del cielo”.

de ella (*'Per ipsam, non ex ipsa'*); no la tuvo como madre, sino como vía"⁸³.

Algunos afirmarían la verdadera carne de Jesús, nacido de José y María, pero que no sería el Cristo: éste habría descendido sobre Jesús en el bautismo, para abandonarlo poco antes de la muerte en la cruz: así habría muerto no el Cristo (incorruptible) sino sólo el cuerpo de Jesús.

Sobre la moral valentiniana

De lo anterior derivan dos niveles de moralidad: la de los hombres pneumáticos, que como poseedores de la verdad, y ya rescatados, no necesitan someterse a las leyes hechas por los cuerpos terrenos, y así pueden entregarse a todos los que otros consideran vicios carnales, que en realidad no pueden dañar a "los perfectos y semilla elegida", pues como el conocimiento han recibido la gracia definitiva. En cambio los hombres psíquicos no tienen esta libertad, porque están guiados por la concupiscencia, y por lo mismo tienen que liberarse de ella mediante una moral estricta⁸⁴.

Sobre los sacramentos

Siendo la redención toda espiritual, ésta nada tiene que ver con el cuerpo. Por ello la mayor parte de estos sectarios no aceptan el bautismo; algunos sí, pero únicamente como signo de que el gnóstico ha logrado liberarse del cuerpo material, y ha adquirido la gracia del conocimiento. Por eso, dice San Ireneo, usan diversas fórmulas bautismales que lo indican. Y nos refiere algunas, como la siguiente:

"En el nombre del *Padre del Todo*, que es desconocido; y en la *Verdad*, que es la madre, y en el que descendió sobre *Jesús*, para la unión, redención y comunión de las *Potencias*"⁸⁵.

-
83. TERTULIANO, *Adv. Valent.* 27: PL 2, 581. Según A. ORBE, *Cristología gnóstica*, v. 1, Madrid, BAC, 1976, pp. 424s, Basírides, entre los gnósticos, aceptaba "todo lo relativo al Salvador, 'tal como está escrito en los evangelios'", y por lo mismo su nacimiento de María.
84. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 6, 3-4: PG 7, 508-512; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* III, 4: PG 8, 1136 habla de esta "moral" valentiniana, y dice que su doctrina no era sino un pretexto religioso para entregarse a la liviandad y al libertinaje. Un juicio, sin embargo que no podría ser válido para todas las sectas gnósticas.
85. S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 21, 3: PG 7, 661.

Sobre la consumación final

Desde luego son diversos los destinos de los eones y de los hombres. Nos interesa la escatología de los segundos: como suelen distinguir entre *alma* y *espíritu* (la primera unida al cuerpo, el segundo un ser en sí mismo que se libera por el conocimiento), el alma habrá de desaparecer junto con el cuerpo, o poco después, conforme el espíritu se vaya purificando, y finalmente será éste el que se salve definitivamente, "ya que nada psíquico puede entrar en el *Pléroma*"⁸⁶. Por eso el fuego destruirá en el fin toda materia, y una vez aniquilada ésta él mismo se consumirá para siempre, de manera que nada quedará sino los espíritus con los eones y el Dios Padre desconocido⁸⁷.

5. La cristología de San Ireneo⁸⁸.

Nacido en Asia Menor, tal vez en Esmirna (± 140), donde fue discípulo de San Policarpo⁸⁹, el cual había sido convertido, bautizado y ordenado obispo por los Apóstoles. Recibida de él, pues, Ireneo nos transmite la doctrina apostólica. Emigró ya presbítero a las Galias (± 177), de donde fue enviado por la Iglesia de Lyon al Papa San Eleuterio para tratar el problema de la herejía montanista. A su regreso fue nombrado sucesor del obispo Fotino (± 180). Murió a principios del S. III.

86. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 7, 1: PG 7, 512-513.

87. El problema gravísimo, para todos los Padres heresiólogos, es que tales sectas diluyen el significado de la salvación en Cristo. Por ej. S. EPIFANIO, *Adv. Haer.* (panarion) 31, 7: PG 41, 41-48: "Enseñan que (el Verbo-Cristo) fue producido para liberar el género espiritual que había tenido origen celeste, pero había caído al estado terreno. Niegan la resurrección de la carne, sobre la que inventan fábulas, diciendo que no resucita nuestro cuerpo, sino otro que ellos llaman pneumático"; y CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* IV, 13: PG 8, 1297, cita para refutarlo uno de los pocos textos de Valentín que se conservan, donde dice el heresiarca: "Erais al principio inmortales e hijos de la vida eterna... Cuando disolvéis el mundo, vosotros no os disolvéis, pues sois señores de la creación, y de todo tipo de corrupción"; esto supondría que el hombre es sólo su espíritu, mientras el cuerpo es únicamente una habitación que se deshace, y algo pecaminoso y negativo. Tal afirmación, según Clemente, hace imposible la bondad del único Creador, y el tipo de victoria de Cristo sobre la muerte.

88. Indispensable auxilio es la obra de A. ORBE, *Teología de San Ireneo* 2 t., Madrid, BAC, 1985-1987.

89. Cf. EUSEBIO, *Op. cit.* V, 20, 484-485.

Nos centraremos en su libro *Adversus Haereses*⁹⁰. Los cuatro primeros libros se dirigen principalmente a la exposición y refutación de las principales sectas de su tiempo, más por motivo pastoral que especulativo, como hemos dicho. En el libro quinto, Ireneo hace una breve pero medular síntesis de la doctrina cristológica que, como él mismo nos dice, es la respuesta decisiva a las herejías, ya que representa la fe transmitida por los Apóstoles. Esta última es la más profunda preocupación de los Padres, y la que los mueve a profundizar en la doctrina, como hemos comentado de San Ignacio:

“Hemos expuesto la verdad y el mensaje de la Iglesia, preanunciado por los profetas, como hemos dicho, llevado por Cristo a la perfección, transmitido por los Apóstoles, de los cuales lo recibió la Iglesia, y ella es la única que lo conserva intacto en todo el mundo y lo presenta a sus hijos... Nosotros obedecemos al mandato de administrar la Palabra, y procuramos, de todas las maneras posibles a nuestra capacidad, presentar el mayor número posible de ayudas para combatir a los herejes y convertir a los errantes volviéndolos a la Iglesia de Dios, y al mismo tiempo para confirmar en la fe de la Iglesia a los neófitos, de modo que la conserven intacta, y que no se dejen desviar de ella por aquéllos que tratan de alejarlos de la verdad con enseñanzas negativas”⁹¹.

La resurrección de la carne

Como para todos los Padres de la época, el motivo soteriológico es la clave para entender su teología. No los mueve la especulación (más propia de los gnósticos) sobre Cristo; sino la finalidad misma de toda economía de Dios: la salvación del hombre. Y ésta, de acuer-

90. Su nombre original es *Elénkou kai ánapóés tés pseudónymou gnóseos bíblia pénte* (Cinco libros sobre la exposición y refutación de la falsa gnosis). Se encuentra en PG 7, 433-1224. Colateralmente usaré otra obra de Ireneo, apenas descubierta en 1904, en versión armenia (antes sólo se conocía su existencia por EUSEBIO, *Op. cit.* V, 26, 509, donde nos dice que Ireneo la dedicó a su hermano Marciano): *Épideixis tou ápostolikou kerýgmatos* (Exposición de la predicación apostólica). Sigo la edición en francés de L.M. FROIDEVAUX, en *Sources Chrétiennes* (SCh), Paris, Cerf, 1959.

91. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V. Praef.: PG 7, 1119-1120. También es la preocupación de la *Épideixis* 98: SCh 62, 198: “Esta es la predicación de la verdad, ésta es la imagen de nuestra salvación, éste es el camino y la vía que los profetas anunciaron, que Cristo estableció, que los Apóstoles han transmitido, y que la Iglesia transmite a sus hijos por toda la tierra”. Constantemente vuelve al mismo tema: “Todos aquellos que quieran conocer la verdad, pueden encontrarla en la tradición de los Apóstoles, que se enseña en todas las Iglesias del mundo”: *Adv. Haer.* III, 3, 1: PG 7, 848, pero de modo especialísimo en la Iglesia romana; él nos ha conservado los nombres y orden de cada uno de los obispos de Roma, que afirma sucesores de los Apóstoles Pedro y Pablo, y nos dice: “Es necesario que todas las Iglesias estén de acuerdo con esta Iglesia por razón de su primado supremo (*“propter potiorem principalitatem”*), me refiero a los fieles de todo el mundo, porque en ella se ha conservado la Tradición que viene de los Apóstoles”: *ibid.* n. 2, col. 849.

do a la revelación, tiene como término la resurrección de nuestra carne. Por ello casi desde el principio todos los credos de las Iglesias locales, y luego los grandes credos conciliares, terminan con el último artículo que sintetiza toda la doctrina: "Creo en la resurrección de la carne". Así también Ireneo empieza su exposición cristológica del libro V por esta confesión de fe, que invade todo su tratado. Pero tal meta de la plena liberación del hombre es posible sólo porque Cristo en su carne ha resucitado de entre los muertos. Son así las dos resurrecciones, la de Cristo y la nuestra, como las dos cimas nevadas que coronan la inmensa montaña de la teología de este Padre de la Iglesia: el resto son como las grandes bases de basalto que dan el soporte a tales picos, y de esas bases los cimientos incommovibles son la bondad del único Creador y Padre, que se ha mostrado en la creación de nuestro cuerpo destinado a la resurrección, y la encarnación verdadera de su Hijo como condición y garantía de su obra salvadora. Por ello podríamos decir que para Ireneo el fin de toda la obra creadora y redentora no es ni siquiera la encarnación o resurrección de Cristo (ya que no se hizo carne para sí mismo)⁹², sino la resurrección de nuestra carne, pues toda la economía del Padre tiene sentido solamente "por nosotros los hombres y por nuestra salvación", que en Ireneo podría leerse perfectamente: "por nosotros los hombres y por nuestra resurrección". Y no confundamos esta doctrina con la "salvación del alma", por ninguna parte prometida en la Escritura (por más que sea una seria *explicación teológica* muy posterior, sobre todo del "estado intermedio", cuando se trata del *ēschaton* del hombre), y que predicaban los gnósticos de los primeros siglos, llevados por su pesimismo sobre el valor de nuestra carne:

"Decir que el Templo de Dios, en el que habita el Espíritu del Padre y que constituye los miembros de Cristo no participa en la salvación, sino está destinado a la perdición, ¿no es acaso la más grave de todas las blasfemias?"⁹³.

Para los Padres Griegos es muy común ver en la muerte y corrupción la consecuencia y signo del pecado. Siendo nuestra alma por naturaleza inmortal, no es primariamente ella a la que el Hijo de Dios vino a rescatar al hacerse carne, sino más bien nuestra carne. Pues siendo el

92. "El Señor modeló al hombre del barro, y por causa de este hombre tuvo lugar toda la economía de la venida del Señor": *Adv. Haer.* V, 14, 2: PG 7, 1162.

93. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 6, 2: PG 7, 1139. Y para que no quedasen dudas, comentando, 1 *Cor* 6, 11-14, dice que ahí Pablo llama Templo del Espíritu Santo y miembros de Cristo no a las almas, sino a nuestros cuerpos de carne.

cuerpo el elemento corruptible, es éste el que necesita revestirse de la inmortalidad, y para eso el Verbo se hizo uno de nosotros: “¿Qué cosa menos noble que la carne muerta? ¿Y qué cosa más noble y gloriosa que la carne resucitada participante de la incorruptibilidad?”⁹⁴. Por ello en la debilidad de nuestra carne se manifiesta la potencia y el señorío salvífico de Dios.

Ciertamente *no era necesario* pagar por nuestra resurrección un tan alto precio. El Padre que nos había creado de la nada y destinado a la inmortalidad original podía con el solo poder de su Palabra restaurar al hombre caído y darle de nuevo el don perdido. Pero *era conveniente que lo hiciese el Hijo, porque habíamos sido originalmente creados a imagen de Dios*, y tal imagen es el Verbo. Pero no se dice por ninguna parte en la Escritura que sea *el alma humana* la creada conforme a esta imagen, sino *el hombre*, es decir todo el compuesto, vivificado por el Espíritu:

“Lo que la mano del Padre ha creado no es una parte del hombre, sino todo el hombre, según la imagen de Dios. El alma y el Espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre es el conjunto y la unión del alma que asume el Espíritu del Padre, en su misión con la carne, modelada según la imagen de Dios”⁹⁵.

Eran los herejes gnósticos quienes distinguían entre carne, alma y espíritu en el ser humano, como base para poder separar los tres tipos de hombre, carnal (sin salvación), psíquico (con salvación posible si adquiere la gnosis) y espiritual (ya salvado por el conocimiento), y para reconocer sólo en este último la “chispa divina” procedente del Dios supremo. San Ireneo responde que la doctrina apostólica es diversa de la sectaria: tanto el cuerpo como el alma han sido creados buenos por el único Dios Creador, y hechos según la imagen de Dios, que es el Verbo; la semejanza con Dios es el Espíritu Divino, que al principio el Señor concedió al hombre como gracia, y es el don que éste perdió por el pecado: restaurar tal semejanza en el hombre es hacerlo completo (“*perfectus*”) según el plan original del Padre, volviéndole a dar la vida del y por el Espíritu. Y en esto consiste su salvación:

94. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 7, 2; PG 7, 1140.

95. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 6, 1, PG 7, 1137-1138.

“Este modo de concebir las cosas implica una consecuencia de la mayor importancia para el conjunto de la teología de Ireneo: y es que la perfección no se encuentra en el origen, sino en el término. Entendámonos bien: hay en el origen una cierta perfección — y es que Dios ha dado su Espíritu al primer hombre. El progreso pues no será el paso de un hombre natural a uno sobrenatural. Sino la verdad está en que el primer hombre es un ser niño, aún rudimentario, y que en consecuencia la participación en el Espíritu que se le ha dado es proporcional a lo que él puede soportar, y por-ello fácilmente perdible. Hay pues una unidad en el plan de Dios. El Espíritu no cesa jamás de estar presente en el hombre, ni el Verbo, que son las manos de Dios. Es el hombre el que no puede recibirlo sino de manera progresiva”⁹⁶.

Por ello es *todo el hombre* lo que debe ser salvado, y no solo su alma, lo que sólo es posible por la resurrección. Y ya que el alma no es corruptible, en realidad es a nuestra carne a la que se ha hecho la promesa de la plenitud, por la participación de la resurrección en Cristo:

No es verdad que una cosa muere, y otra es vivificada; como tampoco lo es que una cosa es la que se ha perdido, y otra la que ha sido encontrada. El Señor ha venido a buscar la misma oveja que se había perdido. Así pues, ¿qué es lo que había muerto? Ciertamente la substancia de nuestra carne, que había recibido el soplo de la vida y había perdido ese soplo y por ello había muerto. Así pues el Señor ha venido a vivificarla, para que, puesto que todos moríamos en Adán, depusiéramos no la obra creada por Dios sino sólo los deseos carnales, para recibir así al Espíritu Santo”⁹⁷.

El sentido salvífico de la encarnación

Por eso el Hijo, imagen perfecta del Padre incorruptible, se ha hecho carne: para que participásemos nosotros de su incorruptibilidad. Esta teología de Ireneo corre por dos pistas ya clásicas, paralelas e inseparables entre sí:

96. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, Desclée, 1961, 369.

97. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 12, 3: PG 7, 1153-1154. “El fruto de la obra del Espíritu es la salvación de la carne. En efecto, ¿qué otro es el fruto visible del Espíritu invisible, sino hacer la carne madura y capaz de acoger en sí la incorruptibilidad?... Diciendo: ‘A imagen del que lo ha creado’, indica la recapitulación de aquel hombre que al principio había sido hecho conforme a la imagen de Dios”: *Adv. Haer.*, V, 6, 2: col. 1152. Y cf. V, 13, 15, col. 1156-1160.

La teología del intercambio es el principio teórico, que en breve puede enunciarse: “El se hizo hombre para divinizarlos”. Puede luego tener diversos enunciados particulares según el aspecto al que se aplica, por ejemplo: el incorruptible se ha hecho corruptible para hacernos participantes de su incorruptibilidad.

La recapitulación es el camino práctico seguido por Cristo para realizar dicho intercambio: pecando por desobediencia al Padre, el hombre creado para la incorruptibilidad se hizo corruptible en Adán, cabeza de la raza pecadora. Jesús, hecho hombre en nuestra carne, ha recorrido el camino inverso (ha obedecido, contra la desobediencia del primer hombre) para que, resucitando (ya que fue exaltado en razón de su obediencia: *Fil 2, 6-11*), resucitésemos con él. Así el Cristo resucitado ha sido constituido la nueva cabeza de la humanidad redimida (doctrina llamada de la recapitulación), así como Adán lo había sido de la humanidad pecadora. Pero si bien la resurrección de Cristo apunta al término de la recapitulación, toda la vida de Jesús: tentaciones, predicación, milagros, etc., nos indican el camino trazado de la obediencia concreta al plan del Padre, que también nosotros debemos recorrer con él para ser salvos⁹⁸.

“Porque en Adán, la primera creatura, habíamos sido encadenados a la muerte por el hecho de la desobediencia, era necesario que las cadenas de la muerte fuesen rotas por la obediencia de aquél que se había hecho hombre por nosotros. Y como la muerte había reinado sobre la carne, era necesario que por medio de la carne fuese abolida, y el hombre fuese liberado de su opresión. El Verbo pues se hizo carne para que, por medio de la carne —gracias a la cual había obtenido poder, derecho de posesión y dominio— el pecado fuese abolido y no se encontrase más en nosotros. Por ello nuestro Señor tomó una ‘coporalidad’ idéntica a la de la primera creatura”⁹⁹.

La verdadera encarnación del Hijo de Dios no tiene otro sentido que el hacernos posible en Cristo este camino hacia la resurrección (*posible*

98. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* VI, 21, 1-2: PG 7, 1179-1182.

99. S. IRENEO, *Epideixis* 31: SCH 62, p. 81.

en él para nosotros, hombres de carne)¹⁰⁰, y también posible la resurrección misma (porque siendo el alma incorruptible por naturaleza, lo que resucita es la carne): de ahí que Jesús no se hizo carne para salvar nuestras almas, sino para resucitar nuestra carne¹⁰¹.

La carne de Cristo, nuestra redención

Su carne por nuestra carne, su sangre por nuestra sangre: en la cruz se realizó este intercambio de su dignidad con la pobreza de nuestra muerte, a la cual él quiso libremente someterse (aunque en él la muerte era injusta), porque nosotros estábamos a ella justamente sometidos por el pecado. Así nos hacía, según el proyecto salvífico del Padre, participantes de su resurrección en carne y sangre.

“Si el Señor se hubiese encarnado por medio de otra economía, y hubiese tomado la carne de otra substancia, ciertamente no habría recapitulado en sí al hombre, y ni siquiera se podría llamar carne, pues carne propiamente es lo que proviene de aquella obra plasmada originalmente de la tierra. Pero si él hubiese debido tomar la materia de otra substancia, el Padre ya desde el principio habría trabajado con esa otra substancia al crear al hombre. En cambio, el Verbo Salvador se ha hecho aquello que se había perdido realizando en sí la comunión con éste para lograr su salvación”¹⁰².

De esta manera, la identidad de la carne creada por el Padre y de la carne asumida y redimida por el Hijo, nos hablan por una parte de la perfecta unidad entre el Creador y el Redentor, y además de su bondad de Padre: he aquí el sentido del primer artículo del credo, que unifica las dos obras básicas trinitarias en un solo proyecto de salvación:

100. “Nos reveló su resurrección, llegando a ser el primogénito de entre los muertos y levantando en sí mismo al hombre caído por tierra... hasta la gloria del Padre, como Dios lo había prometido... Pero si alguien no acepta su nacimiento de una Virgen, ¿cómo podrá aceptar su resurrección de entre los muertos? Porque nada tiene de milagroso ni de extraño ni de inesperado el que aquello que no es real no sea resucitado de entre los muertos; ni siquiera podemos hablar de resurrección de alguno que no ha venido a la existencia mediante un nacimiento; porque en efecto, lo que existe sin haber nacido es por sí mismo inmortal, y lo que no ha sido sometido a nacimiento tampoco lo es a la muerte... Así pues, si no ha nacido verdaderamente, tampoco ha muerto verdaderamente, y si no ha muerto no ha podido resucitar de entre los muertos; y si no ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo puede ser vencedor de la muerte y destructor de su dominio?; y si la muerte no ha sido vencida ¿cómo volveremos a la vida nosotros que, por nuestro origen terreno, hemos caído bajo el poder de la muerte?”: S. IRENEO, *Epideixis* 38-39; Sch 62, 93-94.

101. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 7, 1: PG 7, 1139-1140.

102. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 14, 2: PG 7, 1161-1162.

“Si pues se ha mostrado precisamente la Mano de Dios, por medio de la cual fue plasmado Adán y fuimos plasmados también nosotros; si hay un solo y único Padre, cuya Voz desde el principio hasta el fin está presente en su creatura; si el Evangelio claramente nos ha indicado la substancia de que hemos sido creados, entonces no se debe buscar otro Padre sino éste, ni otra substancia con la cual hayamos sido hechos sino aquella de que hemos hablado según la enseñanza del Señor, ni otra Mano de Dios sino aquella que desde el principio hasta el fin nos ha creado, nos prepara para la vida, que está siempre al lado de su creatura y la hace perfecta según la imagen y semejanza de Dios”¹⁰³.

La realidad de la carne de Cristo, condición de nuestra salvación.

Por todo ello, si la carne de Jesús no hubiese sido absolutamente real e igual a la nuestra, tampoco habría sido verdadera nuestra salvación. La maternidad virginal de María sirve en este contexto a San Ireneo por una parte para indicar la realidad de la carne de Jesús, nacido verdaderamente de una mujer de la que tomó la carne propia de una raza humana¹⁰⁴; y por otra su virginidad indica lo nuevo: que se trata de obra no del hombre, sino que proviene de la potencia divina¹⁰⁵, mediante la intervención del Espíritu Santo. Ahora bien, por ser verdadero hijo de María, Jesús es verdaderamente un miembro de la humanidad, y por ser Hijo del Padre y Dios como él, recapitula en sí la humanidad entera.

“Como hemos dicho, sería la misma cosa afirmar que El vino al mundo en modo aparente y decir que no recibió nada de María. No habría sido verdadera la carne y la sangre mediante las cuales

103. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 16, 1: PG 7, 1167.

104. “Así cumplió la promesa que había hecho a Abraham, según la cual haría su posteridad como las estrellas del cielo; esto es precisamente lo que ha hecho Cristo al nacer de la Virgen, descendiente de Abraham, pues constituyó luz del mundo a quienes creían en él, y justificó a los gentiles con Abraham, por medio de la misma fe”: S. IRENEO, *Epideixis* 35: SCh 62, 88.

105. “Y también se cumplió la promesa a David, de suscitar del fruto de su seno un rey eterno, cuyo reino no tendría fin. Este Rey, Cristo, el Hijo de Dios devenido Hijo del hombre, fue producido como un fruto de la Virgen descendiente de David; y, si la promesa fue hecha al fruto del seno —es decir a un retoño de la concepción propia de una mujer— y no al fruto ni del costado ni de las entrañas —es decir a uno nacido según el nacimiento común de un hombre— fue para que se anunciase lo que había de especial y particular en la producción de este fruto de un seno virginal davídico, para que reinase sobre la casa de David por los siglos, con un reinado sin fin”: S. IRENEO, *Epideixis* 36: SCh 62, 89-91.

realizó nuestra redención, si no hubiese recapitulado en sí la antigua naturaleza creada en Adán... Son tontos los ebionitas, los cuales no admiten la unión de Dios y del hombre mediante la fe en su alma, y continúan en el viejo fermento de la generación, no queriendo entender que el Espíritu Santo verdaderamente descendió sobre María y el poder del Altísimo la cubrió con su sombra, por lo cual lo engendrado en ella era santo e Hijo del Dios Altísimo, Padre de todos, que realizó la encarnación del Hijo mediante una nueva generación. Ahora bien, así como de la generación anterior habíamos heredado la muerte, así de esta nueva generación heredamos la vida"¹⁰⁶.

¿Podría decirse de alguna manera que la carne de Cristo no es igual a la nuestra? Porque así parecerían indicarlo las palabras de 1 Pe 2, 22. Solamente en un sentido, afirma Ireneo: en cuanto la nuestra es pecadora, como nacida de Adán, en cambio la de Jesús es enteramente santa. Pero en cuanto a la substancia de la carne y sangre, y en cuanto a todos los sufrimientos humanos, es idéntica a la nuestra:

“Pues si se imaginase que la carne del Señor es de otra substancia, ya no tendría consistencia discutir sobre la reconciliación. Porque se reconcilia aquello que era enemigo. Pero si el Señor tomó la carne de otra substancia, entonces no sería verdadero que ha reconciliado lo que se había convertido en enemigo por la transgresión. En cambio, mediante la comunión con él, el Señor ha reconciliado al hombre con el Padre, reconciliándonos a nosotros consigo por medio del cuerpo de su carne y redimiéndonos por su sangre"¹⁰⁷.

Pero no se trata en Ireneo de sólo una afirmación “ontológica”, en cuanto es necesario afirmar “sistemáticamente” la realidad de la carne de Jesucristo para profesar la doctrina ortodoxa. No, este Santo Padre es del todo realista en su afirmación de nuestra salvación por la carne de Jesús: que éste se haya verdaderamente encarnado quiere decir que

106. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 1, 2-3: PG 7, 1122. También inicia Ireneo el uso de una imagen simbólica que sería en seguida muy socorrida de los Padres: el mirar la virginidad como signo del inicio de una economía divina: así en el principio de la *virginidad de la tierra* habría sido señal de la intervención del poder divino para dar vida al hombre en Adán y destinarlo a la inmortalidad; como la *virginidad de la madre* al concebir a Jesús es signo, en la segunda economía, de la intervención del poder del Espíritu para dar la nueva vida mediante la resurrección de la carne: Cf. *Adv. Haer.* III, 18, 7: PG 7, 938. Y cf. *Epideixis* 32: SCh 62, 82-83.

107. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 14, 3: PG 7, 1162-1163.

tuvo hambre y sed, que sufrió el cansancio, que se angustió, que vivió en la pobreza real, y finalmente que verdaderamente murió como un criminal en el patíbulo: y ese realismo total de una carne (que hoy llamaríamos "histórica") es la que nos salva. Así lo afirma contra los docetas:

"De otro modo sería inútil que hubiese descendido en María. En efecto, ¿por qué habría descendido en ella, si no hubiese debido tomar nada de ella? Y si no hubiese tomado nada de María, no habría tenido necesidad de los alimentos tomados de la tierra, mediante los cuales se nutre un cuerpo salido de la tierra; y después de haber ayunado cuarenta días como Moisés y Elías, no habría tenido hambre, si su cuerpo no hubiese exigido la comida; ni su discípulo Juan, escribiendo de él, habría dicho: 'Jesús, cansado por el viaje, se sentó' (*Jn* 4, 6)... ni habría llorado por Lázaro; ni habría sudado gotas de sangre, ni habría dicho: 'Mi espíritu está triste hasta la muerte' (*Mt* 26, 38); ni, cuando le transpararon el costado, habría manado sangre y agua (*Jn* 19, 34). Ahora bien, todos estos son signos de una carne tomada de la tierra, carne que él recapituló en sí mismo, salvando así a su propia creatura"¹⁰⁸.

La carne de Cristo, revelación de Dios.

Desde siempre Dios se nos ha revelado en su Hijo, que es su Palabra, y a cuya imagen hemos sido creados. A propósito de *Mt* 11, 27, "Nadie conoce al Padre sino el Hijo..."¹⁰⁹, Ireneo comenta que desde el principio la Palabra del Verbo ha revelado al Padre "a quien quiere, cuando quiere y como quiere". Y así, desde el origen "por medio de las cosas creadas el Verbo revela a Dios como Creador del mundo, y mediante la creatura al artífice que la plasmó, y mediante el Hijo al Padre que lo engendró", ya que Adán fue creado conforme a esa imagen del Padre que es el Hijo: "El Verbo unigénito, que siempre ha estado presente en el género humano, está unido y esparcido en todas las creaturas"¹¹⁰. A través del tiempo el Padre se comunicó por su Hijo, *que es su Palabra*, con Adán, Noé, Abraham, Moisés, con su pueblo por medio de los profetas, que al comunicar la *Palabra* (Verbo) de Yahvé, nos daban al Hijo; más aún, era éste el que se pronunciaba

108. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 22, 2: PG 7, 956-957.

109. Cf. también S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 6, 3: PG 7, 988.

110. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 16, 6: PG 7, 925.

por ellos a nosotros y que mediante ellos anunciaba y preparaba su venida; a tal punto, que para Ireneo todos cuantos creyeron a aquella Palabra del Antiguo Testamento son salvos y resucitados como nosotros, *por su fe en Jesucristo*¹¹¹. Aun la Ley, que fue concedida a nuestros padres en la fe como una *pedagogía*, era ya salvífica en cuanto “obedeciendo a Moisés y a los profetas, creían en Aquél que anunciaban, es decir en el Hijo de Dios que, resucitando de los muertos, nos da la vida”¹¹². Pero entonces la Ley era salvífica no por sí misma, sino por ser camino a Cristo; mas ¿cómo podría habernos guiado salvíficamente si no hubiese sido ella misma una expresión de la *Palabra* (Verbo) de Dios? Tanto pues por su término, como por su origen, la Ley es salvífica en Cristo hecho carne¹¹³. Por eso la revelación del Padre por el Hijo, y del Hijo como Hijo en su relación filial con el Padre, llega a plenitud en la carne que el Hijo tomó de María:

“El Hijo actúa desde el principio hasta el fin gobernando a nombre del Padre, y sin él ninguno puede conocer a Dios, porque el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo está en el Padre que sin embargo se nos ha revelado por el Hijo”¹¹⁴.

Y, concluye, precisamente porque sólo en el Hijo tenemos acceso al Padre *desde el principio* (mediante la creación *por el Verbo y conforme a su imagen*), “por ello es también única la salvación para todos los que creen en él”.

Así pues no puede haber ningún camino al Padre, ni lo pudo haber desde el principio de los tiempos, sino a través del Hijo; acceso que se abrió plenamente (dice ahí mismo) en la carne que tomó del seno virginal de María. Porque dada la oscuridad de nuestra mente por el pecado que nos ha hecho carnales, el Padre ha decidido misericordiosamente manifestarse en nuestra carne, único lugar en el que, nosotros, hombres carnales, podíamos hallarlo. Desde la encarnación, sólo en la carne de Jesús tenemos acceso al Dios trinitario; por eso el Hijo en la carne se ha hecho nuestro único maestro:

111. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 22, 2: PG 7, 1047.

112. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 2, 4: PG 7, 978.

113. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 12, 4: PG 7, 1005-1006.

114. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 6, 7: PG 7, 990: es su Palabra (el Verbo) por la que se nos manifestó al Padre “a quien quiere, cuando quiere, y como quiere”.

“No habríamos podido de manera alguna entender las cosas divinas si el maestro, el Verbo, no se hubiese hecho carne. Ningún otro habría podido darnos noticia del Padre fuera del Verbo... Por otra parte no habríamos podido aprender, sino mirando a nuestro maestro y percibiendo su voz con nuestro oído, de modo que, siguiendo sus obras y practicando sus palabras, para tener comunión con él, y poder así crecer con aquél que es perfecto desde la fundación del universo”¹¹⁵.

No sólo no tenemos acceso al Padre sino mediante la carne de Jesús¹¹⁶, pero ni siquiera acceso directo al Hijo en cuanto Verbo del Padre. Sabemos que el Hijo lo es del Padre, por la obediencia filial de Jesús, que nos redime por el proceso de recapitulación de que hemos hablado¹¹⁷. Incluso la cruz es así palabra reveladora, no por ser cruz, sino por ser el signo de la obediencia total del Hijo al Padre hasta la muerte:

“No sólo con lo que hemos dicho el Señor reveló al Padre y a sí mismo, sino también a través de su pasión. En efecto, para destruir la desobediencia del hombre, que provino en los inicios del árbol, ‘se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz’ (*Fil 2, 8*), para curar la desobediencia acaecida en el madero, por la obediencia en el madero. Ahora bien, no habría venido a destruir con las mismas armas la desobediencia contra el Creador, si hubiese anunciado un Padre diverso. Pero como con estas armas con las que hemos desobedecido al Creador y no creído a su palabra, él ha introducido la obediencia y la adhesión a su palabra, demuestra claramente que es el mismo Dios aquél al que habíamos ofendido en el primer Adán, no cumpliendo su mandato, y aquél con el cual nos hemos reconcili-

115. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 1, 1: PG 7, 1120-1121.

116. Lo invisible del Padre y del Hijo se hace visible para nosotros en la carne del Hijo: “El Padre se nos ha revelado a todos, haciendo visible su Verbo”. “El Padre se nos mostró por su Verbo hecho visible y palpable; y aun cuando no todos hayan creído en él, todos vieron sin embargo al Padre en el Hijo: pues el Padre es lo invisible del Hijo, y el Hijo es lo visible del Padre”. S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 6, 5-6: PG 7, 989.

117. Y ello no sólo por la obediencia en la cruz, sino durante toda su vida, que adquiere así en cada momento el carácter salvífico. Así, por ejemplo, la actitud de Jesús en las tentaciones nos revela por su obediencia quién es el único Dios a quien nuestra carne debe servir: “No debemos dejarnos coger de la riqueza, de la gloria del mundo y de las apariencias que se nos presentan; sino saber que se debe adorar sólo al Señor Dios y servirlo solo a él, y no creer a aquél que falsamente promete las cosas que no le pertenecen, diciendo: ‘Te daré todas estas cosas, si cayendo a mis pies me adorares’”: S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 22, 2: PG 7, 1185.

liado en el segundo Adán, que se mostró obediente hasta la muerte”¹¹⁸.

Contra la gnosis del valentiniano Ptolomeo, Ireneo es implacable, porque pone en peligro la fe de su comunidad cristiana. Según el hereje, el *Cristo* habría abandonado el cuerpo de Jesús antes de la pasión y muerte, ya que éstas no serían dignas de un ser supremo. El Padre de la Iglesia lo refuta con la verdadera realidad de la carne de Cristo como reveladora de Dios: ¿cómo *siguiendo a Cristo hasta la cruz* habríamos encontrado el camino al Padre por Cristo, si éste hubiese huído antes de abrazar la cruz? Y por otra parte en aquel cuerpo clavado y agonizante, de cuyos labios escuchamos: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (*Lc* 22, 34), aprendemos lo que es “la generosidad, la paciencia, la misericordia, la bondad de Cristo”, y su infinito amor por los hombres; y en él reconocemos “al Señor muerto y único Maestro verdadero, Hijo del Dios en verdad bueno y paciente, Palabra del Padre hecha Hijo del Hombre”¹¹⁹.

La carne que primero vivió históricamente en un lugar y tiempos precisos, que murió en la cruz y resucitó, nos ha revelado además que El era el Señor de la vida. Porque primeramente, el hecho de comer, moverse, hablar, etc., son signos de verdadera vida. Pero si el cuerpo de por sí no es señor de su propia vida (porque muere irremisiblemente), entonces la vida de Jesús le ha sido dada por el mismo que es Señor de la vida, aquél que en un principio se la había dado a nuestro barro. Pero si ha demostrado que su cuerpo era capaz de recibir la vida y su Yo, era Señor de dársela, ¿qué puede impedir que también nos la dé como un don, si lo desea?¹²⁰ ¿Pero cómo sabemos que el Padre Creador y Señor de la vida nos la quiere dar por la resurrección? Porque desde la encarnación de su Hijo ha querido intercambiar con nosotros lo que nosotros

118. S. IRENEO, *Adv.* V, 16, 3: PG 7, 1168.

119. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 18, 5-6: PG 7, 936.

120. Y es que ni siquiera el pecado nos ha apartado del Señorío de Dios, nuestro Creador; no es el pecado el que tiene en último término el dominio sobre el hombre, sino la gracia, como nos lo ha enseñado la encarnación del Verbo por el Espíritu Santo que descendió sobre María: “Así como al principio de nuestra creación la inspiración divina de la vida, unida al barro, vivificó en Adán al hombre haciéndolo animal racional, así al fin el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios, unido a la antigua sustancia creada de Adán, hizo al hombre viviente y perfecto, y capaz de conocer al Padre perfecto... Así Adán nunca ha escapado de las manos de Dios (o sea del Verbo y del Espíritu Santo)”: S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 1, 3: PG 7, 1123; cf. V, 3, 3, col. 1131-1132.

somos con lo que El es: y porque ha dado la resurrección en la carne y en la sangre a aquél que es carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre.

En esta carne conocemos la perfecta unidad entre el Dios Creador y el Redentor, y sólo a través de la unidad de la economía reconocemos también la perfecta unidad de Dios:

“Este es el Demiurgo:¹²¹ según el amor es Padre, según el poder él es el Señor, según la sabiduría es aquél que nos ha hecho y plasmado, y es el mismo del que nos hemos hecho enemigos al violar su precepto. Por eso en los últimos tiempos nos ha restablecido a la amistad mediante su propia encarnación, convirtiéndose en el ‘Mediador entre Dios y los hombres’ (1 *Tim* 2, 5), propiciación por nosotros ante el Padre contra el cual habíamos pecado, consolador de nuestra desobediencia por medio de su obediencia, y quien nos ha dado la conversión y la sujeción a Aquél que nos ha creado”¹²².

La vida según la carne

Pero no sería justo que la fe se detuviese en el nivel de la afirmación ortodoxa; porque la praxis de Jesús es también para nosotros revelación del camino que lleva a la resurrección, y tal sendero no es otro que la vida según el Espíritu. Ya antes nos había dicho Ireneo que lo condenable no era la carne, sino el vivir según los deseos de la carne, y no según la guía del Espíritu de Dios. ¿Quiénes son los que viven según la carne?

“Aquellos que rehusan el consejo del Espíritu son los esclavos de los placeres de la carne, viven contra la razón y se abandonan sin freno a sus deseos, porque no tienen ninguna inspiración del Espíritu divino, sino viven a manera de cerdos y perros. A éstos el Apóstol justamente llama carnales, porque no piensan en otra cosa sino en las cosas de la carne. También los profetas por ese motivo los compararon con los animales irracionales, a causa de su comportamiento contrario a razón... Esto es, aquéllos que por su culpa viven de manera semejante a las bestias”¹²³.

121. San Ireneo usa aquí, como lo había hecho el N.T. en los escritos tardíos, una palabra típica de los gnósticos, para vaciarla: si Dios es Padre y es el único Creador, entonces no hay fuera de él ningún demiurgo: él es “el único Demiurgo”.

122. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 17, 1: PG 7, 1169.

123. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 8, 2: PG 7, 1142-1143.

Desgraciadamente para comprender mejor a San Ireneo tenemos hoy un cierto prejuicio cultural: el de identificar prácticamente el “vivir en la carne” con el disfrute de los placeres sexuales, “prototipo” de la carne. En cambio para este Padre de la Iglesia, como para San Juan (cf. 1 Jn 2, 16) y para San Pablo, el vivir según la carne era mucho más amplio: significaba vivir según los criterios del mundo contrarios al evangelio. No es sólo vivir para los placeres sexuales, sino también para el poder y para el dinero, como fines de la vida por sobre el amor y el respeto a Dios y al hermano¹²⁴.

Así, por ejemplo, tratando Ireneo de la tercera tentación de Cristo y de su conexión el pecado original, dice que “el demonio fue un mentiroso desde el principio”, cuando dice que todo gobierno y principado es suyo y lo da a quien quiere. Y por ello, escuchando su voz, “al alejarse el hombre de Dios se hizo tan cruel que considera enemigo incluso a su hermano de sangre, y vive sin temor en medio de toda guerra, homicidio y avaricia”. Y compara a quien se apodera del poder “como un rebelde que promueve la hostilidad contra una región y sus habitantes, reivindicando la gloria de rey sobre aquellos que ignoran que no es más que un brigante y un rebelde”, con el mismo demonio, el cual pretendió la propiedad del reino que no le pertenecía, y quería disponer de él como si hubiese sido suyo”¹²⁵.

El *intercambio* que nos salva no es la afirmación teórica y sistemática de una bella categoría para *explicar* la obra “objetiva” realizada por Cristo; es mucho más: es la indicación del *camino necesario* para ir al Padre, y sin el cual no somos salvos; porque es la única senda hacia la resurrección, que por tanto exige de nosotros el *seguimiento* de Jesús: la nueva ley de vida para el cristiano son las opciones de Jesús, con sus valores de vida, sus criterios, su praxis, su doctrina. Y si éstos son cami-

124. He aquí como muestra una de las innumerables veces en que S. Ireneo lo describe: “Han elegido vivir como cerdos y perros, quienes se han abandonado a la impureza, a la gula y a todo tipo de superficialidad. Justamente pues a todos aquéllos que por su incredulidad y libertinaje no han recibido al Espíritu de Dios, y por diversos motivos alejan de sí al Verbo vivificante y caminan irracionalmente por sus concupiscencias, el Apóstol los ha llamado animales y carnales (Gal 5, 19-23), los profetas los han definido jumentos y fieras, la costumbre los llama semejantes a las bestias irracionales, y la Ley los ha declarado impuros” S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 8, 3: PG 7, 1143-1144.

125. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 24, 2.4: PG 7, 1187-1188.

no, es por la unión perfecta entre su carne y su divinidad: la carne de Jesús, es la *Carne de Dios*¹²⁶ y por ello, *sólo por ello*, nos revela a Dios y es el *único camino* al Padre.

“He aquí la prueba de que Pablo no ha hablado contra la substancia de la carne y de la sangre, cuando decía que ésta no heredaría el Reino de Dios (1 *Cor* 15, 50): el Apóstol, a propósito de nuestro Señor Jesucristo, siempre usa los vocablos carne y sangre, por una parte para hacer resaltar su humanidad —puesto que él mismo se llamaba a sí mismo Hijo del Hombre— y por otra para afirmar enérgicamente la salvación de nuestra carne; porque si la carne no hubiese debido ser salvada, el Verbo de Dios no se habría hecho carne, y si la sangre de los justos no debiese haber sido vengada, el Señor no habría tomado nuestra sangre... De modo semejante también el Señor decía a aquellos que querían derramar su sangre: ‘Se pedirá cuenta de toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre de Abel, el justo, hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, que habéis asesinado entre el santuario y el altar: os digo en verdad que todas estas cosas sucederán a esta generación’ (*Mt* 23, 35-36; *Lc* 11, 50-51), indicando que en su sangre él habría recapitulado el derramamiento de la sangre de todos los justos y de todos los profetas, desde el principio, y que por su medio se pedirían cuentas de esa sangre. Pero no habría pedido cuentas de ella, si no debiera la sangre ser salvada, ni habría recapitulado en sí todas las cosas, si él mismo no se hubiese hecho carne según la obra creada al principio, salvando al fin en sí mismo lo que al inicio se había perdido en Adán”¹²⁷.

126. Según el título que ha dado a su libro J. I. GONZALEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Barcelona, Herder, 1969.

127. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 14, 1: PG 7, 1160-1161. Y ya que S. Ireneo es incapaz de separar lo que hoy llamamos ontología y función de Cristo, así como al hablar de la verdadera carne de Jesús ha indicado la misión materna y virginal de María, así al tratar del camino de la redención la coloca inserta en la obra recapituladora de la humanidad caída que su Hijo ha llevado a cabo. Si Jesús es el “nuevo Adán”, María es la “nueva Eva”. Es Ireneo el teólogo que, tomando esta imagen original de S. Justino, la ha desarrollado de modo más completo. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 22, 4; V, 19, 1: 7, 958-959, 1175; en el primero de estos textos y en *Epideixis* 33: SCh 62, 85, llama a María “la virgen abogada de la virgen Eva”: y cf. C. I GONZALEZ, *María Evangelizada y Evangelizadora*, Bogotá, CELAM, 1988, 207-211.

En conclusión

Podríamos preguntarnos si San Ireneo nos ha legado un sistema o al menos una síntesis teológica. La respuesta tiene que ser negativa, si la pregunta supone el sentido moderno que pueden darse a tales expresiones: su doctrina no está ordenada lógicamente. Pero, como dice su estudioso A. Houssiau, sí lo tiene, si se concibe el sistema "como la coherencia interna de muchas verdades teológicas" (o podríamos decir también, si el principio metodológico se toma no de la lógica, sino de la *analogía de la fe*). Si es así, entonces

"la armonía de las Escrituras se confundirá con la cohesión de todo el cuerpo de verdad, o con la concordancia entre las diferentes verdades de la fe: entre la Eucaristía y la salvación de la carne, entre la salvación de la carne y el origen humano de Cristo, entre la unión del hombre con Dios y la unidad del Verbo encarnado, entre los dos Testamentos. A veces Ireneo aún llegará a hablar de una suerte de conexión necesaria entre las diferentes partes del plan de Dios, fundada en la constancia del arte y de la sabiduría de Dios"¹²⁸.

Podemos también tener por adquirido que San Ireneo ha asentado los puntos fundamentales de la fe, que posteriormente se plasmaron en los símbolos que expresaban de manera nuclear el acogimiento de la revelación salvífica divina por parte de la Iglesia. Está trazado con rasgos muy marcados el diseño básico, así como la unidad interna de los diversos aspectos del misterio, de tal manera entrelazados entre sí que no se podría negar uno sin deshacer la solidísima unidad del todo. El mismo Ireneo nos ofrece en un haz apretado los principios más elementales e irrenunciables de la profesión de fe de la Iglesia, en el tránsito que hace, dentro del libro V, de la primera parte (sobre la resurrección de nuestra carne) a la segunda (a la resurrección de Cristo en su carne): esta carne de Cristo es nuestro único Maestro y pedagogo que nos guía hasta la intimidad de Dios y de su obra. Por ésta conocemos la perfecta unidad de la creación y redención, y a través de ella la identidad entre el Dios Creador y Redentor¹²⁹. Por la obediencia de Jesús en su carne al

128. A. HOUSSIAU, *Op. cit.*, 23.

129. "Toda la predicación del Señor nos anuncia un solo Padre Creador de este mundo... ese mismo y único Dios y Padre que habló a Abraham, que dio la Ley, que envió a los Profetas, que en los últimos tiempos envió a su Hijo y le da la salvación a su creatura, que es la substancia de la carne": S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 41, 4: PG 7, 1117; y cf. IV, 6, 2, col. 987.

Padre sabemos la relación entre el Padre y el Hijo, y conocemos a Dios como Padre (es decir, ante todo como el Padre de nuestro Señor Jesucristo). En esa carne crucificada conocemos el amor infinito de nuestra redención, pues en la cruz ha recapitulado en sí la humanidad caída. Por la realidad de esa carne sabemos la misión de María como Madre Virgen, y por la obra recapituladora de esa carne (como nuevo Adán) descubrimos el papel salvífico de su Madre (como nueva Eva). Y finalmente en la carne resucitada de Jesús, que es también carne nuestra, reconocemos nuestro destino definitivo prometido por el Padre en Jesucristo¹³⁰.

130. Cf. esta bellísima síntesis en S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 18, 3 - 19, 1: PG 7, 1174-1176.

SENTIDO TEOLOGICO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Carlos G. Alvarez, eudista

Comienzo a redactar este artículo el Jueves Santo y me sitúo en la celebración de la llamada "Misa Crismal". La oración para bendecir el Oleo de los enfermos, que mantiene los principales elementos de la oración antiquísima "Emitte", tiene dos traducciones castellanas:

- La edición española, al referirse a los efectos del óleo bendecido, traduce, así:

"Enriquece con tu bendición este óleo, para que cuantos sean ungi-dos con él, sientan en cuerpo y alma tu divina protección y experi-menten alivio en sus enfermedades y dolores".

- La edición colombiana, por su parte, nos ofrece esta versión: "Que por tu santa bendición sea este óleo para cuantos con él se ungen, protección del cuerpo, alma y espíritu, y liberación de todo dolor, debilidad y enfermedad".

¿Qué dice el texto oficial latino? Es interesante acudir a él y hacer algunas observaciones que orienten la reflexión teológica sobre la un-ción de los enfermos:

"Ut tua sancta benedictione sit omni, qui hoc unguento perungitur, tutamen corporis, animae ac spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnem aegritudinem".

Las diferencias de traducción son visibles, pero me queda resonando una inquietud: hay realmente una traducción o una interpretación? y la

interpretación, de qué concepción teológica parte? Porque la fuerza del texto original se pierde muy fácilmente en las traducciones¹.

El texto latino, en efecto, hace cuatro opciones que no podemos descuidar:

a) Una opción bíblica. Al preferir la terminología del N.T., cuando habla de "oración de la fe" (Sant 5, 14-15), de "cuerpo, alma y espíritu" (1 Tes 5, 23) y cuando subraya el adjetivo 'todo': todos los dolores, todas las debilidades, toda enfermedad (cfr. el original griego de Mt 4, 23-25; 9, 35).

b) Una opción histórica, en una sociedad secularizada. Hubo, durante el proceso de revisión del Ritual, el deseo de elaborar una oración de consagración que suprimiera la insistencia en la curación física o que no apareciera como una panacea de todas las debilidades humanas. Se mantuvo en sus elementos básicos la oración 'Emitte', que proviene de los primeros siglos, para indicar una continuidad en la fe y en la enseñanza de la Iglesia: la Unción se hace a los enfermos y tiene efectos concretos de salud y fuerza.

c) Una opción antropológica unitaria y a la vez totalizante. La persona es una (mientras la oración latina habla en singular *omni* las traducciones proponen un plural *cuantos*), y se expresa en diversas dimensiones, que 1 Tes 5, 23 llama 'cuerpo, alma, espíritu'. Hoy la antropología asume estas dimensiones del hombre y la liturgia afirma que la Unción afecta a la totalidad del ser humano, corporal, síquico y espiritual².

d) Por último, una opción teológica: el Sacramento de la Unción es para los enfermos. No para los moribundos; se administra como 'tutamen' (protección) de todo el hombre y para liberar (ad evacuandos) de todos los dolores, todas las debilidades, toda enfermedad. No es, por tanto, un Sacramento para conceder un simple alivio espiritual o preparar para la hora decisiva a quienes ya tienen los pies en los umbrales de la eternidad.

1. Cfr. *Nuevo Ritual* n. 75. Las citas que hagamos remiten al texto latino (NR). Véase más ampliamente el estudio histórico del Ritual en ALVAREZ C. *Sentido teológico de la Unción de los enfermos*. Bogotá, 1982, pg. 315-351: sobre todo 332-338.

2. Cfr. GY P.M. "Le nouveau Rituel Romain des malades". En *La Maison-Dieu*, 113 (1973) pg. 40.

Al recordar estas cuatro opciones me viene otra inquietud: ¿No peca la liturgia contra la prudencia al esperar, tanto de un Sacramento en los enfermos? ¿O son sus textos, palabras bellas y elegantes que no corresponden a la realidad? ¿Y dónde queda aquello de "lex orandi, lex credendi"? Siento, por lo mismo, una urgencia que me lleva a revisar no sólo la teología que nos han enseñado, sino la misma fe que decimos profesar. Porque tal vez, mientras que la liturgia cree y vive una cosa, nosotros los teólogos y los pastores vivimos otra.

El Pueblo de Dios, en su oración siempre va más allá de los límites de la prudencia precisamente porque se sabe amado y confía en su Señor. En su oración no opone restricciones sino que se lanza con plena confianza; consciente, como dice Pablo, de una realidad todavía más escandalosa para los prudentes: el Señor tiene poder para realizar todas las cosas, incomparablemente mejor de lo que podemos pensar o pedir, conforme al Poder que actúa en nosotros (cfr. Ef. 3, 20) y este Poder es el Espíritu.

Así, pues, trataré de presentar las líneas fundamentales que permiten elaborar el sentido teológico de la Unción de los enfermos.

La liberación del sacramento

En el contexto propio de nuestra teología latinoamericana, la liberación es una realidad y una exigencia. Situados en este ambiente, podemos hablar de todo un proceso de liberación que está experimentando el Sacramento de la Unción y que aún no ha terminado porque todavía le falta adquirir la conciencia plena de su existencia y presentarse con una figura propia y una identidad que no sea prestada en el conjunto del septenario sacramental.

Lo decimos a conciencia porque, si recordamos el surgimiento de la teología sacramental en los siglos XII y XIII, el ambiente no era muy propicio para elaborar una teología madura del Sacramento. Los elementos históricos confusos, la práctica de la penitencia degradada y los límites de cada sacramento no definidos claramente; todo esto permitió que la Unción de los enfermos apareciera como un último sacramento, tan pobre que no tenía más remedio que recostarse al lado de la Penitencia. Fue llamado "Extremaunción" y permaneció casi ocho siglos a la sombra de la Penitencia, casi como apéndice corto del tratado de ese sacramento.

Algunos hechos concretos han permitido esta toma de conciencia y han lanzado el proceso liberador de Sacramento:

- El asumir la historia de una manera serena y consecuente. No puede haber liberación si no hay conciencia de las raíces, del pasado y de la historia. Acudir a la historia y asumirla ayuda a enfrentar la realidad de una manera liberadora.

A. Chavasse y F. Cavallera fueron los pioneros en este esfuerzo. El primero, al investigar sobre la historia de la Unción en sus comienzos; el segundo, al tratar de penetrar en las discusiones y el contenido de los Decretos tridentinos sobre la Unción³. Sus estudios dieron origen a todo un proceso de discernimiento que ha resultado sumamente positivo en la elaboración teológica del Sacramento.

- El enfrentar la propia imagen con madurez y sin complejos. Tal ha sido el esfuerzo del Concilio Vaticano II en el interior mismo de la Iglesia: toma de conciencia de la realidad eclesial (el 'misterio de la Iglesia') frente al espejo de la Palabra y del Plan salvífico del Padre para salir al mundo y a la historia en una apertura y una presencia significativa y transformante (la Iglesia, sacramento de Cristo Resucitado en el mundo). En lo que se refiere al Sacramento de la Unción, el Concilio enfrentó los aspectos fundamentales de la realidad de la Unción (naturaleza, sujeto, ministro, efectos, ritos) pero, por el carácter pastoral del Concilio, prefirió mantener abierta la discusión y lanzar el problema a la comisión redactora del nuevo Ritual⁴.
- El actuar decididamente en la realización de una opción. Fue lo que aconteció con la revisión del Ritual y la elaboración del nuevo, tarea finalizada en 1972. Ocho años de trabajo que concluyeron en un ritual que apenas empieza a ser asumido en toda su verdad. El estudio detenido del mismo permite descubrir una opción precisa, un abandono de corrientes teológicas que deben ser superadas y la orientación clara del Sacramento como culminación litúrgica del

3. Cfr. CHAVASSE A. *Etude sur l'Onction des infirmes dans l'Eglise latine* Vol. I, *Du III siècle à la Reforme carolingienne*. Lyon, 1942. CAVALLERA F. 'Le Décret du Concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction', en *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 39 (1938) 3-20. Véase también DUVAL A. 'L'Extrême-Onction au Concile de Trente. Sacrement des mourants ou Sacrement des malades?' en *La Maison-Dieu*, 101 (1970) 127-162.

4. Véase ALVAREZ O. op. cit. 203-206.

ministerio de curación de la Iglesia al servicio de la persona enferma y en el seno de una comunidad concreta.

Por todo esto, hemos hablado analógicamente de “la Pascua del Sacramento de la Unción”⁵ en diversos sentidos:

- En cuanto al nombre: paso de “Extremaunción” al nombre actual de “Unción de los enfermos”;
- En cuanto al sentido: paso de “Sacramentos de moribundos” (‘ex-untium’) a Sacramento propio de los enfermos;
- En cuanto a la pastoral: paso de “un sacramento que ayuda a bien morir” a un sacramento que ayuda a luchar contra la enfermedad, sabiendo acoger la muerte cuando ésta llega⁶.
- En cuanto a su celebración: paso de un Sacramento administrado ‘in extremis’ a un moribundo que ya no es consciente de la vida, a un Sacramento celebrado por una comunidad que encomienda a Dios al enfermo y es capaz de recibir de éste el testimonio vivo de los valores que nunca pasan;
- En la teología: paso de un Sacramento “ignorado”, “descuidado” y “problemático”, a un sacramento cuya teología está por hacerse y que interesa tanto a teólogos como a biblistas y a pastoralistas.

La superación de una imagen del Sacramento

Con todo lo anterior se entiende mejor por qué hablamos de superación de una imagen. Es hora ya de abandonar en la teología y en la pastoral una falsa visión del Sacramento de la Unción que no produce sino retardo en la maduración teológica de su sentido y daño en la celebración falseada de su ritual.

5. Idem. 422.

6. En este sentido, es curioso todavía encontrar visiones desfasadas del Sacramento en obras y en autores como *Mysterium Salutis*, V, Cristiandad, Madrid, 1984 (el Sacramento está situado en el cap. 5 sobre la muerte del cristiano), o FOUREZ G. *Sacramentos y vida del hombre*. Sal Terrae, Salamanca, 1983, para quien el sacramento tiene “la finalidad de ayudar al enfermo y a sus familiares a descubrir en la enfermedad y en la muerte un don y una esperanza que vienen de Dios”. pg. 180.

Este trabajo de abandono es ya una afirmación de la personalidad del Sacramento: al rechazar lo que no es el Sacramento, estamos implícitamente afirmando lo que constituye el sentido profundo de la Unción de los enfermos. Proponemos sintéticamente las concepciones erradas del Sacramento: al rechazar lo que no es el Sacramento, estamos implícitamente afirmando lo que constituye el sentido profundo de la Unción de los Enfermos. Proponemos sintéticamente las concepciones erradas del Sacramento:

- La Unción no es un sacramento de moribundos. Cuando la Penitencia se convirtió en sacramento del final de la vida, para poder reconciliar definitivamente al pecador que no tendría que cumplir así las exigencias radicales de la praxis penitencial, por ser éstas desmedidas, la Unción pasó a ser también un Sacramento 'in extremis'. El Concilio de Trento, no sin dificultades, pero tampoco con seguridad, toma el adjetivo "extrema" de los Doctores eclesiásticos y desde entonces adquiere peso el nombre de "Extremaunción". El título y la pastoral de agonizantes llevó a creer que el Sacramento era de moribundos y para moribundos.

Gracias a los estudios bíblicos, históricos y teológicos de este siglo el Sacramento ha ganado en conciencia y en seguridad, cosa que le ha permitido salir de una infancia de siglos. Hoy, los teólogos ya no insisten casi en que la Unción prepare a la muerte (como su fin propio) o consagre la muerte del cristiano. Aunque el mismo Rahner lo haya afirmado⁷, después del nuevo Ritual es claro que la Unción ha dejado de ser sacramento de moribundos. No se niega que todo hombre deba morir, ni que la enfermedad tenga una referencia implícita a la muerte; pero, sabiendo que la muerte es una realidad plenamente humana y no una enfermedad, si la Unción se le aplica al moribundo es en cuanto enfermo y no en cuanto moribundo. La Unción es un Sacramento de enfermos y para enfermos.

- La Unción no es un supletorio del Viático. A tal punto se llevó la administración de la Unción a los moribundos, que hubo autores —como Grillmeier, Philippon y Piolanti— que llegaron a afirmar que el Sacramento es signo de nuestra partida al cielo o signo de nuestra entrada a la gloria. Cristo, según esta visión, instituyó el Sacramento

7. RAHNER K. *Zur Theologie des Todes*. Freiburg, Herder, 1958, 70-72.

para la hora de los últimos combates, a fin de sostener a los suyos hasta el final, arrancarlos del poder del demonio y conducirlos sin demora a la Casa del Padre⁸.

Gracias a la acción del Vaticano II, la Unción volvió a ocupar su puesto antes del Viático y devolvió a este su sentido. La Unción no prepara a la muerte, no conduce a la gloria, no es el sacramento de la última y definitiva Pascual del creyente, todo lo cual es propio de la Eucaristía como Viático.

- La Unción no es el Sacramento de la tercera edad, como algunos podrían pensar, en una época en que la sociedad y la cultura le dan tanta importancia a los mayores, sobre todo en países donde éstos son mayoría. De ser así, de una manera sutil y refinada. Cuando el nuevo Ritual, propone la Unción a los ancianos, no es en razón de la proximidad de la muerte, sino en razón de la debilidad o enfermedad provenientes de la edad, según aquel aforismo latino: "Senectus ipsa est morbus" (Terencio Afro. Phormio IV, 575). No existe, por lo tanto, un Sacramento de la vejez.
- La Unción no es la renovación de la gracia bautismal en el momento de la enfermedad. Para Fedrizzi⁹, la enfermedad deprime al creyente y lo hace sufrir hasta poner en crisis su fidelidad bautismal; la Unción robustece y reafirma al enfermo en la bondad bautismal mediante la oración de la fe. Pero si tal es el efecto específico de la Unción, ¿por qué no sustituir esta renovación bautismal y, aún, enriquecerla, por una celebración comunitaria de renovación de promesas bautismales? La Unción es un Sacramento propio de los enfermos, con efectos concretos y precisos que le dan fisonomía propia y lo presentan mucho más que un simple perfectivo del bautismo.
- La Unción no es la consagración del enfermo ni de la enfermedad, hasta el punto de hacer de ella un ministerio al servicio de la Iglesia. Hubo quienes llegaron a pensar que siendo la Unción un sacramento de enfermos y dándose en ella una presencia especial del Espíritu, se podría pensar en un Sacramento que "consagra" (como en el bautismo, la confirmación, el orden) tanto al enfermo como a

8. Cfr. ALVAREZ C. Op. cit. pg. 63ss.

9. Cfr. FEDRIZZI P. "La sacra Unzione degli enfermi nelle indicazioni del Concilio Vaticano II". En *Analecta*, 66 (1967) 578-586.

la enfermedad. Por más bella idea que parezca, es absurda ante la orientación general del nuevo Ritual. Para éste, la enfermedad es un mal contra el que hay que luchar (NR. 3) puesto que Dios quiere la salud de los hombres. La Iglesia tiene "un ministerio de curación" que continúa y actualiza el de Jesús, no porque quiera consagrar la enfermedad en el mundo sino porque quiere desterrarla, y este hecho es presencia salvífica del Reino de Dios entre los hombres.

Identidad de la Unción

¿Cómo descubrir, entonces, la identidad de la Unción? ¿Por dónde va la reflexión teológica actual? Si hacemos una reflexión sencilla, podremos determinar diversos aspectos que marcan la fisonomía del Sacramento. La Unción se ofrece a los enfermos como sacramento de salvación de la Iglesia, la cual, a su vez, es sacramento de Cristo por su vida, muerte y resurrección. De este conjunto se deduce que, para entender la Unción como Sacramento, es preciso tener en cuenta cuatro aspectos, que llamaremos "marcos":

- El marco antropológico: la Unción se ofrece, no a cualquier clase de personas o de creyentes, sino concretamente a los enfermos;
- El marco eclesiológico: la Unción es un Sacramento de la Iglesia, comunidad de salvación que, en la historia de los hombres, presencia- liza el poder de la Resurrección;
- El marco cristológico: La Unción hace presente la actividad apostó- lica de Jesús con los enfermos y les aporta su misma salvación;
- El marco simbólico: la Unción misma es un signo que, unido a la oración de la fe y a la imposición de manos, quiere expresar una realidad que la trasciende, la Pascua de Jesús.

Miramos uno por uno, aunque en diverso orden, para facilitar la comprensión teológica del Sacramento.

1) La Unción: Sacramento de los enfermos y para los enfermos.

Como Sacramento de la Iglesia que ofrece el poder de la resurrección en una situación determinada, la Unción va dirigida al hombre creyente que está en situación de enfermedad.

- La antropología que está a la base de la teología y pastoral de la Iglesia merece hoy una revisión sincera. Es preciso superar una

antropología dualista, dicotómica, que nos ha llevado muchas veces a un espiritualismo desencarnado. Superar, igualmente, una visión meramente psicológica o científica del hombre. La realidad toda del hombre, que integra lo físico, lo psicológico, lo científico, lo sociológico y lo religioso, y es asumido por el mensaje de la Palabra, tal es el interés del Sacramento.

Tal ha sido, igualmente, la preocupación de la Iglesia desde el Vaticano II (GS n. 14) y que encontramos en Puebla (P 305-339) y en el nuevo Ritual de la Unción. Este en efecto, nos conduce hasta el hombre enfermo y no hace distinción entre su parte espiritual (el alma) y su parte física (el cuerpo). El n. 6 del nuevo Ritual es clave en este punto porque constituye una relectura y reinterpretación del texto oficial de Trento (cfr. DS 1696):

“Este sacramento ofrece al enfermo la gracia del Espíritu Santo, por medio de la cual todo el hombre recibe ayuda para su salvación, es confortado con la esperanza en Dios y fortalecido contra las tentaciones del Maligno y las angustias de la muerte, de tal manera que no sólo pueda tolerar con fortaleza estos males sino que inclusive pueda vencerlos y llegar a recobrar la salud, si le conviniere para su salvación espiritual. Le concede, además, si es necesario, el perdón de los pecados y la consumación de la conversión cristiana”¹⁰.

Todo el hombre, pues, pero un hombre que está enfermo.

- Y ¿qué es la enfermedad? ¿Cómo la enfrenta la teología actual? Aquí también se precisa una purificación de sentido. La enfermedad no es siempre consecuencia directa de un pecado personal. No es producida por Dios, ni es un acto positivo de su voluntad, ni es una oportunidad ofrecida a nosotros expresamente para obtener méritos. Por el contrario, la visión más superficial que podemos tener nos dice que la enfermedad es, a la vez, un sin sentido y un hecho natural de la vida humana.

Esta enfermedad hay que afrontarla desde el ángulo científico y médico: Su diagnóstico real debe ser asumido con serenidad y madurez, y éste tiene en cuenta hoy el elemento psicósomático del

10. Si se quiere una comparación precisa con Trento; cfr. ALVAREZ C. Op. cit. pg. 329-332.

hombre. Hay que afrontarla también desde el punto de vista fenomenológico: El estar enfermo produce una ruptura de la unidad subjetiva, crisis en la comunicación, experiencia de la fragilidad radical de la persona, cuestionamiento profundo del sentido de la vida. Afrontarla, igualmente, desde el punto de vista socio-económico: la situación de la sociedad y el desarrollo de la medicina en el lugar donde vive el enfermo. Porque una cosa es organizar la pastoral de enfermos en los países desarrollados, donde el enfermo está cómodo en el hospital y puede reflexionar sobre su propia vida; y otra, responder a un pueblo que muere de hambre y de múltiples epidemias, producidas muchas veces por una situación de injusticia institucionalizada. En el primer caso, el problema está en cómo hacer más humana la medicina y cómo ser en el hospital presencia viva de Jesucristo. En el segundo, cómo luchar para que todos tengan posibilidad de atención y cómo actuar un ministerio de curación que sea presencia viva del Reino entre los pobres. El Nuevo Ritual plantea el diálogo y la interrelación de dos "ministerios": El ministerio del dolor humano y el misterio de la salvación (NR 1): De ambos saldrá un "ministerio de curación" realizado por la Iglesia.

En síntesis, cuando la teología tradicional habla de sujeto del Sacramento, la Iglesia propone hoy al enfermo como receptor fundamental de la Unción. Un enfermo en el que se pueden dar múltiples situaciones: Desde una enfermedad que no necesariamente lo postra en cama y le permite acercarse al lugar de la celebración (NR 66; 84), hasta una enfermedad que lo sitúa en próximo peligro de muerte y necesitado de la presencia animadora y fraterna de la comunidad.

2. La Unción, Sacramento que hace presente la Pascua de Cristo.

A este hombre enfermo le viene al encuentro Jesucristo, en un sacramento eclesial. He aquí el segundo marco de referencia de la Unción. La teología de la Unción y el ministerio de la curación de la Iglesia no se entienden sin una seria fundamentación cristológica. En esta cristología es preciso considerar al Hijo eterno del Padre que se ha hecho Emanuel entre los hombres, tomando carne de la Virgen María; al Hombre Jesús de Nazaret, que ha compartido nuestra debilidad y ha realizado un ministerio de curación con los enfermos como liberación de toda marginación y pecado humanos, pero también como vocación a la realización plena en la comunión y en la libertad; al Señor Jesús, glorioso y Resucitado vencedor del pecado y de la muerte.

Cuando los evangelistas inician la redacción de la Buena Noticia sobre Jesús, presentan desde el principio de sus escritos una síntesis sobre la obra y el ministerio del Señor que después ampliarán a lo largo del Evangelio. Mateo y Lucas son más cuidadosos de proponer esta síntesis.

- Mateo 4, 23-25 y 9, 35 plantea así el ministerio de Jesús:
 “Jesús *recorría toda* Galilea (todas las ciudades y aldeas) *enseñando* en sus sinagogas, *proclamando* la Buena Nueva del Reino *curando toda* enfermedad y toda dolencia...”.

Su fama llegó a **toda** Siria y le trajeron **todos** los que se encontraban mal... y los curó.

En estos 4 verbos subrayados sintetiza Mateo toda la actividad de Jesús. *Itinerante* permanente en función del Reino, Jesús va por todas partes comunicando el Evangelio y haciendo presente la salvación de Dios. Como *mensajero*, predica y proclama la Buena Noticia al pueblo, de una manera corta, rápida e impactante. Como *Maestro*, enseña e instruye a una comunidad de discípulos en los caminos de la Ley y la verdadera justicia. Pero también *cura* y este verbo aparece 16 veces en Mateo, casi todas con referencia a Jesús.

Agrega además Mateo el adjetivo **todo** que califica y determina la acción de Jesús: la misión recibida del Padre (hacer presente el Reino), la realiza activamente (*proclamando, enseñando, curando*) y de una manera que llegue, no sólo a **todos** los lugares, sino también a **todos** los hombres y en **todas** su debilidades. Palabra y signos unidos, pues, para hacer presente una realidad salvífica y definitiva.

Así lo confirman los capítulos siguientes (5-9) y todo el resto del Evangelio. Con la Palabra, proclamada desde el monte, ofrece al pueblo la Ley que da la vida y la enseña a realizar en la justicia (cap. 5, 6, 7); con las acciones de poder y de curación, hace presente el Reino definitivo (cap. 8-9).

Si sólo nos quedamos en los capítulos 8 y 9 de Mateo y observamos las personas que buscan a Jesús, encontramos una descripción amplia y significativa: hay impuros que, por alguna enfermedad (lepra o flujo de sangre) no pueden participar activamente en la comunidad y deben aceptar el vivir alejados de ella (8, 1-4; 9, 20-22); hay paráliticos, que no pueden moverse y actuar, por eso tienen que ser llevados a Jesús (8, 5-

13; 9, 1-8); hay mujeres postradas e incapacitadas para servir (8, 14-15) hay ciegos que, a pesar de seguir a Jesús, no alcanzan todavía a "ver" (9, 27-31); hay personas dominadas por fuerzas extrañas que las llevan a vivir en la mudez e incomunicación, en la desesperación, la rabia o la lejanía total de la comunidad (8, 28-34; 9, 32-34). A todas ellas responde Jesús con una palabra de animación y con un signo de salvación.

Por eso, en 8, 17, Mateo afirma que Jesús realiza plenamente la esperanza mesiánica (verbo *Plēroō*) y actualiza la persona del siervo de Yahvé (Is. 53, 4). Pero con una característica que diferencia a Jesús del siervo de Isaías: en el profeta, el siervo es un hombre enfermo y sufriente; en Mateo es un hombre fuerte que sana: no toma sobre sí resignadamente la enfermedad de los hombres sino la asume y la destruye con poder.

— Lucas, por su parte, y desde una visión teológica propia, que no se opone a la de Mateo, afirma y describe la misión de Jesús como una acción en el poder del Espíritu. Citando a Isaías 61, 1-2 y aplicándolo a Jesús, propone dos acciones del Espíritu sobre él: el Espíritu ha ungido (*ἔχρισεν* en aoristo) y lo ha enviado *ἀπέσταλκεν* en perfecto) a realizar una misión histórica (Luc 4, 18-19). Esta misión está expresada en cuatro verbos activos:

- Evangelizar a los pobres
- proclamar la liberación
- enviar en libertad
- proclamar un año de gracia del Señor.

Tres verbos que indican un anuncio vivo (evangelizar, proclamar x2) y un verbo que lo realiza (enviar en libertad). Jesús no sólo anuncia la liberación sino que la realiza de hecho, enviando libres a quienes él salva.

Pero ¿quiénes reciben y acogen esta acción salvadora de Jesús? Lucas propone cuatro términos igualmente expresivos:

- Los pobres (*ptóchoi*): 10 veces en su Evangelio con una connotación socio-económica concreta. Son los que nada tienen.
- Los cautivos (*aïchmalótoi*): los esclavizados por diversas fuerzas extrañas, que no les permiten realizarse en plenitud. Término único en el N.T.
- Los ciegos (*typhloi*): impedidos para ver. 7 veces en Lucas y siempre en sentido físico natural.

- Los oprimidos (tethrausménoi) por situaciones crueles e inhumanas. Término único en el N.T.

A todos ellos les da Jesús la noticia de la presencia definitiva del Reino y se les permite vivir mediante la liberación, la curación, la alegría de vivir, el perdón, en una palabra: mediante la experiencia del "hoy de la salvación" que se concretiza en la vida de cada uno.

Este es el Jesús del Evangelio, cercano a los enfermos y a los pobres para ofrecerles el Reino del Padre. Un Jesús que fue capaz de entregarse hasta la muerte para que todos tuviéramos Vida abundante y que ha sido glorificado por el Padre para ser Señor de todos (cf. Act 10, 36)¹¹.

3. La Unción, Sacramento que celebra la Salud en la Iglesia.

El Sacramento de la Unción sólo puede ser comprendido en el ámbito de la misión salvífica de la Iglesia. Ahora bien, ésta no es otra que la continuación y la presencia en la historia de la única misión de Cristo, recibida del Padre. Cristo es enviado por el Padre para actuar, con la fuerza del Espíritu, la salvación de los hombres. La Iglesia, por lo tanto, es el sacramento primordial del Señor Resucitado y Salvador de todos (cf. LG 8; 46).

Cuando la Iglesia realiza su misión al servicio de los enfermos está ejerciendo lo que el Vaticano II llamó: "ministerium alleviationis" (cf. LG 28), pero que el nuevo Ritual, apoyándose en la versión de la Nueva Vulgata, transforma en "allevationis" (NR 32) sin parecerle esto falta de respeto. Es, pues, un "ministerio de curación". Tal vez la expresión suene mal a oídos intelectuales, pero está ahí en el Vaticano II y hasta 3 veces en el nuevo Ritual (NR 32; 33; 34). En la teología católica ha preferido llamarse, muchas veces, "el cuidado pastoral de los enfermos", en tanto que la teología protestante ha enfrentado abiertamente el tema y ha hecho una consulta a los teólogos¹².

A partir de estos tres documentos podemos deducir algunos puntos. El ministerio de curación:

-
11. Estas pocas notas no constituyen el fundamento evangélico del ministerio de curación de Jesús. Orientan hacia una lectura más detenida de los Evangelios y, en ellos, al rostro del Señor que ama profundamente a los enfermos y les ofrece la salvación.
 12. Es la llamada "consulta de Tübingen". Cf. *Eglise et guérison. Consulta del Conseil Oecuménique des Eglises*: Genève: 1966.

- Es la actualización histórica de la preocupación constante de Jesús por todos los hombres, sobre todo los pobres y los enfermos. Es, igualmente, signo mesiánico de la presencia hoy del Reino de Dios entre los hombres.
- Es un servicio realizado con la fuerza del Espíritu y sólo podrá ser efectuado "en provecho común" si va animado y potencializado con esta fuerza del Espíritu. Está sometido, pues, al Señor Jesús, Jefe y cabeza de la Iglesia, y al Espíritu que la dirige.
- Es una lucha por la salud total del hombre, como consecuencia y signo de la acogida del Evangelio. Como tal, exige luchar contra todo género de enfermedad como presencia del mal en la historia y lograr un servicio que se haga alabanza y culto del Señor.
- Es un ministerio que compromete a todos en la Iglesia. Vocación y acción de todos, sin excepción.

En este sentido, el Sacramento de la Unción aparece como:

- La culminación de la obra curativa de la Iglesia, visibilización ritual y sacramental de la lucha integral por el hombre que está enfermo.
- No una acción puntual y única que un presbítero realiza en favor de un enfermo; sino la culminación de todo un proceso eclesial de amor y entrega a los hermanos enfermos en la que se proclama y se realiza para la comunidad y el enfermo el misterio pascual de Jesucristo que sana y salva.

4. La Unción, el poder de la Resurrección en la debilidad de los signos.

Toda la riqueza de los puntos anteriores como que se concentra en una acción sencilla y simbólica: el Sacramento de la Unción. Pero, ¿qué es este sino la reunión sencilla de una comunidad, alrededor de un enfermo, para escuchar la Palabra, orar con imposición de manos y ungir al enfermo con un poco de aceite bendecido? No empobrecen estos signos la fuerza que significan? O, por el contrario, ¿es parte de la semiología cristiana manifestar y actualizar en la pobreza de los signos, la riqueza y el poder de las realidades salvíficas?

En la Unción encontramos, sobre todo, tres signos llenos de contenido:

- La oración de la fe, la expresión es propia de Sant 5, 15. Durante muchos años, al leer a Santiago 5, 14-15, se ha dicho que habla de la unción; pero analizando bien el texto, se descubre cómo allí la unción es secundaria y de ella se habla sólo de paso. El tema principal de todo el trozo es la oración en la vida cristiana:
 - en momentos de tristeza: oración que devuelve la paz (v 13a);
 - en momentos de alegría: oración de acción de gracias (v 13b);
 - en momentos de enfermedad: oración de fe que salva (vv 14-15a);
 - en momentos de pecado: oración de “confesión” y perdón (vv. 15c-16)

Esta oración es siempre comunitaria; por eso la conclusión final de Santiago (v 16) es: “Orad unos por otros para que seáis curados”. Y, como para insistir más en la enseñanza, agrega: la oración llena de energía (ἐνεργουμένῃ) que hace el justo, tiene mucho poder. Este “poder” de la oración no le viene de la fuerza interna o psicológica que la persona o el grupo hagan en favor de un hermano enfermo; es un poder recibido del Señor Jesucristo (cf. Mat 7, 7-11; Jn 14, 13; 16, 24) y un poder fundamentado en la potencia de la Pascua, única capaz de cambiar y transformar la vida de los hombres. Un poder, en fin, que expresa la presencia del Espíritu en medio de nuestra debilidad (cf. Rom 8, 2-12).

- La unción con aceite. En un artículo sencillo, A. Parra presentó la unción y la imposición de manos en la Escritura¹³. Antes de él, B. Reicke propone hasta siete formas de utilizar el aceite, tanto en la Biblia como en la tradición judía¹⁴. Remitimos a ellos pero insistimos sólo en la pobreza de un elemento tan humano para expresar la riqueza del don que ofrece y que sólo se puede entender a partir de la epiclesis en la oración de bendición: “Envía, Padre desde el cielo al Espíritu Paráclito sobre este aceite para que... (NR. 75).

De las tres formas utilizadas en la antigüedad para usar el aceite (bebida-efusión-unción), la liturgia actual sólo conserva la tercera y ha exigido siempre la presencia ministerial para bendecir el aceite. A la facultad sanadora que tiene, de por sí, el aceite (y que aprovechamos en circunstancias ordinarias de la vida) la Iglesia agrega una

13. PARRA A, “Teología de la Confirmación”. *Vida Espiritual*, 82 (1986) pp. 9-32.

14. REICKE B. “L’Onction des malades d’après saint Jacques”. *La Maison-Dieu*, 113 (1973) 52-55.

invocación al Espíritu para que llene con su poder creador y sanador este mismo elemento y lo haga portador de la Pascua de Jesús entre los hermanos. Esta aclaración sobre la presencia ministerial en la bendición del aceite (y no para la unción) es la que permite a los teólogos distinguir en el nuevo Código una disciplina eclesial (Cn. 1003, 1) y esperar confiadamente en que muy pronto se permita a los diáconos y a los laicos llegar a ser, aunque sea, ministros extraordinarios de la Unción.

- La imposición de manos. Mientras en el AT sólo aparece una vez la imposición de manos para pedir la curación de un enfermo (2 Reg 5, 11), en el NT acapara casi toda la atención (19 veces sobre 32). Boespflug ha hecho un estudio magistral sobre las manos en la actividad apostólica de Jesús y sus consecuencias para la pastoral eclesial¹⁵. El tocar expresa comunicación y cuando los enfermos quieren tocar a Jesús (cf. Mc 3, 9-10) manifiestan confianza en él, necesidad y voluntad de ser curados; cuando Jesús toca al enfermo (cf. Mc 1, 41) expresa su voluntad de curar, su cercanía y su presencia terapéutica. Pero, además, a través de las manos de Jesús, la santidad misma de Dios irrumpe en el mundo, la pureza limpia la mente y la vida de los hombres, la fuerza salvadora crea un pueblo y una historia nuevas.

Por eso, imponer las manos a los enfermos viene a ser un medio de comunicación especial de la fuerza divina de salvación. Medio tan débil y tan humano que la teología debería aprovechar para descubrir en él la revelación de un Dios que ha optado definitivamente por hacerse uno con los hombres.

¿Cuál es la realidad expresada por la Iglesia a través de estos signos humanos y débiles? Con palabras sencillas de Pablo, la realidad expresada en todo Sacramento es el Poder de la Resurrección de Jesús (cf. Fil. 3, 10). Este poder de vida, en el Sacramento de la Unción, tiene características especiales.

Ya vimos antes (1) la tesis fundamental del nuevo Ritual (NR 6) sobre la Unción. Si agregamos la fórmula sacramental encontramos que la acción de Dios que espera la Iglesia en la Unción sobre el enfermo está

15. BOESPFLUG F.D. "Jésus toucha..." *La Vie Spirituelle*, 133 (1979) 651-678.

expresada en cuatro verbos: "adiuvare-salvare-allevare-liberare". El primero es general, los restantes tienen su fundamento en Sant 5, 14-16 y suponen toda una discusión y una exégesis, pero también una opción eclesial: el Sacramento hace presente el poder de la resurrección, capaz de salvar, curar y liberar. He aquí por qué titulamos este inciso: el poder de la resurrección en la debilidad de los signos.

Conclusión

Al final de este recorrido, quisiéramos despertar un interés y proponer una acción pastoral concreta. El interés de releer detenidamente, no sólo el desarrollo litúrgico del nuevo Ritual, sino también las nociones generales del mismo (introducción) para encontrar allí la fuente de una teología del Sacramento de la Unción que está por hacerse. La acción pastoral es consecuencia de lo anterior: con una nueva visión del Sacramento, su experiencia será distinta, su fuerza novedosa y sus consecuencias podrían promover en nosotros la misma admiración y el temor religioso que produjo el ministerio de Jesús (cf. Mat 9, 8).

El Sacramento de la Unción es una oportunidad de gracia para el enfermo y la comunidad de celebrar, en oración y fe, la presencia viva del Señor Resucitado que siempre perdona, salva y cura a los enfermos.

XI ASAMBLEA DE LA OSLAM
San José de Costa Rica, noviembre 1 a 5 de 1988

LA FORMACION POLITICA
EN LOS SEMINARIOS

Antonio González Dorado, S.J.

I. NECESIDAD DE LA FORMACION POLITICA
EN LOS SEMINARIOS

1. Formación socio-política preconiliar.
2. Formación socio-política postconiliar.
3. De la necesidad a la urgencia.

II. HACIA UNA COMPRESION DEL FENOMENO POLITICO

1. La política como comunidad política.
2. La política como institución política.
3. El sistema de los estados democráticos.
4. Los estados democráticos y los derechos de los pueblos y hombres.
5. La política y las ideologías políticas.
6. Hacia una nueva cultura política.

III. LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

1. Algunos presupuestos:
 - La autonomía de la política
 - La intraestatalidad de la Iglesia.
 - La misión religiosa de la Iglesia.
2. La específica misión religiosa de la Iglesia: La evangelización
3. El Reino de Dios y la Iglesia en la comunidad política.
4. La Iglesia y el poder político.

5. La Iglesia y las ideologías y partidos políticos.
6. La opción por los pobres.
7. Nueva evangelización y nueva cultura política.

IV. EL SACERDOTE Y LA POLITICA

1. Sacerdote y ciudadano en la comunidad política.
2. El modelo de Cristo.
3. La prioridad del compromiso sacerdotal.
4. El ámbito del sacerdote en la política.

V. LA FORMACION PASTORAL-POLITICA EN LOS SEMINARIOS

1. Clarificación vivencial de la vocación sacerdotal.
2. Experiencias primarias y graduadas.
3. Formación teórica.
4. Cursos para formadores y profesores.

Se me ha pedido para esta Asamblea de la OSLAM reflexionar sobre el tema "la formación política en los seminarios", ofreciendo un sencillo punto de partida que pueda ayudar a un diálogo clarificador entre todos los presentes. Las aportaciones de dicho diálogo serán mucho más fecundas y luminosas que lo que personalmente puedo ofrecerles para su introducción.

I. NECESIDAD DE LA FORMACION POLITICA EN LOS SEMINARIOS

Quizás en algunos ambientes puede resultar extraño e incluso escandaloso el hablar de formación política en el ambiente de los seminarios. Sin embargo, resultará más normal si se tiene en cuenta que ya en la época preconciliar de hecho se impartía una formación socio-política en los seminarios.

1. Formación socio-política preconciliar

De hecho en los seminarios preconciliares existía una formación socio-política adecuada a las necesidades de su tiempo y en consonancia con la eclesiología del Vaticano I y con las controversias Iglesia-Estado del siglo XIX y de la primera mitad del XX y, en concreto, con la doble

crisis frente al modelo de *Estado liberal laicista* y al modelo de *Estado totalitario* sea fascista sea marxista.

Baste recordar los tratados sobre Derecho Eclesiástico Público y Concordatario incorporados al currículum de estudios, junto con la Ética neo-escolástica, en la que se establecían los grandes principios del Derecho Natural tanto a nivel personal como público. Igualmente se fue incorporando progresivamente en la formación, el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia, iniciada por León XIII y especialmente enriquecida por Pío XI y Pío XII.

2. Formación socio-política postconciliar

El Concilio Vaticano II trajo, en el terreno que nos ocupa, la necesidad de una *nueva formación socio-política*, que esté iluminada por la Eclesiología de la *Lumen Gentium* y en sintonía con la *Gaudium et Spes*, donde se dan orientaciones muy claras sobre la relación de la Iglesia con lo temporal, dentro de lo cual ocupa un lugar privilegiado la dimensión política. Más aún, la Declaración *Dignitatis humanae* obliga a replantear totalmente las tesis preconciatales sobre las relaciones Iglesia-Estado.

Dentro de este contexto se han ido abriendo nuevas perspectivas por el magisterio de Paulo VI y de Juan Pablo II, incluso por la Congregación para la Doctrina de la Fe con sus recientes Instrucciones sobre la Teología de la Liberación.

En estrecha conexión con dicho magisterio el Episcopado Latinoamericano elaboró los documentos de Medellín y de Puebla, dedicando importantes capítulos al tema de la pastoral política.

Sintonizando con estas nuevas orientaciones, el Cardenal Garrone llega a afirmar, en un importante documento intitulado "La formación teológica de los futuros sacerdotes" y publicado en 1976, que "la teología cumple *una función política* original e insustituible, porque ilumina los problemas y dirige la acción en los distintos campos de la vida del hombre, conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios" (n. 734). Y descendiendo a sectores más específicos subraya: "Entran en este cuadro problemas como la nueva solidaridad entre las clases sociales y entre los pueblos, la liberación de la explotación y de la alienación del hombre, la participación en la vida del estado y de la sociedad

internacional, el triunfo sobre el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, la eliminación de la guerra como medio de solucionar las contiendas entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados y portadores de la paz" (n. 733).

De esta manera la Congregación de Seminarios y Educación Católica estaba indicando la necesidad de incorporar en la formación de los futuros sacerdotes y actuales seminaristas una específica y compleja formación de pastoral política, que los capacite en este difícil campo para poder desarrollar su ministerio.

3. De la necesidad a la urgencia

El listado de problemas políticos, ofrecido por el Cardenal Garrone, no se reduce a un índice temático y académico, sino que responde al ambiente y a la situación en la que, en América Latina, tienen que vivir la mayor parte de nuestros sacerdotes y seminaristas, originando con frecuencia agudos problemas de conciencia, dudas sobre el modo de actuar propio y de orientar a las comunidades cristianas y a los laicos, y agudos momentos de desorientación o de conflicto.

Me parece importante recordar el cuadro presentado por la Instrucción *Libertatis Nuntius*: "En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revoluciones en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico" (LN VII, 12).

El precipitado, doloroso y sangriento de este cuadro ha sido enérgicamente marcado por Puebla al describir la situación de extrema pobreza generalizada y las agresiones a la dignidad de la persona humana (DP 31-44). Y del mundo del dolor y de la opresión surgen aspiraciones de liberación (LN I, 1, 4) y complejos movimientos que pretenden canalizarlas (LN II, 2-3), con el objetivo de reformar o de cambiar la actual situación política.

En medio de estas circunstancias es donde vivimos los sacerdotes en este continente, y donde viven nuestros seminaristas, muchas veces testigos en su propia carne familiar de la violencia institucionalizada o de

la violencia guerrillera y extremista. Y viven oyendo que “la Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas” (LN XI, 1).

Reconozcamos que no es fácil orientarse y orientar en medio de un mundo político tan convulsionado, que nos afecta profundamente en nuestro ser de hombres, de cristianos y de sacerdotes, mientras se despliegan ante nosotros ideologías, movimientos y partidos políticos concretos que intentan obtener el compromiso con ellos o manipularnos en nuestra actividad pastoral. De ahí la urgencia de una sólida formación pastoral-política para los futuros sacerdotes o, con mayor precisión, la necesidad y urgencia de que en los seminarios y centros de formación sacerdotal la formación teológica despliegue su función política, que ha de integrar sabiamente la Revelación y el Magisterio con el necesario y ajustado conocimiento de las ciencias y de la realidad políticas, en cuyo contexto histórico han de vivir y convivir las comunidades eclesiales y los sacerdotes.

Pero cuando intentamos determinar con mayor precisión la orientación, el contenido y la dinámica de esta formación —y no sólo información— teológico-política en nuestros seminarios, es cuando comenzamos a encontrar las dificultades y las oscuridades de un camino que es necesario roturar en condiciones inéditas.

Esto nos obliga a clarificar en nuestra reflexión tres aspectos: la naturaleza del fenómeno político en nuestra cultura actual, la misión de la Iglesia en la política, y la función pastoral del sacerdote en dicho campo. Sólo bajo esta luz encontraremos bases para orientar y formular un proyecto de formación teológico-política en los seminarios.

II. HACIA UNA COMPRESION DEL FENOMENO POLITICO

El fenómeno político es extraordinariamente complejo por ser un ámbito global en el que se desarrolla nuestra vida humana, de tal manera que a ésta se la puede cualificar como política o intrapolítica.

Frente a dicho fenómeno vamos a recordar algunos de sus aspectos más fundamentales, y las graves alternativas a las que se encuentra actualmente sometida la vida humana especialmente en nuestro continente.

1. La política como comunidad política

La política tiene su fundamento en la naturaleza y en la persona humana. Como ha afirmado el Concilio Vaticano II, "los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la sociedad civil son conscientes de su *insuficiencia para lograr una vida plenamente humana* y perciben *la necesidad de una comunidad más amplia*, en la cual todos conjuguen a diario sus fuerzas en orden a una mejor procuración del bien común" (GS 74). Dicha comunidad más amplia es a la que denominamos comunidad política.

Consiguientemente, la política en su originalidad pertenece al dinamismo sapiencial, ético y social que impulsa al hombre a un proceso constante de humanización. Es una dimensión básicamente antropológica que, partiendo de la disgregación de los individuos o de los grupos, los orienta activamente a la integración en comunidades cada vez más amplias, teniendo como horizonte la que hoy denominamos la comunidad internacional de los pueblos (GS 77). Por ese motivo, Aristóteles pudo caracterizar al hombre como *animal político*.

La verdadera comunidad política alcanza su justificación plena y su sentido *en el bien común*, es decir, "en el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección" (GS 74, 26).

Estó sólo es posible dentro de un orden social en el que simultáneamente la persona ha de salir de su individualismo y de su egoísmo, promoviendo y ayudando a la comunidad política para mejorar las condiciones de vida de todos los miembros (GS 30), y la colectividad ha de orientarse al servicio de todas las personas, familias y grupos que la integran (GS 26).

Así el creyente puede afirmar que la comunidad política se funda en la naturaleza humana y pertenece al orden previsto por Dios (GS 74).

2. La política como institución política

El dinamismo político del hombre y las exigencias del bien común, que caracteriza a la comunidad política, origina la necesidad y la aparición de la autoridad y, consiguientemente, de la institución política. Así el Concilio notaba que "son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden con todo derecho

inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que, por la pluralidad de los pareceres, *no perezca la comunidad política*, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no ya mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno” (GS 74).

La tradición de los teólogos católicos desde Santo Tomás, Cayetano, Belarmino, Vitoria, Suárez, ha visto siempre en la naturaleza social del hombre un derecho natural a organizarse en orden a conseguir el bien común de la sociedad. Por consiguiente, la autoridad viene, en última instancia de Dios y *reside en el pueblo*, es decir, la sociedad naturalmente es *democrática*. Pero para el ejercicio práctico de dicha autoridad, el pueblo transmite *condicionalmente*, a determinadas personas e instituciones políticas, un poder que “debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral, para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer” (GS 74).

La institución política, en la que reside el ejercicio del poder político confiado por el pueblo, ha de tener como objetivo principal el impulsar la transformación del grupo humano en verdadera comunidad política, promoviendo el desarrollo del bien común.

Por eso, el poder de la institución política (el poder legislativo, ejecutivo y judicial) originalmente ha de ser interpretado como *un servicio al pueblo*, cuyo ejercicio exige consecuentemente un diálogo y una participación activa de todos los miembros de la comunidad, e incluso, de un modo particular, entre el pueblo y la institución.

3. El sistema de los estados democráticos

Si la comunidad y la institución políticas, siguiendo la terminología de Santo Tomás, pertenecen al derecho natural, los sistemas políticos tienen su lugar en el derecho de gentes, y se encuentran condicionados por el despliegue de la historia y por los contextos culturales (GS 75). De ahí la pluralidad de los sistemas políticos y el origen de sus cambios a través de la historia.

Los sistemas son maneras fundamentales de interpretar y ordenar la realidad política, según determinados valores o valoraciones imperantes para promover y asegurar el bien común.

En nuestra cultura el sistema fundamental político viene caracterizado por la bipolaridad estado y democracia, surgiendo de esta manera los *estados democráticos*. De hecho esta cualificación todas las naciones pretenden apropiársela en la comunidad de los pueblos, aunque pueden ser muy diferentes los tipos de régimen, de estructuración y de organización internos, según sea el predominio de las corrientes ideológicas en cada uno de los estados.

El concepto de estado se orienta en dos direcciones. Como *estadonación* se abre a la comunidad política internacional afirmando su soberanía, es decir, su derecho de autodeterminación, de autogestión, de independencia y de justa participación en la comunidad internacional de los pueblos. Dentro de esta concepción se ha ido originando la Sociedad de las Naciones y la Organización de las Naciones Unidas, simultáneamente con el rechazo de la supervivencia de los Imperios y de las colonias.

Pero el mismo estado, como *representante de una determinada comunidad política soberana*, afirma su origen demogenético y su constitución democrática, simultáneamente con su función de servicio a la comunidad y al pueblo, cuya voluntad fundamentalmente se expresa a través de las constituciones nacionales.

4. Los estados democráticos y los derechos de los pueblos y de los hombres

Este nuevo sistema político fundamental de los estados democráticos promueve un nuevo orden político tanto a nivel internacional como nacional.

A nivel internacional postula el derecho de todas las naciones a ser respetadas y a poder participar en la construcción de un orden justo sobre el que se fundamenta la fraternidad y la paz entre todos los pueblos.

Simultáneamente, dentro de dicho sistema, se proclaman los derechos fundamentales del hombre. Son derechos, como ha proclamado la Iglesia, que han de tener su origen y fundamentación en la misma dignidad de la persona humana, de la familia y de las asociaciones intermedias ante el estado y las instituciones políticas, "dado que el orden social y su progresivo desarrollo debe en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden de las cosas debe someterse al orden personal y no al contrario" (GS 26).

Esta *nueva cultura política* tiende a clarificar un orden político más justo, incorporando tanto en las personas, como en los distintos sectores sociales, en las comunidades y grupos intermedios, una clara conciencia de su dignidad y de sus derechos, frente a unas instituciones políticas a las que se les ha transferido una autoridad y un poder exclusivamente orientado al progresivo desarrollo del bien común y al servicio del bien de las personas.

Dicha cultura política desarrolla simultáneamente en el pueblo una conciencia crítica y una relativización del comportamiento y realización de la institución política.

Así se abre dialécticamente frente al poder jurídico depositado en los estados y canalizado por sus instituciones políticas, otro *poder crítico* inalienable al pueblo y a sus miembros, de tal manera operativo que "cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; pues les es lícito defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica" (GS 74).

Dentro de este contexto se hace lúcida y explicable la constatación de *Libertatis Nuntius*: "La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados. Esta aspiración traduce la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas, que a menudo se acumulan" (LN I, 1-2).

Desde la misma perspectiva el *Documento de Puebla* hace la siguiente reflexión: "La exaltación desmedida y los abusos del Estado no pueden hacer olvidar *las funciones del Estado moderno*, respetuoso de los derechos y de las libertades fundamentales. Estado que se apoye sobre una amplia base de participación popular, ejercida a través de diversos grupos intermedios. Propulsor de un desarrollo autónomo, acelerado y equitativo, capaz de afirmar el ser nacional ante indebidas presiones o interferencias, tanto a nivel interno como internacional. Capaz de adop-

tar una posición de activa cooperación con los esfuerzos de integración continental y en el ámbito de la comunidad internacional. Estado, finalmente, que evite el abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos" (DP 541).

5. La política y las ideologías políticas

La última frase de Puebla, que acabamos de transcribir, es muy elocuente. En ella se denuncia el "abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos" (DP 541), fenómeno que a distintos niveles genera los denominados imperialismos, dictaduras y autoritarismos, bien sean militares o de partido único, bien sean de democracias meramente formales. En las bases de estas patologías políticas se encuentran las tentaciones de las ideologías políticas.

En efecto, como anota el Concilio Vaticano II, "son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden con todo derecho inclinarse a soluciones diferentes" (GS 74). Es una consecuencia lógica por una parte de la diversidad de los hombres, sectores y grupos dentro de la sociedad, y por otra de la libertad inherente a una concepción democrática de la política. Es natural que cada grupo proclame y promueva sus propios derechos, e incluso que propugne sus propios modelos políticos en competición con otros.

En este ambiente surgen las ideologías políticas. Puebla, desde un *punto de vista positivo*, ha definido la ideología como "toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, *desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad*. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto que son mediaciones para la acción" (DP 535).

De hecho, las ideologías políticas tienden a operativizarse a través de movimientos y de partidos políticos, que tienen en su horizonte la consecución del poder político en la comunidad, con el proyecto de ejercer dicho poder de acuerdo con sus propios programas ideológicos.

Por ese motivo Puebla también ha marcado *el riesgo de las ideologías*: "Las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso se transforman en verdaderas religiones laicas. Se presentan como una explicación última y suficiente de todo y se cons-

truyen así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio. En esta perspectiva no debe extrañar que las ideologías intenten instrumentar personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. Ahí está el lado ambiguo y negativo de las ideologías" (DP 536).

Resumiendo, podemos afirmar que las ideologías constituyen un importante factor de diálogo y de crecimiento político cuando, apoyadas en auténticos valores, defienden los justos intereses y derechos de un sector de la sociedad, incluso propugnando reformas políticas radicales, que juzgan favorables para toda la comunidad política, pero respetando y aceptando los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación.

Por el contrario, cuando las ideologías políticas se absolutizan y fanatizan, se hacen sumamente peligrosas para la comunidad política, tanto cuando se encuentran en la oposición, como cuando, conseguido el poder, controlan los mecanismos del aparato político. En tales circunstancias, el poder político alcanzado o en su marcha por alcanzarlo no queda orientado al verdadero bien común, al servicio de los derechos fundamentales del hombre, de los grupos intermedios y de toda la comunidad política, sino a la promoción de estrechos intereses y de sus partidarios, generando injustas y peligrosas contradicciones en el seno de la sociedad. En dichas contradicciones es donde normalmente se origina la homicida espiral de la violencia.

6. Hacia una nueva cultura política

Uno de los síntomas más característicos del deterioro y de la situación patológica de la comunidad política es cuando la dependencia entre las naciones promueve positivamente el subdesarrollo en algunos países o impide la posibilidad de su superación. Otro de los síntomas es el empobrecimiento inhumano de amplios sectores de la sociedad; la violación sistemática —legal o de hecho— de los derechos fundamentales de los grupos humanos, aunque sean minoritarios, de las asociaciones intermedias, de las familias y de las personas; la utilización del aparato político al servicio de ciertos sectores privilegiados, o la incapacidad del mismo para neutralizar los factores gravemente distorsionantes del bien común.

En efecto, los problemas más graves de una comunidad política hay que detectarlos primariamente en los sectores explotados, oprimidos, violados o abandonados en sus derechos fundamentales. Cuando estos

fenómenos surgen o se prolongan endémicamente hay que cuestionarse sobre la validez de las instituciones políticas establecidas y sobre las ideologías a las que representan.

Es evidente que en estas afirmaciones, que acabo de hacer, se está reflejando la situación de América Latina tal como la ha recogido el Documento de Puebla, incluso subrayando que tales problemas son “producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria” (DP 30).

La lectura global del documento nos hace descubrir a unas instituciones políticas al servicio de unas rudas ideologías capitalistas y colonialistas. Así lo expresa en uno de sus párrafos más sintéticos: “La economía del mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que les abren estas viejas formas de mercado libre, para medrar a su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios” (DP 47, 542). Esto origina “la crisis de valores morales: la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad, la fuga de capitales y de cerebros” (DP 69). Más aún, para mantener dicha situación, a esto se suma todo género de injustas medidas represivas (DP 42, 44).

Por último, descubriendo algunas de las raíces más profundas que mantienen y promueven este deteriorado cuadro político interno, señala “el hecho de la dependencia económica, tecnológica, política y cultural; la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan solo por sus intereses a costa del bien del país que los acoge; la pérdida del valor de nuestras materias primas comparado con el precio de los productos elaborados que adquirimos” (DP 66).

Toda esta situación se ha mantenido y mantiene unas veces con falaces democracias formales, representantes de la ideología del liberalismo capitalista, que en momentos de debilidad se han sentido reforzados por la ideología y el aparato de la Seguridad Nacional (DP 49, 547) o por movimientos terroristas denominados de derecha, como los célebres escuadrones de la muerte, que intentan justificar sus acciones por reacción antimarxista (DP 92).

Pero frente a esta situación endémica en el continente, Puebla advierte que “las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia” (DP 43). Sin temor Puebla denuncia sus errores y constata que “todas sus experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y de rectificación” (DP 544). De hecho, su implantación supondría caer bajo otro centro de poder que canalizaría su economía sustentando otra ideología (DP 550).

Puebla, “en pleno acuerdo con Medellín, insiste en que el sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana: pues uno tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sustenta un humanismo, mira más bien al hombre colectivo y, en la práctica, se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno u otro de los centros de poder que canalizan su economía” (DP 550). El documento termina severamente afirmando que “ambos (sistemas) son formas de lo que puede llamarse injusticia institucionalizada” (DP 495).

El encierro de América Latina, tal como lo propone Puebla, ante el dilema de dos injusticias institucionalizadas, nos abre a otro tema fundamental para la comprensión del fenómeno político: *la relación entre política y cultura*.

En efecto, como he demostrado en mi artículo “La cultura del mercantilismo desde la problemática de las ciudades de América Latina”, tanto el liberalismo capitalista como el marxismo son dos expresiones ideológicas y políticas, enfrentadas entre sí, pero que nacen en el contexto de una misma cultura, a la que he denominado mercantilista, que se generaliza en el siglo XIX, teniendo que buscar sus lejanos orígenes en la revolución comercial del siglo XI, y su configuración y consolidación a través de un largo proceso de siglos y de acontecimientos históricos. Se trata de la misma cultura que Juan Pablo II, en la *Laborem exercens*, ha cualificado como materialista y economicista, y que actualmen-

te determina las tensiones “que se delinean no sólo en el eje Oriente-Occidente, sino también en el de Norte-Sur” (LE 7). En el centro de esta cultura, como un ídolo, se han situado los medios de producción —mecanismo en el que se apoya el lucro—, originándose como problema central a quien le corresponde el control de dichos medios, originando dialécticamente los sistemas del liberalismo capitalista y del marxismo, que a nivel internacional, por la dinámica interna de la misma cultura, se configuran en grandes imperios económicos enfrentados entre sí dialécticamente. Nos encontramos, con diferentes expresiones políticas, ante *la cultura del tener*, que conduce al hombre a un peligroso secularismo y a una deshumanización, bien de tipo individualista bien colectivista. Es una cultura en la que, invertidos los valores y subordinado el hombre al orden de las cosas, desorienta la libertad hacia la ambición y la colectividad hacia la producción.

Por eso, si analizamos con profundidad, advertiremos que la alternativa no hay que plantearla entre las dos ideologías y sistemas políticos predominantes en el mundo actual, sino *entre dos culturas políticas*. De hecho hoy, frente al ocaso de *la cultura del tener* comienza levemente la alborada de *la cultura de la solidaridad*, a la que Pablo VI bautizó con el nombre de la civilización del amor. Se trata de una cultura en la que el hombre, en la plenitud de su dignidad humana, vuelva a ocupar el centro del universo de los valores, reorientando a la comunidad política, y promoviendo nuevas ideologías y nuevos sistemas políticos en que axiológicamente se hagan irrenunciables la dignidad de toda persona humana y la solidaridad.

Nos encontramos ante el desafío de una profunda revolución cultural y política, un auténtico giro copernicano. Se trata de uno de los desafíos más extraordinarios de la historia del hombre y que no tiene espera, porque “el escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional” (LN I, 6). Y porque el sentimiento de frustración de Tercer Mundo se traduce en “la acusación de explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados” (LN I, 7). Hoy el hombre “siente hondamente esta miseria como una violación intolerable de su dignidad natural” (LN I, 4).

Hasta aquí he intentado exponer brevemente una comprensión del complejo fenómeno ético-político, tal como lo captamos los hombres de hoy, y una descripción de las anormalidades políticas padecidas por nuestro continente, pero que forman parte integrante de los errores y deficiencias de la comunidad política planetaria.

Sólo teniendo en cuenta la complejidad del fenómeno político, y la multiplicidad de factores que lo condicionan y en ocasiones lo determinan, podemos preguntarnos no sólo cuál es la función de la Iglesia en el ámbito de la política —pregunta demasiado general— sino incluso cuáles son los sectores privilegiados y propios del ámbito político en los que la Iglesia ha de hacerse preferentemente presente y en cuáles no.

III. LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

1. Algunos presupuestos

Para clarificar la función de la Iglesia en el complejo ámbito de la política, me parece necesario recordar algunos principios fundamentales, clarificados principalmente por el Magisterio del Concilio Vaticano II, y que encuentran sus bases en la misma revelación manifestada en Cristo, en la que tiene su origen y fundamento la comunidad cristiana.

Nos parecen de especial importancia el reconocimiento de la autonomía del fenómeno político, el reconocimiento de la intraestatalidad de las comunidades cristianas, y la afirmación de la misión específicamente religiosa de la Iglesia.

Primero: El Documento de Puebla, haciendo referencia expresa a la doctrina expuesta en la Constitución *Gaudium et Spes* (GS 36), afirma que “la Iglesia reconoce la debida autonomía de lo temporal, lo que vale para los gobiernos, partidos, sindicatos y demás grupos en el campo social y político” (DP 519).

Por autonomía se entiende que “por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (GS 36). Y por el contexto, en el que dicha autonomía se está afirmando, es evidente que la Iglesia positivamente afirma la original independencia que la comunidad política tiene con relación a la comunidad cristiana, tema que quedará más clarificado para el cristiano al reconocer la intraestatalidad de su congregación.

Pero, la autonomía de la política, como la de cualquier otra actividad humana, intrínsecamente ha de quedar regulada por el dinamismo y por las normas de la moralidad, que luminosamente ha sido descrita por el mismo Concilio: “La actividad humana, así como procede del hom-

bre, así también se ordena al hombre. Pues, éste con su acción, *no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo*. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que pueden acumularse. *El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene*. Asimismo, cuanto llevar a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento de los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo” (GS 35).

Dicha autonomía no se encuentra situada en un mundo ideal, sino en una realidad cultural e histórica sometida a la tentación, “pues los individuos y las comunidades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, *no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno*. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano” (GS 37). El Concilio nos abre de esta manera una explicación de las patologías que constatamos en la autonómica realidad política.

Segundo principio: Reconocida por la Iglesia la original autonomía del fenómeno político, el Concilio reconoce abiertamente, sobre todo en la *Declaración Dignitatis Humanae*, que la comunidad eclesial, desde su origen histórico en Jesucristo, aparece y vive dentro de dicho ámbito, tanto internacional como nacional, lo que origina, con terminología actual, el reconocimiento de *la intraestatalidad de la Iglesia*.

En efecto, la Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles, reconoce que fenomenológicamente surge como una agrupación específica en el interior de la comunidad política, teniendo en cuenta que el mismo Jesús “reconoció la autoridad civil y sus derechos, mandando pagar tributo al César, aunque avisó claramente que había que guardar los derechos superiores de Dios: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (DH 11-12).

Teniendo en cuenta este dato, y apoyándose en las exigencias de la dignidad humana, el Concilio pide “la delimitación jurídica del poder político, a fin de que no se restrinjan demasiado los confines de la justa libertad, tanto de la persona como *de las asociaciones*. Esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere sobre todo a los bienes del

espíritu humano, principalmente a aquellos que atañen al *libre ejercicio de la religión en la sociedad*" (DH 1). Posteriormente, en el mismo documento, desarrolla todos los derechos inherentes al postulado de la libertad religiosa.

Pero también reconoce que "dado que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que pueden darse bajo el pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente a la autoridad civil prestar esta protección" (DH 7). Dichos abusos se producen cuando las comunidades religiosas, abusando del derecho propio y lesionando el ajeno (DH 4), "violan las justas exigencias del orden público" (DH 3,4).

Conforme a este cuadro presentado por el Concilio, las comunidades religiosas y, consiguientemente, las Iglesias Locales aparecen como asociaciones específicas y libres de ciudadanos dentro de la comunidad política, surgiendo unas originales relaciones mutuas de ayuda y respeto. Utilizando la terminología actual, las asociaciones religiosas las podemos designar como *grupos intermedios* en el interior de la sociedad política. Así aparece la Iglesia con una imagen bien diferente a la clásica de la sociedad perfecta o a la medieval de las dos espadas, y más aproximada a la de las religiones lícitas de la época romana.

Tercer principio: Expresamente afirma el Concilio que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El orden que le asignó es de orden religioso". (GS 41).

La Iglesia, coherente con este principio, en la declaración *Dignitatis Humanae*, desde el punto de vista de la comunidad política se alinea homogéneamente con las otras comunidades y asociaciones religiosas, postulando parejamente la libertad religiosa para todas ellas (DH 2). De una manera explícita subraya el Concilio que "nacida del amor del Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente (GS 40).

Más aún, al afirmar que la misión que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político (GS 41), el Concilio pretende clarificar que la comunidad eclesial de ninguna manera aspira al ejercicio del poder institucional político —característica de una posible concepción teocrática de la comunidad política— dado que el mismo Jesús, "renunciando a ser Me-

sías político y dominador por la fuerza, prefirió llamarse Hijo del Hombre, que ha venido a servir y a dar su vida por la redención de muchos” (DH 11), incluso reconociendo la legítima autoridad civil como proveniente de Dios (Jn 19, 11; Rom 13, 1-2).

Esta categoría de comunidad religiosa en el seno de la comunidad política, no ha de restringir ante la sociedad ninguno de los justos derechos y obligaciones que los miembros de la comunidad religiosa como ciudadanos tienen y han de tener ante la comunidad política, ya que sólo se trata de un derecho más de la persona humana a la libertad religiosa que “ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil”, ya que “los hombres no pueden satisfacer esta obligación (de adherirse a la verdad religiosa) de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa” (DH 2).

2. La específica misión religiosa de la Iglesia: la Evangelización

Supuestos los principios que acabamos de establecer, difícilmente podemos determinar la función y la ubicación que la Iglesia tiene en la comunidad política, si no especificamos en qué consiste su misión religiosa.

Pablo VI lo ha manifestado con toda claridad: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. *Ella existe para evangelizar*, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la Santa Misa, memorial de su Muerte y Resurrección gloriosa” (EN 14). Y a través de su *Exhortación Evangelii Nuntiandi* intenta desplegar toda la riqueza que contiene esta misión, dado que “ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla” (EN 17). El Documento de Puebla ha intentado también explicitar ese rico contenido, teniendo en cuenta las preocupaciones particulares de nuestro continente (DP 340-562).

La evangelización primariamente no es un tema académico. Es la revelación dinámica en la historia del misterio salvífico de Dios sobre

toda la humanidad, de su *proyecto de salvación*, directamente encomendado y asumido por Cristo. El centro de este proyecto está dominado por el Reino de Dios, o más exactamente, por el Málak Yahweh, por la proclamación de que Dios es Rey, Rey Salvador, y que tendrá su expresión plena y definitiva al final de los tiempos, más allá de la historia y de la muerte, cuando “el (mismo) Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos” (1 Cor 15, 28). Porque “si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres” (1 Cor 15, 19). Por eso, recordando una frase ya citada, el Concilio afirma: “Nacida del Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente” (GS 40).

Pero el Reino de Dios es una realidad compleja. Si la realización plena para la humanidad sólo se dará más allá de las fronteras de nuestra historia, de hecho “el Reino de Dios está en medio de vosotros” (Lc 17, 21). Jesús mismo ya es el Reino de Dios, porque El es el siervo de Yahweh (Act. 3, 13), el que ha recibido la misión de proclamar el Reino y fiel a su misión y por fidelidad a ella ha sido obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2, 8). Y todos los que por la fe y la obediencia de la fe aceptan a Dios como Rey Salvador, ya pertenecen y son miembros del Reino de Dios.

Histórica y sobrenaturalmente, el Reino de Dios alcanza su significado en una humanidad creada por Dios y que se ha revelado contra El por el pecado —pešá’ en su expresión hebrea—, teniendo como consecuencia concomitante el egoísmo y la división incluso homicida entre los hombres, como claramente lo ha expresado san Juan (1 Jn 3, 11-15). Así se dividieron soberbia y belicosamente los pueblos entre sí, rompiendo la comunidad política internacional, y se corrompieron las sociedades internamente, con todas las consecuencias que con realismo ha descrito S. Pablo en su carta a los Romanos (Rom 1, 18-32).

Por eso, el Reino de Dios, ya en el Antiguo Testamento, se abre en dos dimensiones relacionadas entre sí: una escatológica y otra histórica, expresada y simbolizada en el Pueblo de Dios, pueblo que da culto al único Dios, y pueblo que se compromete por la alianza a establecer en su comunidad política un sistema de solidaridad y de justicia interna, conforme a las leyes del Señor.

3. El Reino de Dios y la Iglesia en la comunidad política

La misión de la Iglesia, lo mismo que la de Jesús, es vivir ya en el Reino de Dios y proclamarlo en todos los pueblos de la tierra conforme al mandato del mismo Jesús (Mt 28, 19-20).

Por eso, tiende misioneramente a hacerse presente en toda comunidad política sea cual sea la situación en la que ésta se encuentre. Así no tendrá reparo en hacerse presente en naciones en las que positivamente se le declare ilegal y se la persiga a muerte, como sucedió en el Imperio Romano, consciente del derecho natural que le acompaña como asociación religiosa, y del mandato del Señor, conforme al principio establecido lógicamente por Pedro y por Juan, como miembros del Reino de Dios: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act 4, 19).

Tampoco puede aceptar la tentación de aquellos grupos que consideren "una política determinada como la primera urgencia, *como una condición previa* para que la Iglesia pueda cumplir su misión" (DP 559). Hemos de ser conscientes de que Dios envió a su Hijo para realizar su misión no a un mundo sano sino cargado de injusticias, de tal manera que el mismo Jesús terminó siendo víctima del aparato represivo, pero habiendo cumplido su misión y dejando instaurada, con la fuerza del Espíritu Santo, la primera comunidad evangelizadora, cuyos miembros fueron también víctimas de la misma represión. Quizá nos hemos olvidado, que mientras vivimos en la historia, el mensaje salvífico del Reino de Dios, no es premio y corona para los justos, sino fuerza para la transformación del mundo, "porque no necesitan médico los sanos, sino los enfermos" (Mt 9, 12).

La Iglesia cree en la fuerza intrínseca del mensaje y de la fe, conforme a la palabra del Señor: "Os aseguro que si tuviérais fe como un grano de mostaza le diríais a aquella montaña que viniera aquí, y vendría. Nada os sería imposible" (Mt 17, 20). Esta afirmación no supone caer en un absurdo fundamentalismo, que supondría a la postre una negación a la autonomía y de la importancia de las realidades temporales, que tienen sus propias normas y métodos. Lo único que afirmamos es que la aportación más importante que la Iglesia puede prestar a la comunidad política, para que actúe coherentemente con el dinamismo que le ha inoculado el Dios Creador y con el Reino de Dios, es su mensaje y su fe. Cuando se encuentra con casos como los de nuestra América Latina, la Iglesia no tiene dificultad en afirmar: "sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la

fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos" (DP 437). Hecho que termina en el reconocimiento de la debilidad de la fe de nuestro pueblo después de quinientos años de evangelización, y de la manipulación religiosa de ciertas corrientes políticas, como la de la Doctrina de la Seguridad Nacional, que "pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana" (DP 547).

La Iglesia se traicionaría a sí misma y traicionaría a la comunidad política si no le aportara primariamente el mensaje y la fe unidos al testimonio de su vida y que tiende también a impulsar el desarrollo de la comunidad política desde otra perspectiva, con otros instrumentos, pero liberando la fuerza de Dios que late en lo más profundo de la humanidad, y que el hombre rechaza por el pecado y por la injusticia.

Así también se explica que la Iglesia, después de haber aclarado en el Concilio, que "el fin que se le asignó es de orden religioso", añade: "Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42). Se trata por tanto de un servicio bien específico que la Iglesia puede prestar a la comunidad política desde su originalidad religiosa, y que podrá ser tanto más eficaz en la medida que más libertad tenga para proclamar el mensaje del Reino y para convocar a los miembros de la comunidad, que por la fuerza del Espíritu Santo reciben en su corazón la luz y la fuerza de la fe.

Y descendiendo a los actuales movimientos liberacionistas, Pablo VI, consecuente con la natural originalidad de la Iglesia, afirmará que "la Iglesia *asocia*, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, *porque sabe por revelación*, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios" (EN 35). Y el Documento de Puebla reconociendo que la enseñanza social de la Iglesia tiene siempre como finalidad "la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrestre y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo, sin confundir sin embargo progreso terrestre y crecimiento del Reino de Dios" (DP 475; GS 39).

4. La Iglesia y el poder político

Como ya hemos visto anteriormente, la Iglesia reconoce la necesidad y la importancia del poder político para que la comunidad civil pueda canalizar con eficacia todas las fuerzas de la sociedad al desarrollo dinámico del bien común, fundamento y eje de toda la comunidad política.

Ante la autoridad y las instituciones políticas, la Iglesia reclama su libertad como asociación intermedia libre, ofreciendo desde su originalidad religiosa y evangelizadora su original aportación al bien común de la sociedad.

Afirma su decidida voluntad, por motivos de su propia fe, de no pretender alcanzar el poder político, dado que su Reino no es de este mundo, que su vocación no es sino de servir, y que su sistema propio de actuar no es por métodos coactivos. Para evitar cualquier malentendido en este aspecto, explícitamente afirma el Documento de Puebla que “ningún partido político por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca valor absoluto para todos” (DP 523; GS 43), dejando amplia libertad a los creyentes en este punto, con tal que se mantenga la fidelidad fundamental al compromiso bautismal.

Relativiza, sin embargo, los derechos de la autoridad civil, dado que la Iglesia no se siente atada a ningún sistema político concreto (GS 76), rechazando como inhumano que “la autoridad política caiga en formas de totalitarismo o en formas dictatoriales que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales” (GS 75) o cuando oprime a los ciudadanos (GS 75), afirmándose a sí misma como “signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana” (GS 76). Con un sentido positivo se define a sí como “fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios” (GS 40). Esto no dificulta una sana colaboración con la institución política, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo (GS 76).

5. La Iglesia, y las ideologías y partidos políticos

Hoy suele afirmarse como un slogan y como un postulado irrefutable la imposibilidad de distanciarse de las ideologías políticas, de tal ma-

nera que el rechazo de una ideología supone consciente o inconscientemente la opción de la contraria.

Para aclarar este punto es importante recordar que lo característico de las ideologías es manifestar las aspiraciones de un determinado grupo humano, incluso articulándolas a través de movimientos o partidos políticos con el objetivo de alcanzar el poder. El riesgo de las ideologías es la absolutización e incluso la alienación de las personas (DP 535-537).

La comunidad eclesial ancla definitivamente su compromiso en Cristo y en el hombre, sin aspiraciones propias de alcanzar el poder político, lo que le permite un distanciamiento crítico en la sociedad ante las diferentes corrientes ideológicas con su prolongación de movimientos y partidos políticos.

Esta postura de la Iglesia no le ofrece políticamente una posición de centro entre las ideologías opuestas, sino un lugar único en el que sólo se privilegia la dignidad de la persona humana y, muy especialmente, las víctimas de la organización política, que ofrecen una óptica privilegiada para captar las incoherencias y contradicciones de la comunidad política. Situada en ese punto, el dinamismo evangelizador de la Iglesia tiende a colaborar en el mejoramiento progresivo de toda la comunidad política, bien sea nacional, bien internacional, teniendo en cuenta las exigencias del Reino de Dios.

Esta actitud de la Iglesia, como comunidad eclesial, no aleja a los cristianos de asumir sus responsabilidades políticas. En efecto, expresamente afirma Puebla que corresponde a los laicos incluso "el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines" (DP 524). Incluso añade que "el laico encuentra en la enseñanza social de la Iglesia *los criterios adecuados*, la luz de la visión cristiana del hombre. Por su parte la jerarquía le otorgará su solidaridad, favoreciendo su formación y estimulándolo en su creatividad para que busque opciones cada vez *más conformes con el bien común y las necesidades de los más débiles*" (DP 525).

No es admitida con facilidad por las ideologías, especialmente en nuestro continente, el aceptar esta postura religiosa, distante y crítica de las ideologías. "Las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre a la que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia" (DP 558). Pero la Iglesia sólo podrá desarrollar su misión, misión religiosa y evangelizadora, misión de servicio a la comuni-

dad política, en la medida en que sepa afirmar su lugar propio en la sociedad. "Tendrá, así, libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones. El Evangelio de Cristo no habría tenido tanto impacto en la historia, si El no lo hubiese proclamado como un mensaje religioso". (DP 526).

6. La opción por los pobres

La imparcialidad de la Iglesia en el campo político parece romperse al afirmar ésta repetidas veces su opción preferencial por los pobres, dado que esto supone el situarse en un sector parcial de la sociedad, y en un momento político en el que éstos claman por su liberación, denunciando condiciones del orden económico, social, político y cultural que los oprimen (LC 1).

En realidad, si somos consecuentes con la misión de la Iglesia, a ella no le corresponde ni la imparcialidad ni el centro entre posturas diferentes.

Por razón de su vocación y de su misión, a la Iglesia le corresponde el situarse en la perspectiva del Dios revelado por Jesucristo. Es cierto que "Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad" (1 Tim 2, 4). Pero esa voluntad salvífica universal de Dios, no le hace cerrar los ojos ante la injusticia, ni ocupar un punto medio entre dos injusticias o entre la injusticia y la justicia. Por eso ya desde el Antiguo Testamento aparece como un Dios justo, solidarizado con los que padecen la injusticia de los hombres, aunque originando una justicia causativa, justicia salvífica para que todos se salven, es decir, para que mediante la conversión, se superen las injusticias entre los hombres y de esa manera, todos incorporados en el ámbito de la justicia de Dios, del Reino de Dios, sean salvos.

Por eso ya en los mismos labios de Jesús, el Evangelio, atendiendo a la situación injusta del mundo al que viene, aparece primordialmente como una buena noticia para los pobres, proclamando un año jubilar, año de gracia, que para los judíos era una especie de reforma económico-social periódicamente puesta al día (Lc 4, 16-21).

La Iglesia, fiel al mensaje y a las exigencias del Reino de Dios, precisamente porque ha de colaborar a la modelación de una comunidad justa y humana, y porque quiere mantener la fidelidad al dinamismo ético de la sociedad y a su estructura básicamente democrática, ha de solidarizarse y optar por los pobres, es decir, por todos aquellos hom-

bres, grupos y sectores que son víctimas de la sociedad en que viven, quedando privados del bien común, y privados del ejercicio de sus derechos fundamentales, siendo lesionados en su dignidad humana. Así es evidente que *la opción por los pobres es simultáneamente la opción por la justicia*, una justicia, que nacida del mismo corazón de Dios, al final se constituye para las comunidades políticas que se incorporan al Reino, salvación para todos sus miembros y para toda la comunidad. Por eso, "la Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. Con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, los pastores —como muchos ya lo hacen—, considerarán tarea prioritaria al responder a esta llamada" (LN XI, 1-2).

En realidad, el llamamiento que la Iglesia hace a la justicia es un llamamiento universal. Se invita a los pobres a reclamar su justicia lesionada, pero también por medios justos y de hombres justos con el objetivo de alcanzar una sociedad en la que reine la justicia de Dios. Se hace una llamada a todos los sectores y a todos los organismos de la sociedad para que pongan toda su fuerza para la instauración de la justicia. Se llama a la conversión a todos los que promueven y sustentan la injusticia, para que de esa manera puedan incorporarse al Reino de Dios en el seno de una comunidad política justa, es decir, fiel a las exigencias del bien común.

7. Nueva Evangelización y nueva cultura política

Pablo VI puso de relieve la estrecha relación entre evangelización y cultura: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).

Como afirmábamos anteriormente, el gran desafío de América Latina es la promoción de una nueva cultura política, que sea la verdadera alternativa a la actual cultura economicista y materialista dominante, en la que tienen sus raíces las dos grandes alternativas de sistemas políticos, ambos denunciados por Puebla como injusticia institucionalizada. La nueva cultura sería la cultura de la solidaridad, en la que el hombre vuelve a ocupar el centro que le corresponde, originando un nuevo sistema de relaciones dentro de la comunidad política. No relaciones de

distanciamiento y egoísmo, de agresividad, sino relaciones de estrecha solidaridad y ayuda mutua.

Y curiosamente este es uno de los grandes objetivos del proyecto de Nueva Evangelización, promovido por Juan Pablo II, y que tiene como horizonte la promoción de la civilización del amor. Entramos de esta manera en uno de los aspectos más característicos de la misión de la Iglesia: la evangelización de la cultura y, consiguientemente, la evangelización de la cultura política.

Pero, consecuentemente con la opción de la Iglesia por los pobres, índice preclaro de la deshumanización de nuestra actual cultura política, la Nueva Evangelización tiende a reorientar el valor primario de la solidaridad en solidaridad primariamente con los pobres, con la promoción de la lesionada dignidad humana y con la abertura de la vida humana a la trascendencia. Es decir, se trata de promover una cultura en la que el hombre vuelve a encontrarse consigo mismo, con el hombre, que por ser imagen y semejanza de Dios, se constituye en sacramento para el encuentro con Dios, que en el misterio de su revelación se manifiesta como el Rey Salvador que pretende recapitular toda la humanidad en Cristo bajo el único imperio de la ley del amor.

Se trata de una nueva evangelización en la que la Iglesia busca realizar el dinamismo de su vocación: ser sacramento de salvación, es decir, sacramento de la unión de los hombres entre sí y de éstos con Dios. Esta es la gran aportación que la Iglesia, desde su originalidad religiosa, pretende aportar a la comunidad política de nuestro tiempo. Esta es su evangelización de la política, que corresponde al radical problema que origina las situaciones patológicas e injustas de nuestro actual mundo político.

IV. EL SACERDOTE Y LA POLITICA

Después de haber intentado clarificar la función evangelizadora de la Iglesia en el englobante mundo de la política, conviene recordar la distinción que de hecho se da entre la Iglesia y los cristianos. En efecto, la Iglesia subraya fundamentalmente su dimensión comunitaria, y en muchas ocasiones el cristiano actúa en nombre y con delegación de la comunidad. Pero, el cristiano también tiene la posibilidad de actuar bajo su propia responsabilidad, aunque manteniendo la fundamental fidelidad a su fe y a la comunidad.

Así venimos a distinguir, por diversidad de carismas, diversas formas o modos de ser cristiano que, siguiendo los documentos del magisterio, marcan también modos específicamente distintos de comportamiento en el campo de la política: los laicos, los ministros ordenados y los religiosos.

De los laicos expresamente se afirma en el Vaticano II que “tomen como obligación suya la restauración del orden temporal, y que, conducidos en ello por la luz del Evangelio y por la mente de la Iglesia, y movidos por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta”. Y de una forma más concreta establece el Documento de Puebla que “la política partidista es el campo propio de los laicos. Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines” (DP 524).

Al establecer la Iglesia el modo directo y activo de intervenir los laicos en el campo de la política, sistemáticamente tiende a marcar el contraste y la diferencia con los sacerdotes e incluso con los religiosos.

Cuando intentamos plantear la cuestión de la formación de los seminaristas en el campo político resulta indispensable recordar la función del sacerdote en la política, dado que, como ha afirmado el P. Interdonato, “el problema no es si el sacerdote debe ocuparse y actuar en política, sino el cómo y en qué clase de política”.

1. Sacerdote y ciudadano en la comunidad política

La pertenencia a una comunidad religiosa no exime a la persona ni de sus responsabilidades ni de sus derechos en lo civil y político. Si el poder político limitase los derechos de un ciudadano, por el hecho de su pertenencia a una determinada agrupación religiosa, sería una manera de presionar injustamente contra la libertad religiosa o de coaccionar en materia religiosa (DH 2).

Desde este punto de vista es interesante el recordar dos documentos.

El primero es una carta del 2 de octubre de 1922 del Cardenal Gasparri a todos los Obispos de Italia. En ella aclaraba: “Sin duda no se podrá negar a los obispos o a los sacerdotes el derecho de tener sus opiniones y preferencias políticas personales como *ciudadanos*, con tal de que estén a salvo las exigencias de una conciencia recta y de la religión. Pero no es menos evidente que, en cuanto *obispos y sacerdotes*,

deben mantenerse alejados de las luchas de partidos y de toda competición puramente política. Prácticamente será difícil fijar con precisión los límites de una tal distinción. Del mismo modo, no será tampoco fácil determinar, en la variedad de los casos particulares, en qué circunstancias compromete una acción determinada al ciudadano privado o al hombre cuyo cargo reviste un carácter público. En estos casos dudosos, como en todos aquellos en los cuales la acción del obispo o del sacerdote podría comprometer los intereses religiosos puestos bajo su responsabilidad, no dudará en abstenerse el celo del buen pastor de almas”.

En el actual Derecho Canónico, en el canon 287, párrafo 2, refiriéndose a los clérigos establece: “No han de participar activamente en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común”.

En estos documentos, aunque con limitaciones, se deja abierta evidentemente la posible participación directa y activa de los sacerdotes en el campo de la política, bien en los partidos políticos, bien incluso en los órganos de gobierno y poder. Esto está indicando que el sacerdote, por el hecho de su sacerdocio, no puede ser limitado por la comunidad política en sus derechos ciudadanos.

Las limitaciones que se presentan, que casi vienen a hacer excepcional la presencia directa del sacerdote en los organismos políticos de la sociedad, surgen de la propia comunidad cristiana y, como veremos, de la función que el sacerdote ha de cumplir dentro de dicha comunidad.

De una manera negativa, el Cardenal Gasparri afirmaba que el sacerdote debe evitar el intervenir en la política *cuando puede comprometer los intereses religiosos puestos bajo su responsabilidad*. De una manera positiva, el Derecho Canónico acepta dicha participación en dos casos: cuando lo exija *la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción de bien común*. Sobre todo esta segunda causal, las exigencias de la promoción del bien común, es de gran importancia el tenerla en cuenta, pues se adecuaba al principio evangélico de que es el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado.

Sin embargo, para advertir la excepcionalidad de estos casos, se insiste que en tales circunstancias dichas responsabilidades sólo se asuman conforme al juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo que implica un maduro proceso de discernimiento y diálogo ante una necesidad.

Pero, nos tenemos que preguntar en qué ha de consistir la postura normal del sacerdote en la política y en los fundamentos en los que se apoya.

2. El modelo de Cristo

El punto de referencia fundamental es el mismo Jesús, como cabeza de la comunidad de los discípulos que congrega durante su vida.

Desde el momento de su bautismo, Jesús aparece dentro de la compleja comunidad política de su tiempo, pero marcando claramente su misión religiosa, que se expresa con la proclamación del Reino de Dios, tema céntrico de su mensaje.

Rápidamente se advierte la ambigüedad que este término provocaba entre sus oyentes, de tal manera que, incluso entre sus discípulos, se va a interpretar en la línea del mesianismo político de Israel, esperanza que en ese momento tenía una fuerte consistencia en Palestina, principalmente desde la ocupación romana, por la que se habían originado algunos movimientos guerrilleros, que solían ser denominados como sicarios.

Positivamente Jesús rechaza el mesianismo político, tanto cuando las multitudes quieren proclamarlo rey después de la multiplicación de los panes, como cuando tiene que definir su postura delante del gobernador romano. Con esto Jesús establecía una clara distinción entre el objetivo de su misión y un sistema político. Dicha misión ni se identifica con ningún sistema político, ni se deja manipular por él, ni se apoya en él, como claramente aparece al rechazar la tentación de Satanás.

Incluso parece mantener una posición distante ante las distintas tendencias políticas de la época y de su ambiente. Curiosamente acepta las autoridades con las que tiene que convivir, reconociendo la autoridad de Pilato y del César, como la de Herodes y la del Sanedrín.

Dentro de su comunidad tienen cabida las posiciones más distintas. Es evidente que entre los discípulos prevalece la idea del mesianismo político, y algunos de ellos sueñan con ocupar puestos importantes cuando Jesús alcance el poder. Mateo, como publicano, era de los colaboracionistas con Roma, despreciados por el resto del pueblo de Israel. Según Cullmann, Judas Iscariote debía ser miembro de los de la resistencia, dado que como "hombre de Karioth, ya que no conocemos ningún lugar de Palestina llamado Karioth, sino como la transcripción semítica de *Sicarius*, es decir, de la resistencia". No faltaban los rígidos

zelotes, prontos a imponer la pena de muerte por las faltas graves contra la Ley judía.

En medio de ese ambiente comunitario lo que sí es evidente es que Jesús no acepta personalmente ni el sicarismo —ni aún en el caso de defensa propia, incluso mandando envainar la espada a Pedro—, ni el zelotismo, como en el caso de la mujer adúltera. Su misión de buscar la conversión de los pecadores para el Reino de Dios lo aleja de toda violencia.

Pero su misma misión lo hace totalmente libre ante su comunidad, ante el ambiente complejo que le rodea y ante las mismas autoridades que acepta y reconoce. Por eso se mantiene fiel a ella, sabiendo el riesgo de ser abandonado por sus discípulos, y de ser injustamente ajusticiado por el amotinamiento de sus compueblanos de Nazareth o por las autoridades reinantes.

Su proclamación del Reino de Dios le conduce a una severa crítica de la sociedad. En varias ocasiones enseña a sus discípulos que no deben comportarse en la dirección de la comunidad como los reyes de las naciones, que dominan a los pueblos con violencia y, encima de todo, se hacen llamar bienhechores. Abiertamente denuncia a Herodes, llamándole zorro. Y especialmente en el capítulo 23 de Mateo acusa el sistema interno mantenido en Israel por sus autoridades político-religiosas, llegando a acusarlos de que han transformado el templo en una cueva de ladrones.

Es clara su preferencia por los pobres y por los pecadores. Así no teme violar las leyes que le prohíben acercarse y tocar a los leprosos o curar en día de sábado. Acoge a publicanos y prostitutas, despreciados por los justos que cumplen la ley. Acusa a los que acumulan riquezas en la dura situación del pueblo de Israel, y termina en el capítulo 25 de Mateo emplazando a la sociedad ante los pobres oprimidos, norma con la que Jesús juzga a la comunidad política y a cada uno de sus miembros. Las injusticias que se cometen, como en el caso de su muerte, se constituyen en el juicio del mundo. La consecuencia de mantenerse en esa situación, tan ajena a las exigencias del Reino de Dios, según la profecía de Jesús, es que la ciudad, es decir la sociedad política de Israel, quedará destruida.

Su programa es proclamar un año de gracia, un año jubilar, un año de reajuste socioeconómico, conforme a la ley de Dios, que sería la buena noticia para los pobres de que el Reino de Dios había penetrado en la comunidad política de Israel.

La muerte y resurrección de Jesús origina no una nueva comunidad política, pero sí una comunidad religiosa de contraste, capaz de hacerse presente en cualquier país, iniciando una nueva base de evangelización y de comunión de todos los pueblos. Así aparece el Cristo —Paz, que tuvo como objetivo de “con los dos (pueblos), crear en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, reconciliarlos con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad” (Ef 2, 13-16).

Conforme a esta imagen de Jesús, después de la resurrección, comienzan a configurarse los apóstoles y sus sucesores y colaboradores neotestamentarios, y las primeras comunidades cristianas con relación a las comunidades políticas en las que surgen.

Tema mucho más complejo es el estudio de los distintos modelos de Iglesia y de sacerdocio que se abren a través de la historia. Sabemos que dichos modelos plantean muchos problemas a nuestro tema. Pero conscientes de ello no es el momento para detenerse en tema tan largo. Baste con haber apuntado el normativo del Nuevo Testamento.

3. La prioridad del compromiso sacerdotal

La perspectiva, en la que se mueven todos los documentos actuales para clarificar la función del sacerdote en el campo de la política, es, sin duda, la prioridad de su compromiso sacramental y de su ministerio sobre cualquier otro tipo de compromiso o de actuación, que sería perfectamente legítimo si sólo se considerara su dimensión de ciudadano.

Se subrayan dos aspectos fundamentales. La prioridad de su función religiosa, lo mismo que la de Jesús: “El presbítero anuncia el Reino de Dios que se inicia en este mundo y tendrá su plenitud cuando Cristo venga al final de los tiempos. Por el servicio de ese Reino, abandona todo para seguir a su Señor” (DP 692).

En segundo lugar, insistentemente se pretende salvar su ministerio de ser signo y factor de la unidad y de la fraternidad.

La unidad toma tanta importancia que, el Documento de Puebla, hablando de la triple función del Obispo, afirma que “esta triple e inseparable función está al servicio de la unidad de su Iglesia particular y crea exigencias de carácter espiritual y pastoral que hoy merecen acentuarse. (DP 686). Y llega a definir al Obispo como “signo y constructor

de la unidad" (DP 688). Siguiendo la misma línea, propone al presbítero como el que "sirve a la unidad" (DP 695).

A mi juicio, dentro de esta línea de la prioridad de la unidad que marca el ministerio del presbítero, pero que atiende principalmente al interior de la comunidad eclesial, pienso que hay que complementarla con la de la solidaridad, que se orienta principalmente al mundo, que "es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural" (LC 89). Así el sacerdote a través de su ministerio tiende a visibilizar limpiamente, desde su originalidad religiosa, el ser salvífico de la Iglesia como sacramento de la unión de los hombres entre sí y de estos con Dios.

Pero el sacerdote no está llamado, por las mismas exigencias del Reino de Dios, a una unidad y una solidaridad irénicas. Esto justifica la legítima y necesaria opción por los pobres, por la dignidad de la persona humana, por la vida humana, y por la promoción de la humana abertura a la trascendencia, como claramente lo manifiesta Puebla al constatar que "es admirable y alentador comprobar el espíritu de sacrificio y abnegación con que muchos pastores ejercen su ministerio en servicio del Evangelio (...), en la defensa de la dignidad humana, afrontando la soledad, el aislamiento, la incompreensión y, a veces, la persecución y la muerte" (DP 668).

Desde esta actitud decidida y clara, han de realizar el debido acompañamiento espiritual y doctrinal del laicado (DP 714), y anunciar el Evangelio a todos pero especialmente a los más necesitados, integrando la promoción y defensa de la dignidad humana (DP 711).

Es este ministerio por el Reino, por la unidad y la solidaridad el que le impone normalmente al sacerdote determinadas limitaciones en el campo directo de la política. Entre ellas sobresalen las siguientes.

a) Se previene la tentación "de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal; esto le impedirá ser signo y factor de unidad y de fraternidad" (DP 696). Así se presenta una contraposición entre el servicio sacerdotal a la comunidad y al mundo, con relación al liderazgo político y la participación en los organismos de la institución política.

b) Se previene que, "los ministros de la unidad", no militen en política partidista, advirtiendo que correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación de hombres de lo absoluto (DP 527). Y observando la experiencia, anota Puebla; "Fenómenos nuevos y preocu-

pantes son también la participación por parte de sacerdotes en política partidista, ya no solamente en forma individual, como algunos lo habían hecho, sino *como grupos de presión*, y la aplicación a la acción pastoral en ciertos casos por parte de algunos de ellos de análisis sociales con fuerte connotación política” (DP 91).

Avanzando más adelante, Puebla establece que “los pastores, puesto que deben preocuparse de la unidad, *se despojarán de toda ideología político-partidista*, que puede condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán así la libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones” (DP 526).

Y, por supuesto, dado el conjunto de los documentos, es evidente que el sacerdote ha de situarse siempre más allá de la violencia, dado que como afirmaba Pablo VI, en su discurso de Bogotá de 1968, “la violencia *no es cristiana ni evangélica*”, aunque la Iglesia no haya negado que en ciertas situaciones límites, desde el punto de vista estrictamente ético, puede encontrar su justificación (LC 79). No podemos olvidar, como nos indica la carta a los hebreos, que la función y ministerio del sacerdote es la expiación de los pecados, y es simplemente contradictorio liberar del pecado violentamente y, mucho menos matando, la resistencia de Cristo Sacerdote se alejó del grupo de los sicarios, inaugurando el ejército de los mártires, testigos de la verdad, de la justicia y del amor, capaces, con la fuerza del Espíritu, de arriesgar su vida, la entrega de su vida hasta la muerte.

Resumiendo, el Documento de Puebla pretende evitar dos tentaciones y dos peligros en el sacerdote: Primero, la instrumentalización por una política establecida injusta, que conduzca a un anuncio del Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas (DP 558); segundo, la subordinación del Evangelio a cualquier ideología política, que supondría o la prioridad de la opción política a la opción por el Reino de Dios, o la identificación en la práctica de la opción por el Reino con una determinada opción política excluyente de cualquier otra (DP 559-561).

4. El ámbito del sacerdote en la política

Podemos entonces preguntarnos, desde un punto de vista positivo: ¿Cuál es el ámbito del sacerdote en el complejo campo de la política? Y creo que la respuesta es clara: la evangelización de la cultura política y la defensa y promoción de la verdadera comunidad política, conforme a su natural dinamismo ético y a las exigencias del Reino.

En primer lugar le corresponde la evangelización de la cultura política, presupuesto inconsciente, con frecuencia, del que nacen y desde donde operan las diferentes ideologías, y los movimientos y partidos políticos.

En segundo lugar, le corresponde la evangelización de la verdadera y humana comunidad política, que también se encuentra más allá de los indiscriminados intereses de los grupos y de sus sistemas y métodos para alcanzarlos.

En este sentido, podemos afirmar que el sacerdote se sitúa en el fundamento histórico y en la cumbre de todo el complejo fenómeno político.

Pero para que la función en esos ambientes o sectores de la política pueda realizarlos correctamente ha de hacer dos claras opciones: la opción por el Evangelio, en el que se revela el misterio del Reino, y la opción por el hombre, privilegiando históricamente a los oprimidos, a los explotados, a los violados, a los olvidados, a los marginados, que muestran claramente las patologías de la comunidad política y del complejo juego político.

Descendiendo más en concreto, y siguiendo las exigencias del Reino, al sacerdote le corresponde el promover la cultura de la solidaridad y el promover la comunidad política solidaria, para lo cual, como ministro de la unidad, convoca desde el Evangelio a todos los hombres de buena voluntad tanto para incorporarse en una Iglesia internamente solidaria, externamente solidarizada con las víctimas de la sociedad, y convocadora a la solidaridad de todos los miembros de la comunidad política, como a la solidaridad humana de todos los hombres independientemente de sus credos religiosos y políticos y de sus limitados intereses particulares.

Esto es lo que le hace al sacerdote salirse del juego político que se realiza entre la cultura y la comunidad política. Pero con esto no se sitúa en un ámbito de inactividad. Hay un luminoso número en Puebla, que aunque se refiere a la Iglesia, no es extraño a la acción evangelizadora de los sacerdotes: "La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a publicar en estos últimos diez años, numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a crear organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religio-

sos por los pobres y marginados; a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética. Sin duda, falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre más unida y solidaria. El temor del marxismo, impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir que, ante el peligro, de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado. Es preciso estar atentos ante éste, sin olvidar las formas históricas, ateas y violentas del marxismo” (DP 92).

Dentro de esta actividad, claramente pastoral y sacerdotal, al sacerdote le corresponde una misión muy específica: el promover comunidades eclesiales que sean contraste con la sociedad y comunidad política en la que viven, y que puedan constituirse en modelos para el continente (DP 272): “Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin duda una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre” (DP 273).

Sin duda, aunque con limitaciones, en este ambiente y en esta dirección pretendieron moverse los grandes misioneros de la primera evangelización de nuestro continente, como he desarrollado en mi artículo “Los religiosos en la Evangelización de América Latina”.

Pero para ello hace falta un nuevo estilo sacerdotal, cuyo paradigma tenemos que encontrar fundamentalmente en Cristo y en Cristo Sumo Sacerdote, tema que también he intentado clarificar en otra reflexión: “Sacerdotes para América Latina desde la perspectiva de la carta a los hebreos”.

Sacerdotes identificados con Cristo ciertamente no serán de aquellos que anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas (DP 558). Ni serán de aquellos grupos de añoranzas medievales que sólo aspiran a una estrecha alianza entre el poder civil y el eclesiástico (DP 560). Ni de los que condicionan el cumplimiento de la misión de la Iglesia a un triunfo político determinado y

previo (DP 559). Ni de los que esperan la venida del Reino de Dios de una estratégica alianza de la Iglesia con una determinada ideología o movimiento político, de tal manera que piensan y afirman que la fe necesariamente tiene que expresarse dentro de ella, excluyendo cualquiera otra alternativa (DP 561).

Baste lo dicho hasta ahora, ciertamente muy incompleto, pero que espero que sea criticado, revisado y complementado por el diálogo que vamos a mantener sobre el tema en la presente asamblea.

Pero desde esta provisionalidad pretendo abrir algunas líneas de orientación sobre la formación pastoral-política en nuestros seminarios.

V. LA FORMACION PASTORAL-POLITICA EN LOS SEMINARIOS

Al enfrentar ya directamente la formación pastoral-política en los seminarios, no podemos olvidar los tres objetivos fundamentales conectados entre sí, que determinan la globalidad de la formación sacerdotal: sacerdotes a ejemplo de Cristo Sacerdote; sacerdotes coherentes con el Concilio Vaticano II; sacerdotes capacitados para el proyecto de la Nueva Evangelización en nuestro contexto latinoamericano pero, dentro de la natural regionalización, conocedores del proyecto global planetario, el que comienza ya a proyectarse. El olvido o el supuesto implícito, que es lo mismo, de estos grandes objetivos del seminario, podría originar peligrosas hipotrofias o hipertrofias en la formación pastoral-política de los seminaristas.

1. Clarificación vivencial de la vocación sacerdotal

Juzgo de capital importancia para la formación pastoral-política de nuestros seminaristas, el ayudarles a clarificar vivencialmente su vocación clave al servicio del Reino de Dios y de la comunidad eclesial, lo mismo que tuvo que hacer Jesús con los que escogió para formar el colegio apostólico.

En efecto, el ingreso en el seminario, bajo formulaciones religiosas, puede tener objetivos en el seminarista bien diferentes a la vida y ministerio propio de los presbíteros.

Así, en determinadas circunstancias políticas, el sacerdocio puede aparecer como una alternativa a una vocación política que no encuentra salida fácil dentro de la comunidad civil.

En otras ocasiones, la desorientación en el seminarista puede surgir por identificación con modelos sacerdotales, que no son coherentes con el ministerio, bien por directa politización, bien por inhibición de la problemática social y política en la que vive la sociedad y especialmente los oprimidos por la misma sociedad.

En esta desorientación pueden intervenir también los traumas o experiencias particularizadas del seminarista, según el ambiente del que proceda, como las polarizaciones ambientales que están desencadenadas en el país. Lo mismo podrían considerarse otros factores.

Así resulta clave, con insistencia y, a veces, con paciencia, el ayudar al seminarista a distinguir claramente entre la vocación propia del político y la vocación original del sacerdote. Sin dicha clarificación siempre quedaría desorientado el proceso de formación, dado que "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

2. Experiencias primarias y graduadas

El proceso de la formación supone siempre el paso por una serie de experiencias pedagógicas graduadas que, en nuestro caso, han de quedar determinadas por los objetivos propios del seminario. Marco las que me parecen más importantes.

En primer lugar es necesaria en el seminario una experiencia de comunidad eclesial, similar a la propuesta por los números 272 y 273 de Puebla, comunidad contraste y comunidad modelo con relación a la sociedad en la que se vive. Esto implica el subrayar ciertos valores fundamentales en la comunidad del seminario, ciertos modelos sacerdotales, cierta forma de organización y de vida.

Debe promoverse, con bastante prudencia graduada, pero también con audacia evangélica, el contacto directo con los sectores más oprimidos de la sociedad para llegar a un conocimiento cercano de su realidad, capaz de promover una auténtica solidaridad con ellos.

También es importante el contacto con parroquias, comunidades eclesiales de base, organismos y movimientos de la Iglesia, que privilegien la evangelización política y que puedan presentarse como modelos a los seminaristas.

Progresivamente, desde la perspectiva del Reino, de los pobres y de los oprimidos es necesario iniciar a los seminaristas en un análisis y en

una comprensión socio-teológica de la complejidad de la política y de la comunidad política, y del lugar que le corresponde a la Iglesia. Pero esto nos conduce al tercer elemento de la formación: la formación teórica.

3. Formación teórica

De hecho la formación social y política en la formación teórica pastoral constituye un sector tan importante que, a mi juicio, prácticamente ha de hallarse presente en todas aquellas disciplinas y áreas que constituyen la columna vertebral de dicha formación, sólo incorporada orgánicamente dentro de dicha globalidad el futuro pastor puede sentirse orientado y capacitado para orientar a la comunidad eclesial y ayudar a los laicos en sus responsabilidades.

Pero, es evidente que simultáneamente hay que tener en cuenta una variada temática específica que implica la pastoral política. Brevemente pienso que las partes o disciplinas principales que podrían considerarse son las siguientes: el fenómeno político y su historia, con una atención especial a América Latina; Filosofía y Ética de la Política; Teología de lo Político y Pastoral Social; Doctrina Social de la Iglesia; Iniciación al análisis teológico-político de la realidad.

El P. Enrique Castillo, en forma global, ha elaborado un proyecto de un libro que se titulará *Teología y política*, donde de hecho recoge los temas más importantes. Para conocimiento de todos incluyo dicho proyecto entre los anexos de este trabajo.

4. Cursos para formadores y profesores

No dudo que para todos los presentes nos resultaría útil que la OSLAM, organizará cursos para formadores y profesores sobre este tema difícil y urgente en todos los seminarios.

Asunción 30 de octubre de 1988

TESTIMONIO: LA COMUNIDAD CATEQUIZADORA EN BRASIL

*P. Luiz Alves de Lima, S.D.B.**

Introducción

Acepté la invitación de la Junta Catequística Central para participar en esta *Semana de Estudios*. Me pidieron un testimonio sobre *Catequesis y comunidad* como se vive actualmente en Brasil o sobre *Comunidad catequizadora*. Voy a tratar este tema dentro de los límites de mis experiencias y conocimientos.

Dimensión comunitaria de la catequesis

El documento del Episcopado brasileño *Catequesis renovada: orientaciones y contenidos* (que será abreviado en este escrito: CR) es un punto de llegada de un largo proceso catequístico. Reúne en forma de principios y orientaciones, el resultado de la práctica catequística de los últimos años. La dimensión comunitaria de la catequesis atraviesa todo el documento. Ya la primera parte tiene este título: "La Catequesis y la Comunidad en la Historia de la Iglesia", y demuestra cómo la catequesis primitiva era una iniciación a la fe y a la vida de la comunidad. Hoy en Brasil, se hace un gran esfuerzo para recuperar esta dimensión comunitaria, perdida infelizmente o no valorizada, a lo largo de la historia. Es una dimensión que está contenida en la propia Revelación (y sabemos que el concepto de Revelación está en el centro de la Renovación Catequística). En efecto, Dios se reveló y continúa revelándose principalmente a una comunidad: el Pueblo de Dios. "Siempre es dentro de una relación vital con la comunidad donde la persona es llamada y llega a la fe en Dios. (CR 38).

* El P. Luiz Alves es miembro de la Comisión Nacional de Catequesis de Brasil a la vez que coordinador de la Catequesis en la Inspectoría Salesiana de San Pablo. Es licenciado en Teología "con orientación catequística" por la Universidad Salesiana de Roma. Además de catequista, actúa como Profesor de Teología Pastoral en el estudiantado "LAPA" de San Pablo.

Jesús no dejó doctrina o escritos, sino una comunidad viva (CR 57) y el seguimiento de Jesús se realiza en una Comunidad Fraterna (CR 65). Por esto, el ambiente normal de la catequesis es la Comunidad Cristiana (CR 118). La catequesis de la primera comunión, así como la de los grupos de niños, adolescentes y jóvenes debe tener como preocupación la iniciación e integración cada vez mayor a la vida de la Comunidad (CR 132-137). "La tarea de la Catequesis está confiada, en primer lugar, a toda la Comunidad Eclesial, que con toda su vida, contribuye a la educación de sus miembros en la fe" (CR 144).

Cuando en la tercera parte se presentan los temas fundamentales para una catequesis renovada, el "eje central que atraviesa toda la presentación del mensaje es el de la *Comunión-participación* en un proceso comunitario" (CR 164). De un modo especial, la cuarta parte del documento brasileño (como veremos) se dedica a la descripción del proceso de educación a la fe dentro de la comunidad catequizadora.

Finalmente el documento termina diciendo: "Reafirmamos que la catequesis es un proceso de educación comunitario permanente, progresivo, ordenado, orgánico y sistemático de la fe. Su finalidad es la madurez de la fe, en un compromiso personal y comunitario de liberación integral que debe suceder ya aquí y culminar en la vida eterna feliz" (CR 318).

Como dije anteriormente, este documento es un punto de llegada, pero fue también uno de partida. Su publicación, en abril de mil novecientos ochenta y tres, estimuló un gran movimiento de reflexión y tentativas de renovación catequística en todo Brasil. Cuando en octubre del año pasado, más de cuatrocientos coordinadores de catequesis, representantes de todas las diócesis y demás sectores de la Iglesia, se reunieron en la Primera Semana Brasileña de Catequesis para evaluar la marcha de la catequesis en Brasil en estos últimos años, la primera propuesta fue la siguiente: "Profundizar los objetivos de la catequesis como crecimiento de la comunidad cristiana en su fe y en su compromiso con el anuncio y las exigencias de la construcción del Reino de Dios" (Cfr. *Revista da Catequese* 10, 1987, no. 37, pág. 64). Así quedó reafirmada la importancia que tiene la dimensión comunitaria para la catequesis, o mejor dicho, el propio objetivo de la catequesis está definido como *crecimiento de la comunidad cristiana* en su fe y compromiso con el Reino".

Después de haber citado estos documentos (apenas algunos), podemos preguntarnos: "En la práctica, ¿constatamos de hecho, la existen-

cia de una comunidad catequizadora en la pastoral catequística en Brasil?". Los documentos son realmente, el espejo de una realidad, aunque apunten hacia un ideal mucho más exigente y hasta utópico. Podemos afirmar que la dimensión comunitaria es una realidad en el proceso catequístico brasileño. No de manera uniforme y profunda en todas partes, pero en forma general existe este esfuerzo, esta búsqueda, y, gracias a Dios, también se ha alcanzado este objetivo. No podemos decir que todas las comunidades cristianas (parroquias, grupos, movimientos, círculos bíblicos, CEB) sean realmente educadoras de la fe, a tal punto que todas puedan ser llamadas "Comunidades catequizadoras", pero el ideal comunitario llega a ser cada vez más real, al menos en la perspectiva y el esfuerzo (CR 316).

La misma elaboración del documento de catequesis renovada, que llevó más de tres años, es testimonio de esta participación comunitaria. Fue el primer documento del episcopado brasileño que fue redactado por medio de un amplio proceso de reflexión de los catequistas desparrramados por todos los rincones de Brasil. Sus sucesivas redacciones fueron sometidas a crítica, estudio, reflexión, profundización y aportes de sugerencias en varias instancias y niveles de catequistas. Este proceso de participación no sólo enriqueció el documento, sino también hizo que tuviese una acogida mucho mayor que si fuese producido desde arriba hacia abajo, solo por peritos y especialistas. Así los catequistas lo podrían considerar como "algo propio" y realmente lo asumieron como la cartilla de la catequesis en Brasil. Este documento es, pues, fruto de la gran comunidad catequizadora de Brasil. Su proceso de redacción hizo que muchas comunidades crecieran en su identidad cristiana y profundizaran muchos elementos de la fe.

Características de la catequesis en comunidad

Podemos enumerar algunas características de aquella comunidad cristiana que por su vida y testimonio llega a ser educadora de la fe:

1. Educación a través de las palabras y acciones

Dios nos habló a través de acontecimientos y palabras íntimamente unidos entre sí (DV 2). Esta afirmación de *Dei Verbum* es fundamental para la renovación catequística. Está en el centro de los documentos actuales de catequesis (como *CR* y *Líneas comunes*). El proceso de educación de la fe de Israel y de la comunidad cristiana, entre otros elementos, se caracteriza por la *Palabra* y los *Hechos* de Dios en medio de su pueblo. Jesús sigue también esta pedagogía. Él comenzó a hacer y a ense-

ñar (Cfr. Act. 1.1): revela la Palabra de Dios a través de sus actitudes, comportamientos, acciones (milagros), gestos en favor de los pobres y marginados, acogida misericordiosa a los pecadores arrepentidos. Al mismo tiempo sus palabras (enseñanzas, parábolas) iluminaban sus gestos y acciones. Los hechos milagrosos que hacía daban autoridad a sus palabras: "El habla como quien tiene autoridad y no como los fariseos" (Mc 1, 22; Mt 7, 29; Lc 4, 32). Hay una relación profunda entre palabras y acciones.

La *pedagogía divina* en el Antiguo Testamento, la de Jesús y su comunidad apostólica es la pedagogía de la Comunidad Catequizadora. Ella enseña no solamente a través de las palabras de sus catequistas u otros agentes de pastoral, sino por sus mismos testimonios, por lo que hacen y viven día tras día. De hecho se nos dio la Palabra de Dios no sólo para iluminar la inteligencia, sino para iluminar la vida entera, dando sentido a la existencia.

Aunque la catequesis no sea desarrollada en forma comunitaria, es necesaria la referencia a una comunidad real que dé testimonio de la palabra proclamada. El catequista debe ser el intérprete que ilumina con la palabra la realidad de la fe vivida en comunidad. En este sentido muchas de nuestras comunidades eclesiales están lejos de ser catequizadoras. Otras, en cambio, dieron "algunos pasos". Son realmente catequizadoras, principalmente por las acciones, iniciativas que dan testimonio de fe viva. Los gestos concretos de promoción humana, la solución de problemas vividos por la comunidad a la luz de la fe, las acciones liberadoras que realizan en nombre del Evangelio, educan en la fe mucho más que los discursos y palabras. De esta manera sucede también con la catequesis permanente. La acción del catequista debería consistir en la "sistematización" de todo aquello que vive la comunidad. Esto es un ideal, una utopía hacia la cual se procura caminar, principalmente en las Comunidades Eclesiales de Base.

No queremos hacer aquí una dicotomía entre Palabra-discurso y Acción-testimonio. El catequista es llamado también a hacer una comunicación lingüística para dar razón de la esperanza en la que cree (1 Pe 3, 15-16). Es verdad que esta comunicación verbal depende en gran parte del testimonio, de la vivencia del catequista y de la comunidad. Así en nuestra catequesis se realiza el proceso que sucedió en la Revelación. Esto es, que la palabra y los acontecimientos están relacionados. Así lo afirma Juan Pablo II en la *Catechesi Tradendae* cuando dice que no debemos oponer ortodoxia y ortopraxis (CT 22).

2. El principio de interacción entre Fe y Vida

Uno de los principios más importantes de la *Catequesis Renovada* es el de la interacción entre las formulaciones de fe y vida. "En la catequesis se realiza una interacción (= una relación mutua y eficaz) entre la experiencia de vida y la formulación de la fe, entre la vivencia actual y el dato de tradición..." (CR 112). No se trata de un método o de un modelo de catequesis, sino de un principio que debe inspirar todos los métodos. Con él se quiere superar el distanciamiento entre fe y vida, entre mensaje evangélico y vida concreta de las personas, responsable en gran parte del infantilismo religioso o inmadurez de la fe de la mayoría de la población.

El concepto de interacción, de origen sociológico, es muy rico. Supone no solamente una relación mutua entre dos elementos, sino también la influencia de uno sobre el otro. Esencialmente la expresión "Interacción entre mensaje de fe y vida concreta" significa dos cosas:

a) Por parte de *Dios*, significa que El se manifiesta hoy, como en la Revelación bíblica, bien dentro de nuestra realidad, de nuestra vida. La Palabra de Dios anunciada hoy por la catequesis no puede ser colocada o anunciada *al lado* de nuestros problemas, sino *dentro* de nuestra historia. Está claro que el fundamento para descubrir la presencia de Dios obrando hoy en nuestra historia es siempre la Revelación Divina contenida en la Biblia y leída con el corazón y la mente de la Iglesia.

b) Por parte del *hombre* significa que la fe, una vez aceptada como respuesta a la Palabra de Dios, debe *iluminar* su vida y ayudarle a influir en sus problemas. En fin, debe ser una fe transformadora. Pero también significa que nuestra realidad, nuestra cultura, o el modo de ser y pensar de cada pueblo, debe *influir en la expresión de esta fe*. El principio de interacción hace que la fe sea expresada, formulada en el lenguaje bien concreto y vivencial de nuestro pueblo. (Cfr. Lima, Luiz. *Elementos fundamentais da Catequese Renovada*, S. Paulo, 1986, pág. 31).

En muchas de nuestras comunidades percibimos claramente esta interacción. Lo que no siempre el catecismo tradicional consiguió hacer, lo consigue la catequesis renovada de característica bíblica (o sea, une la fe con la vida de las personas, Cfr. CR 291). El pueblo comienza a notar la resonancia práctica del mensaje evangélico en la vida personal y comunitaria. En nombre del Evangelio e impulsados por la fe, muchas

comunidades luchan por la sobrevivencia, por la transformación de la realidad, por el cambio de estructuras injustas. Por otro lado, la expresión de la fe, principalmente la liturgia, se vuelve más vivida y participada, pues en ella se celebran no sólo los acontecimientos pasados, sino la presencia de Dios caminando con su pueblo; celebra su vida, rezando los acontecimientos que están viviendo. Los cantos, de un modo particular, expresan aquello que están viviendo día a día, sus problemas, esperanzas, confianza en Dios vivo y liberador.

Este principio de interacción supone el compromiso de toda la comunidad tanto local, como diocesana y hasta la nacional, conforme a la dimensión de los problemas o situaciones de vida que se pretende iluminar y transformar a la luz de la fe. Este proceso de interacciones sucede principalmente en las Comunidades Eclesiales de Base. En su caminar van integrándose los elementos de fe con los elementos de la realidad concreta, creciendo en la expresión y profundización de la fe. Y al mismo tiempo transformando la realidad que vive, llevando el fermento evangélico a todas las situaciones de la vida. Vemos aquí el verdadero proceso de liberación cristiana: una transformación de las realidades humanas a la luz del mensaje evangélico.

Los documentos eclesiales, al hablar de la catequesis, insisten en la *integridad del contenido* (CT 30; CR 81, 98). Leemos: "Para una verdadera catequesis, no es suficiente planear un buen desarrollo del conjunto de temas. Se trata de promover la integración de la vida de la comunidad con el mensaje evangélico" (CR 283). Esto quiere decir que el criterio de integridad en la catequesis no está referido solamente el contenido doctrinal; sino también, a los *acontecimientos* de la vida que deben ser iluminados e interpretados por el mensaje. Por esto en Brasil, hoy se habla también de "integridad de todas las experiencias vivenciadas de la comunidad". Los hechos concretos de la vida, la existencia con toda su complejidad son parte del contenido de la catequesis, como afirma Medellín. (Med. VIII, 6).

Un ejemplo típico de este principio de interacción en nuestra pastoral es la Campaña de Fraternidad. Un determinado problema muy importante por la situación del momento (como el menor carente, la marginación del negro, el problema de la tierra, hambre, desempleo...) es iluminado y reflexionado a la luz de la Palabra de Dios. Al mismo tiempo este determinado tema es pensado, expresado, cantado, rezado, reflexionado y comunicado en todo Brasil con un lenguaje bien nuestro, bien brasileño, bien inculturado.

3. Las actividades evangélico-transformadoras

El Documento *Catequesis Renovada* introdujo un nuevo concepto que se está profundizando en la práctica y en la teoría de nuestra catequesis. Son las actividades educativas de la fe (CR 153-159). No se trata de actividades meramente pedagógicas o lúcidas, muy útiles en sí mismas y hasta necesarias, pero, sin embargo diferentes. Las actividades evangélico-transformadoras tienen por objeto no sólo el aprendizaje, sino la transformación personal, comunitaria, social, a partir de una confrontación entre fe y vida. Tienen en vista poner en práctica el principio de interacción: Requieren un cambio de mentalidad y de actitudes por parte de la persona, de la comunidad, comprometiendo fuertemente a todos en la transformación del mundo según los criterios del Reino de Dios. De modo particular suponen la opción preferencial por los pobres, o educan a ella. Las actividades evangélico-transformadoras, siempre vistas a la luz de la Palabra de Dios, educan para la Fe desde la acción. Tal vez serían más importantes las propias actividades que llevan a la práctica de la vivencia cristiana dentro de la comunidad, y que por lo tanto modifican esta misma realidad humana, que la reflexión o el elemento doctrinal. Esto viene después, o al mismo tiempo que la práctica para iluminarla y darle sentido. Lo que importa en la educación de la fe es justamente llevar a la vivencia del Evangelio más que "aprender doctrina".

A diferencia de las pequeñas tareas de aplicación de lecciones de catecismo a la vida, estas actividades exigen mucho más. Ellas no se realizan en una sala de aula, sino en la vivencia concreta. Exigen mucho tiempo y deben seguir todo el proceso de crecimiento de la comunidad que realmente se empeña en practicar el Evangelio. Ellas exigen también del catequista, o mejor dicho del grupo catequistas, constante revisión, evaluación, articulación con otras actividades de la vida de la comunidad.

Estas actividades exigen también plazo mayor de ejecución que las tradicionales actividades educativas. No hay, por lo general, una tarea hecha en cada encuentro catequístico. Son sólo pasos realizados dentro del compromiso planeado.

4. La Biblia como texto de catequesis de la comunidad

La experiencia demuestra que para iluminar el proceso liberador de la comunidad cristiana y para alimentar su identidad, no hay libro más indicado que la Biblia. Ella es considerada por las comunidades como

un libro profundamente vital. Narra experiencias concretas de un pueblo en busca de Dios y cómo Dios obró en la vida de ese pueblo. No es por lo tanto un libro doctrinal. Por eso es tenido como el texto por excelencia de la catequesis.

En la Biblia está claro el principio de interacción entre fe y vida. Así el pueblo se identifica más con el lenguaje vivo de la Biblia que reflexiona toda la complejidad de la vida, que con el lenguaje abstracto y frío de un catecismo doctrinal (CR 291). El pueblo tiene hambre de palabra de Dios. En nuestro tiempo y situación, más que antes, la Biblia es luz, esperanza, pan para los pobres y para los que luchan por un mundo justo y fraterno. Entre nosotros, la verdadera catequesis es una introducción a la lectura y comprensión de la Biblia (CR 87-89), leída siempre en el contexto de la vida y a la luz de la tradición y del Magisterio (176). Lo que caracteriza a nuestras comunidades es justamente esta lectura de la Biblia muy ligada a la vida y a las situaciones presentes. Expongo algunos pensamientos del último encuentro de las Comunidades Eclesiales de Base, en mil novecientos ochenta y seis, *sobre la Biblia*.

- * La Biblia es un despertar de la conciencia y una luz para la construcción de nuestra historia.
- * Cuando el pueblo se reúne en torno a la Biblia, Dios lo escucha y camina con él hasta el fin.
- * La Biblia es fuerza y luz, instrumento, arma de lucha, presencia de Dios en la historia del Pueblo.
- * La lectura de la Biblia, sin lectura de la realidad, es como separar el alma del cuerpo.
- * La Biblia es una propuesta de vida que nos da certeza de la presencia de Dios en medio de su Pueblo.
- * La Biblia lleva a descubrir el modo diferente de ser Iglesia hoy.

Expresiones sobre el método para leer la Biblia:

- * Leer la Biblia a partir de la fe de que Cristo resucitó y está en medio de nosotros.
- * Leer la Biblia en vista de la vida personal y comunitaria.
- * Leer en comunidad: tener presente las luchas del pueblo y la realidad.

La Biblia inspira la catequesis en el Brasil de hoy, más que cualquier otro libro. Ayuda a ver sin subterfugios el sentido de nuestro contexto histórico, de la lucha de los humildes por la justicia y a estar presente junto a ellos. Si durante siglos la Biblia fue un jardín cerrado para el pueblo, que a ella tenía acceso sólo por la mediación del sacerdote, hoy el pueblo tiene un acceso directo a esta fuente, estableciendo, por obra del Espíritu Santo, una relación directa entre la Palabra de Dios y su vida.

5. El catequista en la comunidad

La dimensión comunitaria de la catequesis exige un nuevo tipo de catequista. Poco a poco en nuestra catequesis, va desapareciendo aquel tipo tradicional de catequista caracterizado por la enseñanza doctrinal, por la transmisión de las fórmulas de fe y de las costumbres cristianas, por la enseñanza magistral, muy atado al texto y va surgiendo un nuevo tipo de catequista con estas características:

1) *Alguien que camina con su pueblo.* El catequista no es alguien que mira a la comunidad desde lejos, sino "alguien que, integrando a la comunidad conoce bien su historia, sus aspiraciones, y sabe animar y coordinar la participación de todos" (CR 144). El no habla por sí mismo, sino que habla en nombre de la comunidad de fe: la Iglesia. Es más un animador de la comunidad que un profesor y conocedor de los principios religiosos. La gran mayoría de nuestros catequistas son personas simples del pueblo; viviendo en medio de su gente, participan de sus alegrías y angustias, de sus luchas, derrotas y victorias. El catequista puede traducir el mensaje en un lenguaje simple y popular, accesible a todos. El problema de la inculturación de la fe, que teóricamente es un asunto tan difícil, llega a ser fácil cuando el agente de pastoral es alguien del pueblo y camina con él.

2) *Un profeta.* En la Biblia, los profetas eran personas que vivían en medio de su pueblo, tenían una experiencia más profunda de Dios, percibían más claramente sus caminos y acciones, e iluminados de un modo especial por el Espíritu Santo, procuraban guiar al pueblo por donde Dios quería. Todo esto lo realizaban a través de exhortaciones, instrucciones, denuncias de errores y pecados, críticas de abusos y, sobre todo, a través del anuncio de salvación por parte de Dios. Su palabra era realmente Palabra de Dios. Así es el catequista dentro de la comunidad. Lleva a sus catequizandos, a la luz de la Revelación, por los caminos de Dios de una manera muy vital. Ayuda a los catequizandos a hacer una experiencia de Dios que se reveló y que continúa revelán-

dose hoy. Ayuda a captar los signos de Dios en la historia y a discernir su voluntad. Esta espiritualidad de profeta va a llevar al catequista a enseñar más con el testimonio de la vida que con las palabras.

3) *La formación del catequista.* Además de los elementos tradicionales de la formación del catequista (conocimiento de la doctrina, fidelidad a la tradición y al magisterio, vida de oración, conocimiento de psicología, pedagogía, didáctica, comunicación, etc.), nuestra realidad exige los siguientes elementos en la formación de los catequistas: inserción en la vivencia de la comunidad, conciencia crítica de la realidad socio-económico-política, cultural e ideológica para aprender a leer en ella los signos de Dios, conocimiento actualizado de la Biblia en base a la experiencia, visión histórica de la Iglesia, etc. (CR 148). Nuestras escuelas de catequistas, principalmente de nivel básico, se esfuerzan por dar este tipo de formación exigida por la catequesis renovada.

4) *El grupo de catequistas.* Hoy se vuelve a descubrir el ministerio catequístico como un servicio corresponsable para ser ejercido en comunión recíproca que envuelve y compromete a toda la comunidad. Los catequistas, hermanos entre hermanos, comparten juntos la escucha de la palabra de Dios en vínculo de comunión con la vida de la propia comunidad. Procuran tener una comunión de vida afectiva y efectiva. Cambian experiencias. Rezan juntos. Buscan soluciones en común para los propios problemas. El grupo de catequistas no se reúne solamente por una estrategia pedagógica (para preparar juntos las "clases" de catequesis). Ellos forman un grupo dentro de la comunidad para dar testimonio de aquello que enseñan: una vivencia de fe en comunidad. De todos los grupos existentes en la comunidad, el de los catequistas viene a ser el que de un modo más claro y profundo da testimonio de vivencia cristiana.

6. Otros elementos que favorecen a la comunidad catequizadora

Podemos enumerar todavía tres elementos característicos de nuestra práctica catequística, y de modo general, de toda la acción pastoral en Brasil:

1) *La pastoral orgánica.* El resurgir de una comunidad cristiana educadora de la fe sólo fue posible por la acción conjunta de toda la Iglesia. Por muchos años la Iglesia en Brasil trató de perfeccionar la propia planeación pastoral con objetivos bien definidos en una acción conjunta de toda la Iglesia. Los obispos fueron los gran animadores de esta pastoral orgánica. Los catequistas y todos los agentes de pastoral, así como to-

dos los frentes pastorales, procuran estar en sintonía con las orientaciones que son dadas tanto a nivel nacional (por medio de la CNBB: Comisión Nacional de Obispos de Brasil), como regional y local.

2) *La participación y la corresponsabilidad.* La comunidad catequizadora es fruto de una Iglesia-comunidad-comunión-participación de todos. En el campo de la catequesis, pero también en toda la pastoral, en Brasil, se trata de suscitar una gran participación: todos son responsables de la Iglesia, y por lo tanto, todos deben tener participación en todo, también en las decisiones. Hay un esfuerzo por desclericalizar a la Iglesia, en el sentido de devolverle la palabra al pueblo, hacer que los laicos asuman su propio papel dentro de la Iglesia. Como dije antes, el catequista llega a ser el gran animador de la comunidad no "el maestro" que todo lo sabe y que habla solo él.

Asistimos a verdaderos milagros cuando devolvemos la palabra al Pueblo sencillo, cuando dejamos que ellos participen a su manera y con su modo de hablar, de expresarse, de rezar y de traducir el mensaje cristiano. La inculturación de la fe sucede más por la participación intensa del pueblo que con la especulación y estudio de los teóricos. Llegamos a tal punto que los grandes teólogos y pensadores de nuestra Iglesia, cambian su manera de hablar y de expresarse cuando comienzan a participar más cerca en la vida del pueblo, de sus aspiraciones, de su manera de ser y de vivir la Palabra de Dios.

La participación del pueblo en la vida entera de la Iglesia es ya una realidad bastante vivida entre nosotros, principalmente en las Comunidades Eclesiales de Base y pequeños grupos, pero también en las grandes parroquias o diócesis. Llegó a ser común la realización de asambleas con gran participación de todos (catequistas, agentes de pastoral, jefes de comunidades, representantes de todos los sectores de la pastoral) para elaborar la planificación en todos los niveles. Los objetivos, las prioridades y otras decisiones de planificación pastoral son establecidas en reuniones, asambleas, comisiones, grupos de estudio. Naturalmente para este trabajo se usan dinámicas que tratan de hacer que a todos llegue el proceso participativo.

Las *Asambleas de Comunidades Eclesiales de Base* son un gran ejemplo de esta participación popular. Ya tuvimos 6 grandes encuentros de todas las CEB. En la última (julio 1986) participaron 1700 delegados de las 100.000 CEB de todo el Brasil y trataron el tema: *Pueblo de Dios en busca de la tierra prometida*. Participaron también 30 teólogos y 45 obispos, en condición de asesores, ya que todo el encuentro, las asam-

bleas, debates, plenarios y toda la organización fueron organizados por los propios participantes de las CEB. Los subtemas demuestran la riqueza de estos encuentros:

- *Primer día*: El nuevo modo de ser de toda la Iglesia: Identidad de las CEB, espiritualidad liberadora, lectura de la Biblia y compromiso con la realidad, Jerarquía y Ministerios dentro de las CEB, Fe y política.

- *Segundo día*: La lucha por la nueva sociedad: Asamblea Constituyente, movimientos populares, proyectos políticos populares, luchas específicas, mundo del trabajo y sindicalismo.

- *Tercer día*: Tierra de Dios, tierra de hermanos: reforma agraria, proyectos del gobierno y acción de las CEB, terreno urbano y vivienda, tierra prometida por Dios o dimensión escatológica de la fe.

Veamos cómo estos temas reflejan profundamente el principio de interacción entre fe y vida. Todo esto se reflexionó con profundidad, con gran participación de debates, círculos, asambleas generales, con mucha oración, liturgia, fiestas y celebraciones, todo según el gusto del pueblo.

3) *La presencia fraterna y servicial de la jerarquía*. A partir del momento que el pueblo asume su fe, el mismo pueblo marca esa fe con sus características. Entre nosotros, existe un nuevo modo de relación entre los miembros del clero y el pueblo. Aunque no todo el clero entendió todavía su verdadero papel de servidor (sin renunciar a su misión evangélica de ser "maestros de la fe"). Es un proceso difícil. Así es que muchos sacerdotes y obispos ya entendieron que su misión es estar en medio del pueblo como "el que sirve", es comprender y hablar su lenguaje, es sentir sus problemas, es caminar con el pueblo fomentando su fe, dando testimonio de sencillez, pobreza y fraternidad. Entre nosotros, el obispo y el sacerdote ya no son figuras distantes. Ellos se identifican con los más sencillos, con los más pobres. Esta opción por los pobres ya deja de ser discurso y pasa a ser realidad. En asambleas de Iglesia es conmovedor ver al cardenal Aloysio Lorscheider o al cardenal Paulo Evaristo Arns sentados en medio de su pueblo, en una actitud de oír atentamente y participar en todo mezclándose con el pueblo sencillo sin atender a sus altos títulos eclesiásticos. En general, ésta es la actitud de gran parte del episcopado y del clero. Les presento un testimonio del propio Card. Aloysio: "Yo llevaba la fe al pueblo como un remedio ya preparado, sin reflexionar atentamente sobre su sentido dentro del contexto socio-político, económico, cultural y religioso del pueblo. Mi

papel era el de un profesor y el de un presidente de culto, más que el de un evangelizador dentro de la realidad viva del pueblo... Desistí de ser un profesor o un instructor, para ser un animador en medio de los otros animadores. Me volví alumno, y dejé de ser maestro. No pienso ser más maestro, porque hay un solo Maestro. Con ellos quiero ser discípulo del Maestro... sediento de saber, con toda la comunidad, aquello que Jesús y el Espíritu tienen que decir a la Iglesia... En este contexto, con las comunidades populares, con pobres y religiosos, hice otro descubrimiento: una nueva manera de rezar" ("*Redificação da figura do Bispo no ambiente popular e religioso*" in *Concilium*, 196, pág. 382-386).

Este es un testimonio ciertamente radical, pero nos muestra cómo muchos de nuestros pastores se sumergen en medio de su pueblo, en una verdadera actitud de servicio e inculturación, dando ellos mismos ejemplo de comunión y participación. Desafortunadamente no todos son así. Muchos todavía están en una visión autoritaria y tradicional de Iglesia, limitados exclusivamente a lo religioso y espiritual, sin relación con los problemas reales del pueblo.

Las Comunidades Eclesiales de Base modelo de comunidad catequizadora

Nos falta espacio para hablar de la riquísima realidad de las CEB en Brasil, un nuevo modo de ser Iglesia. En la década del 60 surgieron las primeras comunidades eclesiales de base y están asumiendo un papel cada vez más importante entre nosotros. Surgen en los niveles más sencillos de la sociedad, por lo general en los ambientes rurales, en las pequeñas ciudades y en las periferias de los grandes centros urbanos. Existe una gran variedad de CEB, principalmente en lo que se trata del compromiso de transformación de la realidad. Pero todas ellas se caracterizan por esta unión profunda entre la fe y la realidad que vive. En general, fueron asumidas por la Jerarquía que les da gran apoyo y asistencia.

La IV parte del Documento *Catequesis renovada* describe, de manera idealizada (CR 285-286), cómo estas comunidades van siendo cada vez más evangelizadoras, en la medida en que van integrando estos cuatro elementos: su unión con los miembros de la comunidad; el modo con que enfrentan la realidad; su integración a la vida de la Iglesia y su explicitación de la fe (CR 288). En la medida en que la comunidad crece en el conocimiento de la Biblia, crece también su oración, la vivencia de la Palabra de Dios, su compromiso con la transformación de la realidad. Por otro lado, cuando la comunidad se compromete más

con la realidad, siente más la necesidad de reabastecerse con la Palabra de Dios, con la oración, con la vida eclesial. Así en este proceso de integración Fe-Vida, el cristiano va creciendo en el seguimiento de Jesucristo: la comunidad llega a ser verdaderamente evangelizadora. Este proceso es largo y debe durar toda la vida (CR 284). El documento describe un ejemplo de itinerario catequístico de una comunidad en estos cuatro pasos: (esta descripción fue tomada de "Información General sobre Comunidades Eclesiales de Base en el Brasil", publicada en la *Revista MEDELLIN 12*, 1986, n. 48, pág. 453):

1) Se da el *primer paso* formando el 'Círculo Bíblico'. No se hace una CEB por la simple formación de un *Círculo Bíblico*. Pero éste es el comienzo, Leyendo, meditando y profundizando la Palabra de Dios se van iluminando y esclareciendo los acontecimientos y los pasos a dar para la formación de la Comunidad. Así la Biblia llega a ser el libro de la Comunidad. La Palabra de Dios crea lazos de amistad. En este estadio la vida eclesial no tiene muchas manifestaciones profundas: se participa de fiestas y conmemoraciones, misas, sacramentos. Todo esto más por tradición que por convicción. Todavía no se tiene conciencia crítica (Cfr. CR 289-290).

2) *En el segundo paso* se siente más la necesidad de la unión, de la fe, se aclara un poco más la visión de Dios, de Cristo, de María y de la Iglesia. La Biblia va abriendo los ojos. Jesucristo se convierte en ese Alguien que está siempre presente en la historia. La Palabra de Dios se une a los hechos de cada día. Se camina ya con más conciencia, fruto de la oración y de la meditación de la Biblia confrontada con la vida. Se van programando actividades concretas de compromiso cristianos de asistencia a los más necesitados: presos, enfermos, familias desamparadas. Se va creciendo en la vida eclesial. La Liturgia es más sentida y participada. La Palabra y el amor que reúne a los miembros llega a transformar y a convertir a las personas haciéndolas más fraternas, sencillas, justas y solidarias, especialmente con los más pobres (CR 291-295).

3) *En el tercer paso* hay ya un mayor compromiso. Los miembros del grupo de oración o del Círculo Bíblico perciben que es necesario cambiar la sociedad arrancando algunas raíces que están alimentando el árbol que produce divisiones, desigualdades, injusticias. Llega el momento en que se discute: ¿por qué los ricos son cada vez más ricos y los pobres están cada vez más empobrecidos y sin condiciones para liberarse de la situación de esclavitud? A la luz del testimonio y gestos proféticos de Cristo, iluminados por su Palabra, comienzan a tomar algunas

posiciones para transformar esta realidad. Se organizan en comunidades de sobrevivencia, renovando la unión, haciendo participar a todos. Se organizan movimientos populares. Se profundiza la fe: Jesús es estudiado en su tiempo, en las coyunturas políticas, sociales, culturales, religiosas y económicas de su tiempo. La vida eclesial toma un nuevo aspecto: la celebración comunitaria de la fe, las acciones litúrgicas, se transforman en momentos de oración consciente, participada, ligada a los hechos, a la marcha y a los proyectos de la comunidad (CR 296-299).

4) El *cuarto paso* supone mayor madurez. Ya existen comunidades que alcanzaron este grado, sobre todo en el Norte y Nordeste de Brasil. Hay algunas en el sur, sobre todo donde los problemas y conflictos son más agudos, haciendo que los cristianos asuman actitudes más proféticas, valientes y liberadoras, inclusive asumiendo el testimonio de la prisión, las torturas y difamaciones hasta el derramamiento de sangre. Se pueden contar por centenares los miembros de las CEB que murieron en defensa de sus propios derechos o el de sus hermanos. Puede ser el paso al martirio.

En este cuarto paso se tiene una visión de Iglesia como comunidad al servicio de Dios y de los pobres, vivencia de la fe más ligada al clamor de los oprimidos. Asumen la Cena del Señor y los Sacramentos como grandes momentos de la celebración de la Pascua del Señor, de la Muerte y Resurrección. Estudian en profundidad las causas que producen la división, las injusticias. Reconocen el llamado de Dios y del Espíritu desde el corazón de la realidad. En este contexto los laicos asumen, como consecuencias de su adhesión a Cristo, y como vivencias del bautismo y la confirmación, funciones, posiciones, tareas y direcciones de movimientos populares, partidos, sindicatos, asociaciones, todo ello como manera concreta de testimoniar la Palabra de Dios. Se diluyen en medio de los hombres como la sal en el agua. Se comprometen cada vez más en movimientos de liberación.

La lectura de la realidad social se torna política y global. Reconocen el propio papel como insustituible y necesario para transformar la sociedad. Tienen conciencia de la manipulación a que son sometidos los pobres a través de los medios de comunicación social y del poder político elitista.

Frente a todo esto, el cristiano se reconoce también limitado, necesitado de constante conversión a Cristo, a la verdad y a la caridad. Los cristianos toman clara conciencia de que deben ser "signo del Reino de

Dios en el mundo". En este momento, los laicos se organizan en laicado y pasan a tener voz y voto en la sociedad brasileña y en la Iglesia. Entonces el Cristianismo y el Evangelio tendrán mucha más fuerza transformadora, revolucionaria en el sentido más auténtico. (CR 300-310).

Este cuarto paso es realmente catequético, porque en esta interacción Fe-vida, los cristianos crecen en el seguimiento más radical a Cristo.

La CEB, así, llega a ser el lugar propio y rico para la "catequesis comunitaria y de adultos" (CR 120). La Palabra de Dios va aunando ideales, unificando voluntades, uniendo personas, solidificando la fraternidad, corrigiendo las fallas, confirmando la marcha, alimentando la construcción de la Iglesia y de un mundo justo.

Conclusión

Es éste el testimonio que puedo dar, el cual no representa toda la riqueza catequística de nuestras comunidades, pero sirve para una pequeña muestra. La Iglesia en Brasil es una Iglesia que avanza. No siempre y en todas partes es como fue descrito. Tenemos mucho por hacer, muchas imperfecciones. ¡En tantos lugares no existe todavía el espíritu comunitario! Se impone, por lo tanto, a la catequesis, la tarea urgente de crear un proceso catequético en comunidad, siempre en una actitud de integración entre fe y vida. (CR 311-316).

CRONICA

XXII ASAMBLEA ORDINARIA DEL CELAM

*Enrique Castillo Corrales, Pbro.
Secretario Adjunto del CELAM*

1. Determinación de la sede de la Asamblea

La XXI Asamblea Ordinaria del CELAM reunida en Ypacaraí, Asunción, Paraguay, en marzo de 1987, determinó que la sede de la siguiente Asamblea sería en el ámbito de la Conferencia Episcopal de Antillas; Conferencia que tiene características "sui generis" dentro del contexto del CELAM: es la única Conferencia plurinacional, ya que reúne a 13 pequeños Estados independientes, 5 Territorios de Ultramar y 6 colonias; es la única totalmente pluricultural y plurilingüística; así mismo, es la única en donde el catolicismo no es claramente mayoritario y la única que no tiene unidad geográfica.

Desde Ypacaraí quedaron señaladas dos posibilidades: Kingston de Jamaica y Willemstad en Curaçao. En principio atendiendo la insinuación de la conferencia de Antillas se optó por Kingston, pero los huracanes del año pasado dañaron el Seminario Mayor e hicieron muy difícil celebrar en esa ciudad la Asamblea; entonces la Presidencia del CELAM tomó la decisión de realizarla en la Casa de Oración "Emaús" situada en la pequeña población de Soto, cerca de Willemstad, la capital de Curaçao y de las Antillas Neerlandesas.

2. Reunión preparatoria de la IV Conferencia

En 1988 se debieron realizar cuatro reuniones preparatorias de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la cual tendrá lugar, Dios mediante, según lo manifestado por el Santo Padre, en octubre de 1992 en Santo Domingo, la sede primada de América como acto central de la celebración del V Centenario del inicio de nuestra

evangelización. Sin embargo, por el calendario de las visitas "ad limina" no fue posible realizar en 1988 la reunión correspondiente al área del Caribe; por eso ésta se convocó para los días 3 y 4 de marzo, también en la Casa de Emaús en Willemstad.

Asistieron los miembros de la Presidencia del CELAM los Presidentes de 4 de las Conferencias Episcopales de la región y el Vicepresidente de la otra; los Delegados de cada una de las 5 Conferencias, y el Delegado Apostólico; el Obispo Responsable de la SECUM y Ordinario del lugar; y algunos de los miembros de las Comisiones Episcopales del CELAM que son del área del Caribe; teniendo como Secretario a Monseñor Guillermo Melguizo Yepes, Adjunto para la preparación de la IV Conferencia.

3. Visitas a las autoridades civiles

El domingo 5 de marzo por la mañana todos los miembros de la Presidencia del CELAM, acompañados por el Delegado Apostólico, el Presidente de la Conferencia Episcopal de Antillas y el Ordinario del lugar fueron en visita oficial a saludar a las autoridades civiles de acuerdo con el protocolo de este Territorio de Ultramar perteneciente al Reino de los Países Bajos.

Es de anotar que el Gobierno de las Antillas Neerlandesas quiso ayudar al CELAM para la celebración de la Asamblea y entregó una partida de florines antillanos al Comité local preparatorio de la Asamblea para que este pudiera hacer ciertos gastos y atenciones a los participantes.

4. Eucaristía inaugural

El domingo 5 de marzo por la tarde se realizó en el "Centro Deportivo Korsow" en Brievengat, un acto cultural y una Eucaristía solemne a la que asistieron las autoridades civiles no sólo de las Antillas Neerlandesas sino también de Aruba.

Al comenzar la ceremonia religiosa dio la bienvenida el Ordinario del lugar y luego el Secretario Adjunto del CELAM fue presentando uno por uno a todos los señores cardenales, arzobispos y obispos presentes. La Eucaristía fue presidida por Monseñor Darío Castrillón Hoyos en su calidad de Presidente del CELAM, quien estuvo asistido por el Ordinario del lugar y el Delegado Apostólico.

El rito se hizo en varias lenguas, las lecturas en castellano, portugués e inglés; la homilía parte en castellano y parte en papiamento, lo mismo que los cantos; la plegaria eucarística fue recitada por todos en papiamento previo un ensayo que se realizó en Emaús. El maestro de ceremonias fue el Padre Alfonso Plata del clero de Willemstad. Después de la Eucaristía los participantes asistieron a una sencilla recepción con los miembros del Comité local y con los organizadores del acto, que fue transmitido por televisión y por radio.

5. Sesión inaugural

El lunes 6 por la mañana en el salón principal de Emaús se entonó el "Veni Creador" y se inauguró oficialmente la XXII Asamblea Ordinaria del CELAM con un discurso del Presidente, al cual antecedieron unas palabras de Bienvenida de Monseñor Samuel Enmanuel Carter, S.J., Arzobispo de Kingston de Jamaica y Presidente de la Conferencia Episcopal de Antillas.

El Señor Delegado Apostólico en Antillas presentó su saludo y luego el Secretario General rindió un amplio informe sobre la marcha del CELAM en estos dos últimos años.

En la primera sesión plenaria se concluyó con el temario de la sesión inaugural y la Presidencia nombró las diferentes comisiones episcopales acostumbradas y el Secretario General dio las instrucciones metodológicas sobre el iter de la reunión, siendo aprobada la dinámica por parte de la Asamblea.

6. Plenarias para los Informes del CELAM

Fueron cuatro sesiones, tres el lunes 6 y una en la mañana del martes 7; en ellas se pudieron pasar en forma de cuatro videocasetes 18 de los 21 informes del CELAM.

En cada videocasete se presentaron, en la medida de lo posible, los informes de dependencias afines, siguiendo en cada informe una estructura de tres pasos: presentación del Departamento, Sección o Secretariado por parte del obispo Presidente o Responsable; información sobre los programas y actividades a cargo de locutores profesionales y la proyección en orden del trabajo futuro por parte del mismo obispo Presidente y Responsable.

Después de cada uno de los videos del CELAM se abrió un amplio diálogo entre los participantes, se aclararon algunos puntos, se ampliaron otros y se estudiaron asuntos de interés, entre los cuales el que ciertamente llevó más tiempo de reflexión fue el tocante al proyecto "Palabra-Vida" de la Confederación Latinoamericana de Religiosos CLAR; proyecto que presenta serios reparos doctrinales a la generalidad de los episcopados.

7. Plenarias para los informes de las Conferencias Episcopales

El resto del martes 7 y la primera sesión del miércoles 8 estuvo dedicado a la presentación de informes de las 22 Conferencias Episcopales, diez de ellas lo presentaron en videocasetes, una mediante láminas con retroproyector y las otras once con simples informes por escrito leídos en la Asamblea.

Los informes de las Conferencias se presentaron en cuatro grupos siguiendo un estricto orden alfabético; después de cada grupo se abrió un espacio muy rico de aclaraciones, ampliaciones, precisiones en donde los obispos de cada uno de los países presentados pudieron responder a los demás participantes sobre la situación de la Iglesia y los problemas de todo orden de la respectiva nación.

8. Trabajo por regiones

En dos ocasiones los participantes de la XXII Asamblea se reunieron por regiones de acuerdo con la tradición del CELAM. La primera al final de la mañana del miércoles 8 con el fin de estudiar y hacer observaciones a todos los informes presentados y la segunda, a primera hora del viernes 10 para ir preparando los proyectos de Recomendaciones de la XXII Asamblea.

En cada grupo regional, los participantes escogieron un moderador y un relator. Los relatores de los cuatro grupos formaron una Comisión de Recomendaciones que sesionó el viernes por la noche. Al tiempo que funcionaban los grupos regionales sesionaron para atender sus específicos asuntos la Presidencia y las Comisiones para el Mensaje final y para el estudio del Informe Económico.

9. Plenarias para reformar los estatutos

Todo el día del jueves 9 fue destinado al estudio y votación del proyecto de reforma de los Estatutos, aplazándose por falta física de tiempo el estudio de la reforma del Reglamento.

Presentó el proyecto Monseñor Arturo Rivera Damas, S.D.B. como Presidente de la Comisión "ad hoc" nombrada por la Presidencia del CELAM. Se entregaron a los participantes dos documentos, uno en donde se detallaba cada uno de los elementos del proyecto usando cuatro tipos de letras para resaltar los cambios, modificaciones, etc. y otro en donde en 289 preguntas, paso por paso se iba sometiendo a votación todos los artículos del proyecto de los Estatutos y del Reglamento; de este último instrumento sólo se votaron las 5 cuestiones previas y las 163 que se referían a los Estatutos.

La mañana se dedicó a un amplio debate sobre la reforma y a una serie de aclaraciones, precisiones y comentarios; por la tarde, el Secretario General hizo un resumen sobre los puntos reformados, distinguiendo los que eran de carácter secundario y centrando la discusión en aquellos que ciertamente eran controvertidos.

Cada uno de los participantes se comprometió a estudiar por la noche el instrumento de votación y entregar su voto al día siguiente.

10. Plenaria para poner en común el trabajo por regiones

Al final de la mañana del viernes 10, después de la segunda sesión de trabajo por grupos regionales se realizó una plenaria en la que cada uno de los cuatro relatores resumió el trabajo realizado por su respectivo grupo y se abrió un espacio de diálogo para comentarios, propuestas y precisiones.

En esa sesión el Presidente de la CLAR, Fray Luis Coscia, O.F.M. Cap. presentó su posición respecto al proyecto "Palabra-Vida", posición que fue entregada en copia a todos los participantes.

En esa plenaria se aprobaron, de acuerdo con los Estatutos, los informes presentados por el CELAM a la XXII Asamblea con las observaciones que cada grupo hizo.

11. Elección de nuevos directivos

Terminaban en esta Asamblea su período estatutario en el CELAM dos directivos que habían sido elegidos en San José de Costa Rica, son ellos: Dom Antonio do Carmo Cheuiche, O.C.D., Obispo Auxiliar de Porto Alegre y Responsable de la Sección de Pastoral de la Cultura y del Secretariado para los No-Creyentes y Monseñor José Dimas Cedeño Delgado, Obispo de Santiago de Veraguas y Responsable de la Sección de la Juven-

tud. La Presidencia del CELAM, tomando de las diversas candidaturas que se habían hecho llegar, presentó a la Asamblea las ternas respectivas, habiendo sido elegidos para la Sección de Pastoral de la Cultura y el Secretariado para los No Creyentes Dom Fernando Antonio Figueiredo, O.F.M., Obispo de Teófilo Otoni y para la Sección de Juventud Monseñor Louis Kébreau, S.D.B., Obispo Auxiliar de Puerto Príncipe.

12. Próximas Asambleas del CELAM

Al presentar el Secretario General del CELAM el "iter" para la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se reunirá, Dios mediante, en octubre de 1992 en Santo Domingo, anunció que la Presidencia del CELAM convocaba a una Asamblea Extraordinaria para estudiar el documento de consulta en Bogotá, en la sede del Secretariado en febrero de 1990.

Por otra parte, la Asamblea votó como sede de la XXIII Asamblea Ordinaria la ciudad de Buenos Aires, Argentina, señalando como sede alterna, si acaso surge alguna dificultad, la ciudad de San Salvador, en El Salvador.

13. Plenaria para asuntos varios

En la tarde del viernes 10, después de la elección de nuevos directivos y de escogencia de sede para la XXIII Asamblea, se procedió a estudiar algunos asuntos de interés, entre los cuales se destacan: el informe sobre el estado de las construcciones del CELAM, ilustrado con un vídeo; el informe sobre la celebración de los 20 años de Medellín y Puebla, también ilustrado con vídeo; el informe de la Comisión que estudió el Informe Económico del CELAM y el informe sobre los pasos y contactos realizados para la celebración del V Centenario.

En esa sesión se propuso a la Asamblea la creación de un organismo para los asuntos doctrinales (Departamento o Sección), moción en la que la inmensa mayoría estaba de acuerdo, pero en la que se presentaban dos alternativas: una la creación inmediata, otra la consulta previa a todas las Conferencias Episcopales para que en la próxima Asamblea presente el proyecto más maduro. Las dos alternativas tuvieron prácticamente el mismo número de votos.

14. Plenarias finales

En la mañana del sábado 11 tuvieron lugar las dos últimas plenarias, destinadas a tres asuntos: el estudio y la aprobación del Mensaje Final

de la XXII Asamblea; la votación de cada una de las 40 Recomendaciones, redactadas por la Comisión respectiva y la clausura de la Asamblea, la cual se hizo con emotivas palabras de agradecimiento del Presidente del CELAM y con el canto del Salve Regina y del Himno del V Centenario.

15. Programa especial

En la tarde del miércoles 8 se tuvo la acostumbrada jornada de descanso; los participantes divididos en dos grupos conocieron algunos lugares interesantes de Willemstad y se encontraron al final de la tarde en Fort Nassau para luego dirigirse a la Catedral de Nuestra Señora del Rosario en Pietermai, en donde presididos por Monseñor Ellis, concelebraron en honor de la Santísima Virgen.

Durante la Eucaristía, a la que asistieron las autoridades civiles, se bendijo un cuadro de Nuestra Señora de Guadalupe, la Patrona de América Latina, regalo de Monseñor Javier Lozano Barragán, Obispo de Zacatecas. Cantó la Misa el Coro unido de "Angelitos". Después de la ceremonia en la Catedral, hubo una emotiva recepción por parte de los grupos apostólicos católicos, que rodearon a los señores obispos y les manifestaron con mucho cariño y respeto su aprecio y su alegría por su presencia en Curaçao. Inmediatamente terminó la recepción el Comité local organizador presidido por la Señora Vidgis Mensing de Jonckheer ofreció una cena formal a los participantes de la XXII Asamblea.

16. Celebraciones eucarísticas

Se debe resaltar la celebración de las Eucaristías los días ordinarios de la Asamblea, ellas se realizaron en la Iglesia Parroquial de San Antonio de Padua en Soto, enfrente de la Casa de Emaús y tuvieron como maestro de ceremonia al Párroco Padre Gilberto Valencia.

En cada Eucaristía se hizo el rezo de las Vísperas o de las Laudes, según el caso y se tuvo el acompañamiento musical de uno o más coros.

17. Observaciones finales

Hay que destacar en la XXII Asamblea la gran acogida de la comunidad católica local que hizo un esfuerzo, proporcionalmente superior a su número para atender y dar su apoyo a la reunión. Así los periódicos locales, las emisoras y la televisión cubrieron la información sobre el evento. Así las fuerzas de seguridad del gobierno prestaron siempre su

colaboración. Así los encargados de la Casa de Retiro Emaús acogieron y atendieron a todos los participantes con la eficaz colaboración de los encargados de alimentación y de los otros servicios.

Editado e Impreso
CENTRO DE PUBLICACIONES -- CELAM
Tel: 671 4789 -- Apdo. 51086
Bogotá -- Colombia